المجلد الاول من تفسير الكبير للفخر رازى

سورة الفاتحة سورة البقرة سورة آل عمران
١٠٢ ٦٠٥

الحمد لله الذي وفقنا لاداء افضل الطاعات • واوقفنا على كيفية اكتساب كل السعادات وهدانا الى
ان قلنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم • من كل المعاصي والمنكرات بسم الله الرحمن الرحيم •
نشرع في اداء كل الخيرات والمأمورات الحمد لله الذي له ما في السموات رب جنس كل الذوات والصفات
الرحمن الرحيم على اصحاب الحاجات وارباب الضرورات مالك يوم الدين في ايصال الابرار الى الدرجات
وادخال الفجار في الدركات اياك نعبد واياك نستعين في القيام باداء جملة التكليفات اهدنا
الصراط المستقيم بحسب انواع كل الهدايات صراط الذين انعمت عليهم في كل الحالات والمقالات غير
المغضوب عليهم ولا الضالين • من اهل الجهالات والضلالات • والصلاة على محمد المؤيد
بافضل المعجزات والايات وعلى اله واصحابه بحسب تعاقب الايات وسلم تسليما اما بعد فهذا
كتاب مشتمل على شرح ما رزقنا الله من علوم سورة الفاتحة ونسئل الله العظيم ان يوفقنا لاتمامه
وان يجعلنا في الدارين اهلا لاكرامه وانعامه انه خير موفق ومعين وباسعاف الطالبين قمين
وهذا الكتاب مرتب على مقدمة وكتب اما المقدمة ففيها فصول الفصل الاول في التنبيه على علوم
هذه السورة على سبيل الاجمال اعلم انه مر على لساني في بعض الاوقات ان هذه السورة الكريمة
يمكن ان يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة الاف مسئلة • فاستبعد هذا بعض الحساد و
قوم من اهل الجهل والغي والعناد • وحملوا ذلك على ما الفوه من انفسهم من التعلقات الفارغة
عن المعاني والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقد والمباني فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب قدمت هذه
المقدمة لتصير كالتنبيه على ان ما ذكرناه امر ممكن الحصول قريب الوصول فنقول وبالله التوفيق
ان قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لا شك ان المراد منه الاستعاذة بالله عن جميع
المنهيات والمحظورات ولا شك ان المنهيات اما ان تكون من باب الاعتقادات او من باب اعمال
الجوارح اما الاعتقادات فقد جاء في الخبر المشهور قوله عليه السلام ستفترق امتي على نيف
وسبعين فرقة كلهم في النار الا فرقة واحدة وهذا يدل على ان الاثنين والسبعين موصوفون
بالعقائد الفاسدة والمذاهب الباطلة ثم ان ضلال كل واحد من اولئك الفرق غير مختص بمسئلة
واحدة بل هو حاصل في مسائل كثيرة من المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وبصفاته وباحكامه
وبافعاله وباسمائه وبمسائل الجبر والقدر والتعديل والتجويز والنبوات والمعاد والوعد والوعيد
والاسماء والاحكام والامامة فاذا وزعنا عدد الفرق الضالة وهو الاثنان والسبعون على هذه
المسائل الكثيرة بلغ العدد الحاصل مبلغا عظيما وكل ذلك انواع الضلالات الحاصلة في فرق الامة
وايضا فمن المشهور ان فرق الضلال من الخارجين عن هذه الامة يقربون من سبعماية فاذا ضممت
انواع ضلالاتهم الى انواع الضلالات الموجودة في فرق الامة في جميع المسائل العقلية المتعلقة
بالالهيات والمتعلقة باحكام الذوات والصفات بلغ المجموع مبلغا عظيما في العدد ولا شك

ان قولنا اعوذ بالله يتناول الاستعاذة من جميع تلك الانواع والاستعاذة من
الشيء لا يمكن الا بعد معرفة المستعاذ منه والا بعد معرفة كون ذلك الشيء باطلا
وقبيحا فظهر بهذا الطريق ان قولنا اعوذ بالله مشتمل على الالوف من المسائل الحقيقية
اليقينية واما الاعمال الباطلة فهي عبارة عن كل ما ورد النهي عنه اما في القران او في
الاخبار المتواترة او في الاخبار الاحاد او في اجماع الامة او في القياسات الصحيحة ولا شك ان
تلك المنهيات تزيد على الالوف وقولنا اعوذ بالله متناول لجميعها فثبت بهذا الطريق ان قولنا
اعوذ بالله مشتمل على عشرة الاف مسئلة او ازيد من المسائل المهمة المعتبرة واما قوله
جل جلاله بسم الله الرحمن الرحيم ففيه نوعان من البحث النوع الاول انه قد اشتهر عند العلماء ان
لله سبحانه وتعالى الفا واحدا من الاسماء المقدسة المطهرة وهي موجودة في الكتاب والسنة
ولا شك ان البحث عن كل واحد من تلك الاسماء مسئلة شريفة عالية وايضا فالعلم بالاسم
لا يحصل الا اذا كان مسبوقا بالعلم بالمسمى وفي البحث عن ثبوت تلك المسميات وعن الدلائل الدالة
على ثبوتها وعن انواع الشبهات التي تذكر في نفيها مسائل كثيرة ومجموعها يزيد
على الالوف النوع الثاني من مباحث هذه الاية ان الباء في قوله بسم الله باء الالصاق
وهي متعلقة بفعل فالتقدير بسم الله اشرع في اداء الطاعات وهذا المعنى لا يصير معلوما
الا بعد الوقوف على اقسام الطاعات وهي العقائد الحقة والاعمال الصالحة مع الدلائل
والبينات ومع الاجوبة عن الشبهات وهذا المجموع ربما زاد على عشرة الاف مسئلة
ومن اللطائف ان قولنا اعوذ بالله اشارة الى نفي ما لا ينبغي من الاعتقادات والعمليات
وهذا هو الترتيب الذي يشهد بصحته العقل الصحيح والحق الصريح اما قوله جل جلاله
الحمد لله فاعلم ان الحمد انما يكون حمدا على النعمة والحمد على النعمة لا يمكن الا بعد معرفة
تلك النعمة لكن اقسام نعمة الله خارجة عن التحديد والاحصاء كما قال
وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ولنتكلم في مثال واحد وهو ان العاقل يجب ان يعتبر
ذاته وذلك لانه مؤلف من نفس وبدن ولا شك ان ادون الجزءين واقلهما فضيلة
ومنقبة هو البدن ثم ان اصحاب التشريح وجدوا قريبا من خمسة الاف نوع من المنافع
والمصالح التي دبرها الله سبحانه بحكمته في تخليق بدن الانسان ثم ان من وقف
على هذه الاقسام المذكورة في كتب التشريح عرف ان نسبة هذا القدر المعلوم
المذكور الى ما لا يعلم ولم يذكر كالقطرة الى البحر المحيط وعند هذا يظهر ان معرفة اقسام
حكمة الرحمن في خلق الانسان يشتمل على عشرة الاف مسئلة او اكثر ثم اذا ضم
الى هذه الجملة اثار حكمة الله تعالى في تخليق العرش والكرسي واطباق السموات
واجرام النيرات من الثوابت والسيارات وتخصيص كل واحد منها بقدر مخصوص
ولون مخصوص ثم يضم اليها اثار حكمة الله في تخليق الامهات والمولدات من الجمادات
والنباتات والحيوانات واختلاف اقسامها واحوالها علم ان هذا المجموع مشتمل على الف
الف مسئلة او اكثر ثم انه تعالى نبه على ان اكثرها مخلوق لمنفعة الانسان كما قال
وسخر لكم ما في السموات وما في الارض وحينئذ يظهر ان قوله الحمد لله مشتمل على
الف الف مسئلة او اكثر واما قوله جل جلاله رب العالمين فاعلم ان قوله رب مضاف
وقوله العالمين مضاف اليه واضافة الشيء الى الشيء تمتنع معرفتها الا بعد حصول

العلم بكونه تعالى ربا للعالمين الابعد معرفة العالمين ثم ان العالمين عبارة عن كل موجود سوى
الله تعالى وهي على ثلاثة اقسام المتحيزات والمفارقات والصفات اما المتحيزات فهي اما
بسايط او مركبات اما البسايط فهي الافلاك والكواكب والامهات واما المركبات فهي المواليد
الثلاثة واعلم انه لم يقم الدليل على انه لاجسم الا هذه الاقسام وذلك لانه ثبت بالدليل انه حصل
خارج العالم خلا لانهاية له وثبت بالدليل انه تعالى قادر على جميع الممكنات فهو تعالى قادر على
ان يخلق الف الف عالم خارج العالم بحيث يكون كل واحد من تلك العوالم اعظم واجسم من هذا العالم
ويحصل في كل واحد منها ما حصل في هذا العالم من العرش والكرسي والسموات والارضين والشمس والقمر
ودلايل الفلاسفة في اثبات ان العالم واحد دلايل ضعيفة ركيكة مبنية على مقدمات واهية ولهذا
السبب قال ابو العلا المعري

يا ايها الناس كم لله من فلك	تجري النجوم به والشمس والقمر
هنا على الله ماضينا وغابرنا	فمالنا في نواحي غيره خطر

عن هذه الاقسام التي ذكرناها للمتحيزات يشتمل على الوف الوف من المسايل بل الانسان لو ترك الكل واراد
ان يحيط عقله بعجايب المعادن المتولدة في ارحام الجبال من الفلزات والاحجار الصافية وانواع الكباريت
والزرانيخ والاملاح وان يعرف عجايب احوال النبات مع ما فيها من الازهار والثمار وعجايب اقسام الحيوانات
من البهايم والوحوش والطيور والحشرات لنفد عمره في اقل القليل من هذه المطالب ولا ينتهي الى
غورها كما قال ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت ٥
كلمات الله وهي باسرها واجمعها داخلة تحت قوله رب العالمين اما قوله جل جلاله الرحمن الرحيم
فاعلم ان الرحمة عبارة عن التخليص عن انواع الآفات وعن ايصال الخيرات الى اصحاب الحاجات اما
التخليص عن اقسام الآفات فلا يمكن معرفته الا بعد معرفة اقسام الآفات وهي كثيرة لا يعلمها
الا الله تعالى ومن شا ان يقف على قليل منها فليطالع كتب الطب حتى يقف عقله على اقسام الاسقام
التي لا يمكن تولدها في كل واحد من الاعضاء والاجزاء ثم يتامل في انه تعالى كما انزل الدا فقد خلق لكل
واحد منها شفا ودوا ثم يتامل في انه تعالى كيف هدى عقول الخلق الى معرفة اقسام
الاغذية والادوية من المعادن والنبات والحيوان فانه اذا خاض في هذا الباب وجد بحرا لا ساحل
وقد حكى جالينوس انه لما صنف كتابه في منافع اعضا العين قال المخلط على الناس بذكر احكام الله
تعالى في تخليق العصبتين المجوفتين ملتقيتين على موضع واحد فرايت في النوم كان ملكا نزل
من السما وقال يا جالينوس ان الهك يقول لم بخلت على عبادي بذكر اثار حكمتي قال فانتبهت
وصنفت فيه كتابا وقال ايضا ان طحالي قد غلظ فعالجته بكل ما عرفت فلم ينفع فرايت
في الهيكل كان ملكا نزل من السما وامرني بفصد العرق الذي بين الخنصر والبنصر واكثر علاجات
الطب في اوايلها ينتهي الى امثال هذه التنبيهات والالهامات فاذا وقف الانسان على
امثال هذه المباحث عرف ان اقسام رحمة الله عباده خارجة عن الضبط والاحصاء
اما قوله مالك يوم الدين فاعلم ان الانسان كالمسافر في هذه الدنيا وسنوه
كالفراسخ وشهوره كالاميال وايامه كالخطوات ومقصده الوصول الى عالم الاخرة
لان هناك يحصل الفوز بالباقيات الصالحات فاذا شاهد في الطريق انواع هذه العجايب
في ملكوت الارض والسموات فابصر انه كيف يكون عجايب حال عالم الاخرة في الغبطة
والبهجة والسعادة اذا عرفت هذا فنقول قوله مالك يوم الدين اشارة الى مسايل

العدد والحشر والنشر وهي قسمان بعضها عقلية محضة وبعضها سمعية اما العقلية
المحضة فكقولنا هذا العالم يمكن تخريبه واعدامه ثم يمكن اعادته مرة اخرى وان
هذا الانسان بعد موته يمكن اعادته وهذا الباب لا يتم الا بالبحث عن حقيقة جوهر
النفس وكيفية احوالها وصفاتها وكيفية بقائها بعد البدن وكيفية سعادتها
وشقاوتها وبيان قدرة الله تعالى على اعادتها وهذه المباحث لا تتم الا بما تقرب
وكيفية تقرب من خمسمائة مسئلة من المباحث الدليلة العقلية واما السمعيات فهي على ثلاثة
اقسام احدها الاحوال التي توجد عند قيام القيامة وهي كيفية النفخ في الصور وموت
الخلايق وتخريب السموات والكواكب وموت الروحانيين والجسمانيين وثانيها
الاحوال التي توجد بعد قيام القيامة ونشرح احوال الموقف وهي كثيرة ويدخل
فيها وقوف كيفية الاحوال التي يشاهدونها وكيفية حضور الملئكة والانبيا عليهم السلام
وكيفية الحساب وكيفية وزن الاعمال وذهاب فريق الى الجنة وفريق الى السعير وكيفية
صفة اهل الجنة وصفة اهل النار ومن هذا الباب شرح احوال الجنة واهل النار
بعد وصولهم اليها وشرح الكلمات التي يذكرونها والاعمال التي يباشرونها ولعل مجموع
هذه المسايل العقلية النقلية يبلغ الالوف وهي باسرها داخلة تحت قوله مالك يوم الدين
واما قوله سبحانه اياك نعبد واياك نستعين فاعلم ان العبادة عبارة عن الاتيان بالفعل المأمور
به على سبيل التعظيم للامر فما لم يثبت بالدليل ان هذا العالم الها قادرا على مقدورات لا نهاية
لها عالما بالمعلومات لا نهاية لها غنيا عن كل الحاجات وانه امر عباده ببعض الاشيا ونهاهم
عن بعضها فانه يجب على الخلق طاعته والانقياد لتكاليفه فانه لا يمكن القيام بلوازم قوله
اياك نعبد ثم ان بعد الفراغ عن المقام المذكور لا بد من تفصيل اقسام تلك التكاليف وبيان
انواع تلك الاوامر والنواهي جميع ما صنف في الدنيا من كتب الفقه تدخل فيه ثم كما
يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسب هذه الشريعة فلذلك تدخل فيه تكاليف الله
تعالى بحسب الشرايع التي قد كان انزلها الله على الانبياء المتقدمين وايضا تدخل فيه
الشرايع التي كلف الله تعالى بحسب الشرايع بها ملائكة في السموات منذ خلق الملئكة
وامرهم بالاشتغال بالعبادات والطاعات وايضا فكتب الفقه مشتملة على شرح التكاليف
المتوجهة الى اعمال الجوارح اما اقسام التكاليف المتوجهة على اعمال القلوب فهي اكثر واعظم
واجل وهي التي يشتمل عليها كتب الاخلاق وكتب السياسات بحسب الملل المختلفة والامم المتباينة
فاذا اعتبر الانسان مجموع هذه المباحث علم انها باسرها داخلة تحت قوله اياك نعبد علم
حينئذ ان المسايل التي اشتملت هذه الاية عليها كالبحر المحيط الذي لا تصل العقول ٥
والافكار الا الى القليل منها اما قوله جل جلاله اهدنا الصراط المستقيم فاعلم انه عبارة
عن طلب الهداية ولتحصيل الهداية طريقان احدهما طلب المعرفة بالدليل والحجة والثاني
تصفية الباطن والرياضة اما طريق الاستدلال فكانها غير متناهية لانه
لا ذرة من ذرات العالم الاعلى والاسفل الا وتلك الذرة شاهدة بكمال الهه وبعز
عزته وجلال صمديته كما قيل وفي كل شي له اية تدل على انه واحد و
تقرير ان اجسام العالم متساوية في ماهية لانه الجسمية ومختلفة في الصفات
وهي الالوان والامكنة والاحوال ويستحيل ان يكون اختصاص كل جسم بصفة المعينة

لاجل الجسمية او لولم حصول الاستوا فوجب ان يكون ذلك لتخصيص وتدبير مدبر
وذلك المخصص ان كان جسما عاد البحث فيه وان لم يكن جسما فهو المطلوب الذي دل الوجود
ان يكون حيا عالما قادرا بل كان تاثيره بالعقل والطبع عاد الالزام في وجوب الاستوا
وان كان حيا عالما قادرا فهو المطلوب فاذا عرفت هذا فقد ظهر ان كل واحد من ذوات عالم
السموات والارضين شاهد مصادق ومخبر وناطق بوجود الاله القادر الحكيم
العليم وكان الشيخ الامام الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله يقول ان لله تعالى في كل جوهر
فرد انواعا غير متناهية من الدلايل الدالة على القدرة والحكمة والرحمة وذلك لان كل
جوهر فرد فانه يمكن وقوعه في احيا غير متناهية على البدل ويمكن ايضا اتصافه بصفات
غير متناهية على البدل وكل واحد في تلك الاحوال المقدرة فانه بتقدير الوقوع يدل على الافتقار
الى وجود الصانع الحكيم الرحيم فثبت بما ذكرنا ان هذا النوع من المباحث غير متناهية واما
تحصيل الهداية بطريق الرياضة والتصفية فذلك بحر لا ساحل له ولكل واحد من السايرين الى
الله تعالى منهج خاص ومشرب معين كما قال تعالى ولكل وجهة هو موليها ولا وقوف للعقول
على تلك الاسرار ولا خبر عند الافهام من مبادي مبادي تلك الانوار والعارفون المحققون
لخصوا فيها مباحث عميقة واسرار دقيقة قلما يترقى انتهاء افهام الاكثرين واما قوله تعالى
صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين فما اجل هذه المقامات واعظم مراتب هذه
الدرجات ومن وقف على ما ذكرنا من ابياتنا امكنه ان يطلع على مبادي هذه الحالات وقد ظهر
بالبيان الذي سبق ان هذه السورة مشتملة على مباحث لا نهاية لها واسرار لا غاية لها وان
قول من يقول ان هذه السورة مشتملة على عشرة الاف مسئلة كلام خرج مخرج ما يليق بافهام
السامعين **الفصل الثاني** في تقرير مشرع اخر يدل على انه يمكن استنباط المسايل الكثيرة
من الالفاظ القليلة ولنتكلم في قولنا اعوذ بالله فنقول قوله اعوذ نوع من انواع الفعل
المضارع والفعل المضارع نوع من انواع الفعل واما الباقي قوله بالله فهو باء الالصاق وهو نوع
من انواع حروف الجر وحروف الجر احد انواع الحرف واما قولنا الله فهو اسم معين اما من
اسما الاعلام او من الاسما المشتقة على اختلاف القولين فيه والاسم العلم والاسم المشتق كل واحد
منهما نوع من انواع مطلق الاسم وقد ثبت في العلوم العقلية ان معرفة النوع ممتنع حصولها
الا بعد معرفة الجنس لان الجنس جزء ماهية النوع والعلم بالبسيط متقدم على العلم بالمركب لا
محالة فقولنا اعوذ بالله لا يمكن تحصيل العلم به كما ينبغي الا بعد معرفة الاسم والفعل والحرف اولا
هذه المعرفة لا تحصل الا بذكر حدودها وخواصها ثم بعد الفراغ عنه لا بد من تقسيم الاسم الى الاسم العلم
والى الاسم المشتق والى الاسم الجنس وتعريف كل واحد من هذه الاقسام بحده ورسمه وخواصه ثم
بعد الفراغ منه يجب الكلام في ان لفظ الله اسم علم او اسم مشتق وبتقدير ان يكون مشتقا
فهو مشتق من ماذا ويذكر فيه الوجوه الكثيرة التي قيل في كل واحد منها وايضا يجب البحث
عن حقيقة الفعل المطلق ثم تذكر بعده اقسام الفعل ومن جملتها الفعل المضارع وتذكر
حده وخواصه واقسامه ثم نذكر بعده المباحث المتعلقة بقولنا اعوذ من التخصيص وايضا
يجب البحث عن حقيقة الحرف المطلق بحده ثم نذكر بعده حروف الجر وحده وخواصه واحكامه
ثم نذكر بعده باء الالصاق وحده وخواصه وعند الوقوف على تمام هذه المباحث يحصل الوقوف
على المباحث اللفظية المتعلقة بقوله اعوذ بالله ومن المعلوم ان المباحث التي اشرنا

التي تعاقد

التي تعاقدها كثيرة جدا ثم نقول المرتبة الرابعة من المراتب ان يقول الاسم والحرف
والفعل انواع ثلاثة داخلة تحت جنس الكلمة فيجب البحث ايضا عن ماهية الكلمة
وحدها وخواصها وايضا فهاهنا الفاظ اخرى شبيهة بالكلمة وهي الكلام والقول
واللفظ واللغة والعبارة فيجب البحث عن كل واحد منها ثم يجب البحث عن كونها من الالفاظ المترادفة
او من الالفاظ المتباينة وبتقدير ان تكون الفاظا متباينة فانه يجب ذكر تلك الفروق على التفصيل
والتحصيل ثم نقول والمرتبة الخامسة من البحث ان نقول لا شك ان هذه الكلمات انما تحصل
من الاصوات والحروف فعند ذلك يجب البحث عن حقيقة الصوت وعن اسباب وجوده ولا
شك ان حدوث الصوت في الحيوان اما ان كان بسبب خروج النفس من الصدر فعند هذا
يجب البحث عن حقيقة النفس وما الحكمة في كون الانسان متنفسا على سبيل الضرورة
وان هذا النفس يحصل بسبب ادخال النفس او بسبب اخراجه وعند هذا يحتاج هذا الباحث
الى معرفة احوال القلب والرية ومعرفة الحجاب الذي هو المبدا الاول لحركة الصوت ومعرفة
ساير العضلات المحركة للبطن والحنجرة واللسان والشفتين واما الحرف فيجب البحث انه هل
هو نفس الصوت او هيئة موجودة في الصوت مغايرة له وايضا لا شك ان هذه الحروف
انما تتولد عند تقطع الصوت في مجالس مخصوصة في الحلق واللسان والاسنان والشفتين
فيجب البحث عن احوال تلك المجالس ويجب ايضا البحث عن احوال تلك العضلات التي باعتبارها
تتمكن الحيوانات من ادخال الانواع الكثيرة من الحركة في الوجود وهذه المباحث هي ان
الصوت والحرف كيفيات محسوسة بحاسة السمع واما الالوان والاضواء فهي كيفيات
محسوسة بحاسة البصر والطعوم كيفيات محسوسة بحاسة الذوق وكذا القول في ساير
الكيفيات المحسوسة فهل يصح ان يقول هذه الكيفيات انواع داخلة تحت جنس واحد وهي متباينة
تمام الماهية وانه لا مشاركة بينها الا في اللوازم الخارجية ثم نقول والمرتبة السابعة من البحث ان
الكيفيات المحسوسة نوع واحد من انواع جنس الكيف في المشهور فيجب البحث عن تعريف مقولة الكم ومقولة
النسبة فيجب البحث عن حقيقة العرض وعن اقسامه واحكامه ولوازمه ولواحقه ثم نقول والمرتبة
التاسعة ان العرض والجوهر يشتركان في الوجود وتحته الممكن والواجب فيجب البحث عن حقيقة الواجب
والممكن وكيفية وقوع لفظ الموجود على الواجب والممكن انه هل هو قول الجنس على انواعه او قول اللازم على
موصوفاتها وساير المباحث المتعلقة بهذا الباب ثم نقول والمرتبة العاشرة ان نقول لا شك ان المعلوم والمذكور
والمخبر عنه تدخل فيها الموجود والمعدوم فكيف يعقل حصول امر اعم من الوجود ومن الناس من يقول المنفي اعم
من المعلوم وايضا فهب انه اعم الاعتبارات هو المعلوم ولا شك ان المعلوم يقابله غير المعلوم لكن الشيء ما لم
يعلم حقيقته يمتنع الحكم عليه بكونه مقابلا لغيره فلما حكمنا على غير المعلوم بكونه مقابلا للمعلوم وجب ان
يكون غير المعلوم معلوما فحينئذ يكون المقابل للمعلوم هو المعلوم وذلك محال واعلم انه تعالى هذه المراتب
العشرة في كل ضرب من ضروب الموجودات فقد يحصل عليه مباحث لا نهاية لها ولا يحيط عقله باقل القليل منها فظهر
كيفيات استنباط العلوم الكثيرة من الفاظ القليلة **الفصل الثالث** في تقرير مشرع اخر ليصح ما ذكرنا من استنباط
العلوم الكثيرة من هذه السورة اعلم انا اذا ذكرنا مسئلة واحدة من هذا الكتاب ندل لنا على صحتها بوجوه
عشرة وكل واحد من تلك الوجوه والدلايل مسئلة بنفسها ثم اذا حكيناها فيها مثلا شبهات خمسة فكل واحد
منها ايضا مسئلة بنفسها ثم اذا اجبنا عن كل واحد منها بجوابين او بثلاثة فتلك الاجوبة الثلاثة ايضا مسايل
ثلاثة واذا قلنا مثلا ان الالقاب الواردة في كلام العرب جاءت على ستين وجها وفصلنا تلك الوجوه فهذا الكلام

في الحقيقة ستون مسئلة وذلك لان المسئلة لا معنى لها الا موضع السؤال والتقدير فلما كان كل واحد من هذه
كذلك كان كل واحد منها مسئلة على حدة واذا وقفت على هذه الدقيقة فنقول انا لو اعتبرنا المباحث المتعلقة
بالواجب والممكن والمباحث المتعلقة بالجوهر والعرض والمباحث المتعلقة بمباحث الكيفية وكيفية انقسامه الى الكيفية
المحسوسة وغير المحسوسة والمباحث المتعلقة بالصوت وكيفية حدوثه وكيفية المخارج المحدثة للاصوات
والحروف عظم المطلب واتسع الباب ولكنا نبتدى في هذا الكتاب بالمباحث المتعلقة بالكلمة والكلام والقول
واللفظ والعبارة ثم ننزل منها الى المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف ثم ننزل منها الى المباحث المتعلقة
بتقسيمات الاسماء والافعال والحروف حتى ننتهي الى الانواع الثلاثة الموجودة في قولنا اعوذ بالله
ونرجو من فضل العظيم ان يوفقنا للوصول الى هذا المطلوب الكريم **الكتاب الاول** في العلوم المستنبطة
من قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم واعلم ان العلوم المستنبطة من هذه الكلمة نوعان احدهما
المباحث المتعلقة باللغة والاعراب والثاني المباحث المتعلقة بعلم الاصول والفروع **القسم الاول** من هذا
الباب في المباحث الادبية المتعلقة بهذه الكلمة وفيه ابواب **الباب الاول** في المباحث المتعلقة بالكلمة
وما يجري مجراها وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان اكمل الطرق في تعريف مدلولات الالفاظ
هو طريقة الاشتقاق ثم ان الاشتقاق على نوعين الاشتقاق الاصغر والاشتقاق الاكبر اما
الاشتقاق الاصغر فمثل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل عن المصدر ومثل اشتقاق اسم
الفاعل واسم المفعول وغيرهما منه واما الاشتقاق الاكبر فهو ان الكلمة اذا كانت مركبة من
الحروف كانت قابلة للانقلابات لا محالة فنقول اقل مراتب هذا التركيب ان تكون الكلمة مركبة
من حرفين ومثل هذه الكلمة لا تقبل الا نوعين من التقليب كقولنا من وقلبه نم وبعد هذه
المرتبة ان تكون الكلمة مركبة من ثلاثة احرف كقولنا حمد وهذه الكلمة تقبل ستة انواع من التقليبات
وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الثلاثة ابتدا لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه
التقديرات الثلاثة فانه يمكن وقوع الحرفين على وجهين لكن ضرب الثلاثة في الاثنين ستة فهذه
التقليبات الواقعة في الكلمات الثلاثية يمكن وقوعها على ستة اوجه ثم بعد هذه المرتبة ان تكون
الكلمة رباعية كقولنا عقرب وثعلب وهي تقبل اربعة وعشرين نوعا من التقليبات وذلك لانه
يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الاربعة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات
الاربعة فانه يمكن وقوع الحروف الثلاثة الباقية على ستة انواع من التقليبات وضرب اربعة في ستة يفيد
اربعة وعشرين نوعا من التقليبات وبعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة خماسية وهي تقبل مائة وعشرين
نوعا من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتدا لتلك الكلمة وعلى كل
واحد من هذه التقديرات فانه يمكن وقوع الحروف الاربعة الباقية على اربعة وعشرين وجها على ما سبق
تقديره وضرب خمسة في اربعة وعشرين مائة وعشرون والضابط في الباب انك اذا عرفت التقاليب
الممكنة في العدد الاول ثم اردت ان تعرف عدد التقاليب الممكنة في العدد الذي فوقه فاضرب العدد الفوقاني في
العدد الحاصل من التقاليب الممكنة في العدد الفوقاني **المسئلة الثانية** اعلم ان اعتبار حال الاشتقاق الاصغر
سهل معتاد مألوف واما الاشتقاق الاكبر فرعايته صعبة وكانه لا يمكن رعايته الا في الكلمات الثلاثية
لان تقاليبها لا تزيد على الستة اما الرباعيات والخماسيات فانها كثيرة جدا واكثر تلك المركبات تكون مهملة
فلا يمكن رعاية هذا النوع من الاشتقاق فيها الا على سبيل الندرة وايضا الكلمات الثلاثية قلما يوجد فيها
ما يكون جميع تقاليبها الممكنة معتبرة بل يكون في الاكثر بعضها مستعملا وبعضها مهملا ومع ذلك فان
القدر الممكن منه هو الغاية القصوى من تحقيق الكلام في المباحث اللغوية **المسئلة الثالثة** في

تعيين الكلمة اعلم ان تركيب الكاف واللام والميم بحسب تقاليبها الستة يفيد القوة والشدة خمسة
منها معتبرة وواحد ضائع فالاول ك ل م فمنه الكلام لانه يقرع السمع ويؤثر فيه وايضا يؤثر
في الذهن بواسطة افادة المعنى ومنه الكلم للجرح ومنه شدة والكلام ما غلظ من الارض وذلك
لشدته الثاني ك م ل لان الكامل اقوى من الناقص والثالث ل ك م ومعنى الشدة من اللكم
ظاهر والرابع م ك ل ومنه بير مكول اذا قل ماؤها فاذا كان كذلك وكان ورودها مكروها
فيحصل نوع شدة عند ورودها والخامس م ل ك يقال ملكت العجين اذا انعمت عجنه فاشتد و
قوي ومنه ملك الانسان لانه نوع قدرة واملكت الجارية لان بعلها يقدر عليها **المسئلة
الرابعة** لفظ الكلمة قد يستعمل في اللفظة الواحدة وقد يراد بها الكلام الكثير الذي ارتبط
بعضه ببعض كتسميتهم القصيدة باسرها كلمة ومنه يقال كلمة الشهادة ويقال الكلمة الطيبة
صدقة ولما كان المجاز اولى من الاشتراك علمنا ان اطلاق لفظ الكلمة على المركب مجاز وذلك
لوجهين الاول ان المركب انما يتركب عن المفردات فاطلاق لفظ الكلمة على الكلام المركب يكون
اطلاقا لاسم الجزء على الكل والثاني ان الكلام الكثير اذا ارتبط بعضه ببعض حصلت له وحدة
فصارت شبيهة بالمفرد من ذلك الوجه والمشابهة سبب من اسباب حسن المجاز فاطلق لفظ
الكلمة على الكلام الطويل لهذا الشبه **المسئلة الخامسة** لفظ الكلمة جاء في القران لمفهومين
انه تعالى سمى عيسى كلمة الله اما لانه حدث بقوله كن او لانه حدث في زمان قليل كما تحدث الكلمة كذلك
الثاني انه تعالى سمى افعاله كلمات قال تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي والتثبت فيه الوجهان
المذكوران فيما تقدم **المسئلة السادسة** في القول هذا التركيب بحسب تقاليبه الستة
يدل على الحركة والخفة فالاول ق و ل ومنه القول لان ذلك امر سهل على اللسان الثاني ق ل و
ومنه القلو وهو حمار الوحش وذلك لخفته في الحركة ومنه قلوت البسر والسويق فهما مقلوان
لان الشيء اذا قلي جف وخف وكان اسرع الى الحركة ومنه المقلاء وهو الخشبة التي يلعب بها الصبيان الثالث
و ق ل يقال الوقل الوعل وذلك لحركته ويقال توقل في الجبل اذا صعد فيه والرابع و ل ق يقال ولق يلق
اذا اسرع وقرئ اذ تلقونه بالسنتكم اي تخفون وتسرعون والخامس ل و ق جاء في
الحديث لا اكل الطعام الا ما لوق لي اي اعملت اليد في تحريكه وتليينه حتى يصلح ومنه
اللوقة الزبدة وذلك لخفتها واسراع حركتها لانه ليس لها مسكة الجبن والمصل والسادس
ل ق و ومنه اللقوة وهي العقاب قيل لها ذلك لخفتها واسراع حركتها لانه ليس ومنه اللقوة
في الوجه لان الوجه اضطرب شكله وظهر خفة فيه وطيش واللقوة الناقة السريعة
اللقاح **المسئلة السابعة** قال ابن جني اللغة فعلة من لغوت اي تكلمت واصلها لغوة
ككرة وقلة فان لاماتها كلها واوات بدليل قولهم كروت بالكرة وقلوت بالقلة وقيل فيه
لغي يلغى اذا هذى ومنه قوله تعالى واذا مروا باللغو مروا كراما قلت ان ابن جني قد اعتبر
الاشتقاق الاكبر في الكلمة والقول ولم يعتبرها هنا وهو حاصل فيه فالاول ل غ و ومنه
اللغة ومنه ايضا الكلام اللغو والعمل اللغو الثاني ل و غ ويبحث عنه والثالث غ ل و ومنه
يقال لفلان غلو في كذا ومنه الغلوة والرابع غ و ل ومنه قوله تعالى لا فيها غول والخامس
و غ ل ومنه يقال فلان اوغل في كذا السادس و ل غ ومنه يقال ولغ الكلب في الاناء ويشبه ان
يكون القدر المشترك بين الكل هو الامعان في الشيء والخوض التام فيه **المسئلة الثامنة**
في اللفظ والقول اظن ان اطلاق اللفظ على هذه الاصوات والحروف على سبيل المجاز وذلك

لانها انما تحدث عند اخراج النفس من داخل الصدر الى الخارج فالانسان عند اخراج النفس
من داخل الصدر الى الخارج يحبسه في المحابس المعينة ثم يزيل ذلك الحبس فتتولد تلك الحروف
في آخر زمان حبس النفس واول زمان اطلاقه والحاصل ان اللفظ هو الرمي وهذا المعنى حاصل في
هذه الاصوات والحروف من وجهين الاول ان الانسان يرمي ذلك النفس من داخل الصدر الى الخارج
ويلفظه وذلك الاخراج واللفظ سبب لحدوث هذه الكلمات فاطلاق اسم اللفظ على هذه الكلمات
لهذا السبب والثاني ان تولد الحروف لما كان بسبب لفظ ذلك الهواء من الداخل الى الخارج صار ذلك
شبيها بما لو ان الانسان يلفظ تلك الحروف ويرميها من الداخل الى الخارج والمشابهة احد اسباب
المجاز المسئلة التاسعة العبارة لان الانسان تركيبها من ع ب ر وهي في تقاليبها الستة
تفيد العبور والانتقال فالاول ع ب ر ومنه العبارة لان الانسان لا يمكنه ان يتكلم بها الا
اذا انتقل من حرف الى حرف آخر وايضا فانه بسبب تلك العبارة ينقل المعنى من ذهن نفسه الى
ذهن السامع ومنه العبرة لان تلك الدمعة تنتقل من داخل العين الى الخارج ومنه العبور
لان الانسان ينتقل بواسطته من احد طرفي البحر الى الثاني ومنه المعبر لانه ينقل مما رآه في
النوم الى المعاني الغائبة الثاني ع ر ب ومنه سميت العرب بالعرب لكثرة انتقالاتهم بسبب
رحلة الشتاء والصيف ومنه فلان اعرب في كلامه لان اللفظ قبل الاعراب يكون مجهولا
فاذا دخله الاعراب انتقل الى المعرفة والبيان الثالث ب ر ع ومنه فلان برع في كذا
اذا تكامل وتزايد الرابع ب ع ر ومنه البعير لكونه منتقلا من الداخل الى الخارج الخامس
ر ع ب ومنه يقال للخوف رعب لان الانسان ينتقل عند حدوثه من حال الى اخرى والسادس
ر ب ع ومنه الربع لان الانسان ينتقلون فيها واليوم المسئلة العاشرة قال اكثر النحويين
الكلمة غير الكلام فالكلمة هي اللفظة المفردة والكلام هو الجملة المفيدة وقال اكثر الاصوليين
انه لا فرق بينهما وكل واحد منهما يتناول المفرد والمركب وابن جني وافق النحويين واستبعد
قول المتكلمين وما رايت في كلامه حجة قوية في الفرق سوى انه نقل عن سيبويه كلاما
مشعرا بان لفظ الكلام مختص بالجملة المفيدة وذكر كلمات اخرى الا انها في غاية الضعف
اما الاصوليون فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه الاول ان العقلاء اتفقوا على ان الكلام
ما يضاد الخرس والسكوت والتكلم بالكلمة الواحدة يضاد الخرس والسكوت فكان كلاما الثاني
ان اشتقاق الكلمة من الكلم وهو الجرح والتاثير ومعلوم ان من سمع كلمة واحدة فانه يفهم معناها
فهاهنا قد حصل معنى التاثير فوجب ان يكون كلاما الثالث يصح ان يقال ان فلانا تكلم بهذه
الكلمة الواحدة ويصح ايضا ان يقال انه ما تكلم الا بهذه الكلمة الواحدة وكل ذلك يدل على الكلمة
الواحدة كلام والا ما صح ان يقال تكلم بالكلمة الواحدة الرابع انه يصح ان يقال تكلم فلان
بكلام غير تام وذلك يدل على ان حصول الافادة التامة غير معتبرة في اسم الكلام
المسئلة الحادية عشر تفرع على الاختلاف المذكور مسئلة فقهية وهي اول مسائل
الجامع الكبير لمحمد بن الحسن وهي ان الرجل اذا قال لامراته التي لم يدخل بها ان كلمتك فانت
طالق ثلاث مرات قالوا ان ذكر هذا الكلام في المرة الثانية طلقت طلقة واحدة وهل
تنعقد هذه الثانية قال ابو حنيفة وصاحباه تنعقد وقال زفر لا تنعقد وحجة زفر انه لما قال
في المرة الثانية ان كلمتك فعند هذا القدر من الكلام حصل الشرط لان اسم الكلام اسم
لكل ما افاد شيئا سواء افاد فائدة تامة او لم يكن كذلك واذا حصل الشرط نزل الجزاء وطلقت

عند قوله ان كلمتك ثم وقع تمام قوله انت طالق خارج ملك النكاح وغير مضاف اليه
فوجب ان لا ينعقد وحجة ابو حنيفة ان الشرط هو قوله ان كلمتك والكلام اسم للجملة التامة
فلم يقع الطلاق الا عند تمام قوله ان كلمتك فانت طالق وحاصل الكلام ان قلنا اسم الكلام
يتناول الكلمة الواحدة كان القول قول زفر وان قلنا انه لا يتناول الا الجملة فالقول قول ابي حنيفة
ومما يقوي قول زفر انه لو قال في المرة الثانية ان كلمتك وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله
فانت طالق طلقت ولولا ان هذا القدر كلام والا لما طلقت ومما يقوي قول ابي حنيفة
انه لو قال كلما كلمتك فانت طالق ثم ذكر هذه الكلمة في المرة الثانية فكلمته كلما يوجب التكرار
فلو كان التكلم بالكلمة الواحدة كلاما لوجب ان يقع عليه الطلقات الثلاث عند قوله في المرة
الثانية كلما كلمتك فانت طالق لان هذا المجموع مشتمل على ذكر الكلمات الكثيرة وكل
واحد منها يوجب وقوع الطلاق واقول لعل زفر يلتزم ذلك المسئلة الثانية
عشر الخلاف المذكور بين ابي حنيفه وبين زفر ان يكون مخصوصا بما اذا قال ان كلمتك
اما لو قال ان تكلمت بكلمة فانت طالق ان نطقت او قال ان تلفظت بلفظة او قال ان قلت
قولا فانت طالق وجب ان يكون الحق في جميع هذه المسائل قول زفر قولا واحدا المسئلة الثالثة عشر
لفظ الكلمة والكلام يتناول المهمل ام لا منهم من قال يتناوله لانه يصح ان يقال الكلام منه مهمل
ومنه مستعمل ولانه يصح ان يقال تكلم بكلام غير مفهوم ولان المهمل يؤثر في السمع فيكون معنى التاثير
والكلم حاصلا فيه ومنهم من قال الكلمة والكلام مختصان بالمفيد اذ لو لم يعتبر هذا القيد لزم تجويز
تسمية اصوات الطيور بالكلمة والكلام المسئلة الرابعة عشر اذا حصلت اصوات مركبة تركيبا
يدل على المعاني الا ان ذلك التركيب كان تركيبا طبيعيا لا وضعيا فهل يسمى مثل تلك الاصوات كلمة و
كلاما مثل ان الانسان عند الراحة والوجع قد يقول آح وعند السعال يقول اح اح فهذه الاصوات
حروف مركبة ومؤلفة وهي دالة على معان مخصوصة لكن دلالتها على مدلولاتها بالطبع لا بالوضع
فهل يسمى امثالها كلمات وكذلك صوت القطا يشبه كانه يقول قطا وصوت اللقلق يشبه كانه يقول
لق لق فامثال هذه الاحوال هل تسمى كلمات اختلفوا فيه وما رايت الحجة والبرهان على سماع هذه الالفاظ
المسئلة الخامسة عشر قال ابن جني لفظ القول يقع على الكلام التام وعلى الكلمة الواحدة على
سبيل الحقيقة اما لفظ الكلام فمختص بالجملة التامة ولفظ الكلمة مختص بالمفرد وحاصل كلامه
في الفرق بين البابين ان تركيب القول يدل على الخفة والسهولة فوجب ان يتناول الكلمة الواحدة
اما تركيب الكلام فيفيد التاثير وذلك لا يحصل الا من الجملة التامة الا ان هذا يشكل بلفظ
الكلمة ومما يقوي ذلك قول الشاعر
قلت لها قفي فقالت قاف
سمي نطقها بمجرد القاف قولا
المسئلة السادسة عشر وقال ايضا ان لفظ القول يصح جعله مجازا عن الاعتقادات والآراء
كقولك فلان يقول بقول ابي حنيفة ويذهب الى قول مالك اي يعتقد ما كانا يريانه ويقولان
به الا ترى انك لو سالت رجلا عن صحة رؤية الله تعالى فقال لا تجوز رؤيته فتقول هذا قول
المعتزلة ولا تقول هذا كلام المعتزلة الا على سبيل التعسف وذكر ان السبب في حسن هذا
المجاز ان الاعتقاد لا يفهم الا بغيره فلما حصلت المشابهة من هذا الوجه لا جرم جعل سبب
جعله مجازا عنه المسئلة السابعة عشر قال قد يستعمل في غير النطق قال ابو النجم
قالت له الطير تقدم راشدا — انك لا ترجع الا حامدا
وقال آخر
وقالت له العينان سمعا وطاعة — وحدرتا كالدر لما يثقب
وقال امتلأ الحوض فقال قطني

بقال في المثل قال الحائط للوتد لم تشقني قال سل من يدقني فان الرى ورى باحلاى ورأى
ومنه قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله ثم قال لها وللارض
ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين المسئلة الثامنة عشر الذين ينكرون كلام النفس
اتفقوا على ان الكلام والقول اسم لهذه الالفاظ والكلمات اما مثبتوا كلام النفس فقد
اتفقوا على ان ذلك المعنى النفساني يسمى بالكلام وبالقول واحتجوا عليه بالقران والاثر والشعر
اما القران فقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون وما ظاهر انهم ما كانوا
كاذبين في اللفظ لانهم اخبروا ان محمدا رسول وكانوا صادقين فوجب ان
يقال انهم كانوا كاذبين في كلام اخر سوى اللفظ وما هو الا كلام النفس ولقائل
يقول لا نسلم انهم ما كانوا كاذبين في القول اللساني قوله اخبروا ان محمد
رسول الله قلنا لا نسلم بل اخبروا كونهم شاهدين بان محمدا رسول الله لانهم
قالوا نشهد انك لرسول الله والشهادة لا تحصل الا مع العلم وهم ما كانوا عالمين
به فثبت بانهم كانوا كاذبين فيما اخبروا عنه بالقول اللساني واما الاثر فما نقل
ان عمر قال يوم السقيفة كنت قد زورت في نفسي كلاما فسبقني اليه ابو بكر واما الشعر
فقول الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا واما
الذين انكروا كون المعنى القائم بالنفس يسمى بالكلام فقد احتجوا عليه بان من لم ينطق
ولم يلفظ بالحروف يقال انه لم يتكلم وايضا الحنث والبر يتعلق بهذه الالفاظ ومن اصحابنا
من قال اسم القول والكلام مشترك بين المعنى النفساني وبين اللفظ اللساني المسئلة
التاسعة عشر هذه الكلمات والعبارات قد تسمى كلها احاديث والمعاني فانه تسمى
بحديث مثلا والسبب في هذه التسمية ان هذه الكلمات اما تتركب من الحروف المتعاقبة
المتوالية وكل واحد من تلك الحروف يحدث عقيب صاحبه فلهذا السبب سميت بالحديث
ويمكن ايضا ان يكون السبب في هذه التسمية ان سماعها يحدث في القلوب العلوم والمعاني
المسئلة العشرون ههنا الفاظ كثيرة فاحدها الكلمة وثانيها الكلام وثالثها القول
ورابعها اللفظ وخامسها العبارة وسادسها الحديث وقد شرحناها باسرها وسابعها النطق ويجب
البحث عن كيفية اشتقاقه وانه هل هو مترادف لبعض تلك الالفاظ المذكورة او مباين لها
وبتقدير حصول المباينة فما الفرق المسئلة الحادية والعشرون في حد الكلمة قال
الزمخشري في اول المفصل الكلمة هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع وهذا التعريف
ليس بجيد لان صيغة الماضي كلمة مع انها لا تدل على معنى مفرد لانها دالة على اقتران حدث
بزمان وكذا القول في اسماء الافعال كقولنا صه ومه وبسبب الغلط انه كان يجب عليه جعل
المفردة للفظ فغلط وجعلها صفة للمعنى المسئلة الثانية والعشرون اللفظ اما ان
يكون مهملا وهو معلوم او مستعملا وهو على ثلاثة اقسام احدها ان لا يدل شيء من اجزائه
على شيء من المعاني البتة وهذا هو اللفظ المفرد كقولنا فرس وجمل وثانيها ان لا يدل شيء من اجزائه على
شيء اصلا حين هو جزؤه اما باعتبار اخر فانه يحصل لاجزائه دلالة على المعاني كقولنا عبد الله
فانا اذا اعتبرنا هذا المجموع اسم علم لم يحصل لشيء من اجزائه دلالة على شيء اصلا اما اذا
جعلناه مضافا ومضافا اليه فانه يحصل لكل واحد من جزويه دلالة على مدلول اخر
على جميع الاعتبارات وهو كقولنا العالم حادث والسماء كرة وزيد منطلق وهذا يسمى

فالمولف المسئلة الثالثة والعشرون المسموع المفيد ينقسم الى اربعة اقسام
لانه اما ان يكون اللفظ مولفا والمعنى مولفا وهو كقولنا الانسان حيوان وغلام زيد
واما ان يكون المسموع مفردا والمعنى مفردا وهو كقولنا الوحدة والنقطة بل قولنا الله جل
سبحانه واما ان يكون اللفظ مفردا والمعنى مولفا وهو كقولنا انسان فان اللفظ مفرد
والمعنى ماهية مركبة من امور كثيرة واما ان يكون اللفظ مركبا والمعنى مفردا وهو محال
المسئلة الرابعة والعشرون الكلمة هي اللفظة المفردة الدالة بالاصطلاح على
معنى وهذا التعريف مركب من قيود اربعة فالقيد الاول كونه لفظا والثاني كونه مفردا وقد
عرفتهما والثالث كونه دالا وهو احتراز عن المهملات والرابع كونه دالا بالاصطلاح
وسنقيم الدلالة على ان دلالات الالفاظ وضعية لا ذاتية المسئلة الخامسة
والعشرون قيل الكلمة صوت مفرد دال على معنى بالتواضع قال ابو علي بن سينا في
كتاب الاوسط وهذا غير جائز لان الصوت مادة واللفظ جنس وذكر الجنس اولى من
ذكر المادة وله كلمات دقيقة في الفرق بين المادة والجنس ومع دقتها فهي ضعيفة قد
بينا وجه ضعفها في العقليات واقول السبب عندي فيه انه لا يجوز ذكر الصوت لان
الصوت ينقسم الى الحادث من غيره والى غيره والصوت الحادث من الحلق ينقسم
الى ما يكون حدوثه مخصوصا باحوال مخصوصة مثل هذه الحروف والى ما لا يكون كذلك
مثل الاصوات الحادثة عند الاوجاع والراحات والسعال وغيرها فالصوت جنس بعيد
واللفظ جنس قريب واراد الجنس القريب اولى من الجنس البعيد المسئلة السادسة
والعشرون قالت المعتزلة الشرط في كون الكلمة مفيدة ان تكون مركبة من جزءين
فصاعدا فنقضوه بقولهم ق وع واجيب عنه بانه مركب في التقدير بان الاصل ان
يقال عي وفي اصل بدليل ان عند التثنية ان يقال عيا وفيا واجيب عن هذا الجواب بان
ذلك مقدر اما الواقع بحرف واحد وايضا فنقضوه بلام التعريف وبنون التنوين
وبلام الاضافة فانها باسرها حروف مفيدة والحروف نوع داخل تحت جنس الكلمة ومتى صدق
النوع فقد صدق الجنس فهذه الحروف كلمة مع انها غير مركبة المسئلة السابعة والعشرون
الاولى ان يقال كل منطوق به افاد شيئا بالوضع فهو كلمة وعلى هذا التقدير تدخل فيه
المفرد والمركب وقولنا منطوق به يقع الاحتراز عن الخط والاشارة المسئلة
الثامنة والعشرون دلالة الالفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية
خلافا لعباد لنا انها تتغير باختلاف الازمنة والامكنة والذاتيات لا تكون كذلك حجة عباد
لو لم يحصل مناسبات مخصوصة بين الالفاظ المعينة والمعاني المعينة والا لزم ان يكون
تخصيص كل واحد منها بمعناه ترجيحا من غير مرجح وهو محال وجوابنا انه ينتقض باختصاص حدوث
العالم بوقت معين ما قبله وما بعده الا لمرجح وبتخصيص كل انسان باسم علم
لمعين المسئلة التاسعة والعشرون وقد يتفق في بعض الالفاظ كونه مناسبا
لمعناه مثل تسميتهم بهذا الاسم لان هذا اللفظ صورته وكذلك القول في التعلق وايضا
وضعوا لفظ الخضم لاكل الرطب نحو البطيخ ولفظ القضم لاكل اليابس نحو قضمت الدابة
شعيرها لان حرف الخاء يشبه صوت اكل الشيء الرطب والقاف يشبه صوت اكل الشيء اليابس
ولهذا الباب امثلة كثيرة ذكرها ابن جني في الخصائص المسئلة الثلاثون لا يمكننا القطع

ان دلالة الالفاظ توقيفية ومنهم من قطع به واحتج فيه بالعقل والنقل اما العقل فهو
ان وضع الالفاظ المخصوصة للمعاني المخصوصة لا يمكن الا بالقول فلو كان ذلك القول
بوضع اخر من جانبهم لزم ان يكون كل وضع مسبوقا بوضع اخر لا الى نهاية وهو محال فوجب
الانتهاء الى ما حصل بتوقيف الله تعالى واما النقل فقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها واجيب عن
الاول بانه لم لا يجوز ان يكون وضع الالفاظ للمعاني يحصل بالاشارة وعن الثاني لم لا يجوز
ان يكون المراد من التعليم من الالهام وايضا لعل هذه اللغات وضعها اقوام كانوا قبل ادم
عليه السلام المسئلة الحادية والثلاثون لا يمكن القطع بانها حاصلة بالاصطلاح
خلافا للمعتزلة واحتجوا بان العلم بالصفة اذا كان ضروريا كان العلم بالموصوف ضروريا
وذلك يقدح في صحة التكليف واجيب عنه بانه لم لا يجوز ان يقال انه تعالى يخلق علما
ضروريا في القلب بان واضعا وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من غير ان يخلق العلم بان ذلك
الواضع هو الله تعالى وعلى التقديرين فلا اشكال المسئلة الثانية والثلاثون لما
ضعفت هذه الدلايل جوزنا ان يكون كل اللغات توقيفية وان يكون كلها اصطلاحية و
ان يكون بعضها توقيفيا وبعضها اصطلاحيا المسئلة الثالثة والثلاثون اللفظ المفرد
لا يفيد البتة مسماه لان العلم بان اللفظ موضوع لهذا المعنى علم بنسبة مخصوصة بين امرين
مسبوق بالعلم بكل واحد منهما فلو كان العلم بذلك المعنى مستفادا من ذلك اللفظ لزم الدور
وهو محال واجيب عنه بانه يحصل اذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ المعين والمعنى المعين
فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال الى المعنى وحينئذ يندفع الدور المسئلة الرابعة
والثلاثون الاشكال المذكور في المفرد غير حاصل في المركب لان افادة الالفاظ المفردة
لمعانيها افادة وضعية اما التركيبات فعقلية فلا جرم عند سماع تلك المفردات يعتبر
العقل تركيباتها ثم يتوصل بتلك التركيبات العقلية الى العلم بتلك المركبات فظهر الفرق
المسئلة الخامسة والثلاثون الالفاظ دالة على ما في الاذهان لا على ما في الاعيان
ولهذا السبب يقال الالفاظ تدل على المعاني لان المعاني التي عناها العاني امور ذهنية
والدليل على ما ذكرناه وجهان الاول انا اذا راينا شيئا من البعيد وظنناه صخرة قلنا انه صخرة
فلما قربنا منه وشاهدنا حركته وظنناه طيرا قلنا انه طير فاذا ازداد القرب علمنا انه انسان
فقلنا انه انسان فاختلاف الاسماء عند اختلاف التصورات الذهنية كان هذان قولان
دالان على حصول هذين الحكمين من هذين الانسانين وذلك لا تناقض فيه
المسئلة السادسة والثلاثون لا يمكن ان يكون جميع الماهيات مسماة بالالفاظ
لان الماهيات غير متناهية وما لا نهاية له لا يكون مشعورا به على التفصيل وما لا يكون
مشعورا على التفصيل امتنع وضع الاسم بازائه المسئلة السابعة والثلاثون كل
معنى كانت الحاجة الى التعبير عنه اتم كان وضع اللفظ بازائه اولى مثل جميع الا
الاوامر والنواهي والعموم والخصوص والدليل عليه ان الحاجة الى المعبر عنه ماسة
فيكون الداعي الى ذلك الوضع اولى والمانع زايل واذا كان الداعي قويا والمانع زايلا كان
الفعل واجب الحصول المسئلة الثامنة والثلاثون المعنى الذي يكون نفسا عند الجمهور
يمتنع كونه يسمى باللفظ المشهور مثاله لفظة الحركة لفظة مشهورة وكون الجسم منتقلا
من جانب الى جانب امر معلوم لكل واحد اما الذي يقول له بعض المتكلمين وهو المعنى الذي

يوجب الانتقال فهو امر خفي لا يتصوره الا الخواص من الناس واذا كان كذلك وجب ان
يقال الحركة اسم لنفس هذا الانتقال لا للمعنى الذي يوجب الانتقال وكذلك يجب
ان يكون العلم نفسا لنفس العالمية والقدرة والقدرة اسما للقادرية لا للمعنى الموجب
للعالمية والقادرية المسئلة التاسعة والثلاثون المعنى اسم للصورة الذهنية
لا للموجودات الخارجية لان المعنى عبارة عن الشيء الذي عناه العاني وقصده القاصد
وذلك بالذات هو الامور الذهنية وبالعرض الاشياء الخارجية فاذا قيل ان القايل اراد بهذا
اللفظ هذا المعنى فالمراد انه قصد بذكر ذلك اللفظ تعريف ذلك الامر المتصور المسئلة
الاربعون قد يقال في بعض المعاني انه لا يمكن تعريفها بالالفاظ مثلا انا ندرك بالضرورة تفرقة
بين الحلاوة المدركة من الطبرزد فيقال انه لا سبيل الى تعريف هذه التفرقة بحسب اللفظ
وايضا ربما اتفق حصول الحال في نفس بعض الناس ولا يمكنه تعريف تلك الحالة بحسب
التعريفات اللفظية اذا عرفت هذا فنقول اما القسم الاول فالسبب فيه ان لله شانا حلاوة
النبات وحلاوة الطبرزد فلما لم يوضع لذلك التفرقة لفظة مخصوصة لا جرم لا يمكن تعريفها
باللفظ ولو انهم وضعوا لها لفظة لكان يمكن تعريفها باللفظ على ذلك التقرير واما القسم
الثاني وهو ان الانسان اذا ادرك من نفسه حالة مخصوصة وساير الناس ما ادركوا تلك
الحالة المخصوصة استحال على هذا المدرك وضع لفظ المعرفة لان السامع ما لم يعرف
المسمى اولا لم يمكنه ان يفهم كون هذا اللفظ موضوعا له فلما لم يحصل تلك المعاني عند
السامعين امتنع منهم ان يتصوروا كون هذه الالفاظ موضوعة لها فلا جرم
امتنع تعريفها اما لو فرضنا ان جماعة تصوروا تلك المعاني ثم وضعوا لها الفاظا
مخصوصة فعلى هذا التقدير كان يمكن تعريف تلك الاحوال بالبيانات اللفظية
فهكذا يجب ان يتصور معنى قول من يقال ان كثيرا من المعاني لا يمكن تعريفها بالالفاظ المسئلة الحادية
والاربعون الحكمة من وضع الالفاظ للمعاني هو ان الانسان خلق بحيث لا يستقل بتحصيل
جميع مهماته فاحتاج الى ان يعرف غيره ما في ضميره ليمكنه التوسل به الى الاستعانة بالغير و
لا بد لذلك التعريف من طريق والطرق كثيرة مثل الكتابة والاشارة والتصفيق باليد
والحركة بسائر الاعضاء الا ان اسهلها واحسنها هو تعريف ما في القلوب والضماير بهذه الالفاظ
ويدل عليه وجوه احدها ان النفس عند الاخراج سبب لحدوث الصوت والاصوات عند تقطعها
اسباب لحدوث الحروف المختلفة وهذه المعاني تحصل من غير كلفة ومؤنة بخلاف الكتابة والاشارة
وغيرهما والثاني ان هذه الاصوات كما توجد تفنى عقيبه في الحال فعند الاحتياج اليه تحصل
وعند زوال الحاجة تفنى وتنقضي والثالث ان الاصوات بحسب التقطيعات الكثيرة في مخارج
الحروف يتولد منها الحروف الكثيرة وتلك الحروف الكثيرة بحسب تركيباتها الكثيرة يتولد
منها كلمات تكاد ان تصير غير متناهية فاذا جعلنا لكل واحد من المعاني واحدا من تلك الكلمات تعرف
الالفاظ على المعاني من غير التباس واشتباه ومثل هذا لا يوجد في الاشارة والتصفيق فلهذه
الاسباب الثلاثة قضت العقول السليمة بان احسن التعريفات لما في القلوب هو الالفاظ المسئلة
الثانية والاربعون كمال الانسان ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل وجوهر النفس
في اصل الخلقة عارية عن هذين الكمالين ولا يمكنها اكتساب هذه الكمالات الا بواسطة هذا
البدن وصار يتعلق بهذا البدن مطلوبا لهذه الحكمة ثم ان مصالح هذا البدن ما كانت تتم الا

كان القلب ينبوعا للحرارة الغريزية ولما كانت هذه الحرارة قوية احتاجت الى الترويح
لاجل التعديل فادبر الخالق الرحيم الحكيم هذه المقصود بان جعل القلب قوة انبساط بها
يحدث الهوا البارد من خارج البدن الى نفسه ثم اذا بقي ذلك الهوا في القلب لحظة سخن واحتد
وقويت حرارته فاحتاج القلب الى دفعه مرة اخرى وذلك هو الانقباض فان القلب اذا
انقبض انعصر ما فيه من الهوا وخرج الى الخارج فهذا هو الحكمة في جعل الحيوان متنفسا والمقصود الاول
هو تكميل جوهر النفس بالعلم والعمل ثم تخليق البدن في المرتبة الثانية من المطلوبية ثم وقع تخليق القلب
وجعله منبعا للحرارة الغريزية في المرتبة الثالثة ووقع اقدار القلب على الانبساط الموجب لاخراج
الهوا الطيب من الخارج لاجل الترويح في المرتبة الرابعة ووقع اقدار القلب على الانقباض الموجب
لخروج ذلك الهوا المحترق في المرتبة الخامسة ووقع صرف ذلك الهوا الخارج عند انقباض القلب
الى مادة الصوت في المرتبة السادسة ثم ان المقدر الحكيم والمدبر الرحيم جعل هذا الامر الحاصل
على سبيل العرض الواقع في المرتبة السابعة مادة للصوت وخلق مخارج ومقاطع للصوت في الحلق
واللسان والاسنان والشفتين وحينئذ يحدث بذلك السبب هذه الحروف المختلفة ويحدث
من تركيبها الكلمات التي لا نهاية لها ثم اودع في هذا النطق والكلام حكما عالية واسرارا باهرة
عجزت عقول الاولين والاخرين عن الاحاطة بقطرة من بحرها وشعلة من شمسها فسبحان
الخالق المدبر بالحكمة الباهرة والقدرة الغير المتناهية المسئلة الثالثة والاربعون
ظهر بما قلنا انه لا معنى الكلام اللساني الا اصطلاح الناس على جعل هذه الاصوات المقطعة والحروف
المركبة معرفات لما في الضماير ولو قدرنا انهم كانوا قد تواضعوا على جعل اشياء غيرها معرفات لما في
الضماير لكانت تلك الاشيا كلاما ايضا واذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل العلم
والقدرة والارادة بل امرا وضعيا اصطلاحيا والتحقيق في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل
مخصوص يفعله الحي القادر لاجل ان يعرف غيره ما في ضميره من الاعتقادات والارادات وعند هذا
يظهر ان المراد من كون الانسان متكلما بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص
فاما الكلام الذي هو صفة قائمة بالنفس فهي صفة حقيقية كالعلوم والقدرة والارادات
المسئلة الرابعة والاربعون لما ثبت ان الالفاظ دلائل على ان ما في الضماير والقلوب والمدلول
عليه بهذه الالفاظ هو الارادات والاعتقادات او نوع اخر قالت المعتزلة صيغة افعل لفظة موضوعة
لارادة الفعل وصيغة الخبر لفظة موضوعة لتعريف ان ذلك القائل معتقد ان الامر الفلاني كذا
وكذا وقال اصحابنا الطلب النفساني امر مغاير للارادة والحكم الذهني امر مغاير للاعتقاد
اما بيان ان الطلب النفساني مغاير للارادة فالدليل عليه انه تعالى امر الكافر بالايمان وهذا متفق عليه
ولم يرد منه الايمان ويدل عليه وجهان الاول قدرة الكافر ان كانت موجبة للكفر كان خالق
تلك القدرة مريدا للكفر لان مريد العلة مريد للمعلول وان كانت صالحة للكفر والايمان امتنع
رجحان احدهما على الاخر الا لمرجح وذلك المرجح ان كان من العبد عاد التقسيم الاول فيه وان كان من الله
فحينئذ يكون مجموع القدرة مع الداعية موجبا للكفر ومريد العلة مريد للمعلول فثبت انه تعالى مريد
الكفر من الكافر والثاني انه تعالى عالم بان الكافر يكفر وحصول هذا العلم ضد لحصول الايمان والجمع
بين الضدين محال والعالم بكون الشي ممتنع الوقوع لا يكون مريدا له فثبت انه تعالى امر الكافر بالايمان
وثبت انه لا يريد منه الايمان فوجب ان يكون امر الله تعالى بفعل ما شيا اخر سوى الارادة وذلك
هو المطلوب واما بيان ان الحكم الذهني مغاير للاعتقاد والعلم فالدليل عليه ان القائل اذا قال

العالم قديم فمدلول هذا اللفظ هو حكم هذا القائل بقدم العالم ثم قد يقول القائل بلسانه هذا مع
انه يعتقد ان العالم ليس بقديم فعلمنا ان الحكم الذهني حاصل والاعتقاد غير حاصل فالحكم الذهني
مغاير للاعتقاد المسئلة الخامسة والاربعون مدلولات اللفظ قد تكون اشيا مغايرة
للالفاظ كلفظ السما والارض وقد تكون مدلولاتها الفاظا كقولنا اسم وفعل وحرف وعام
وخاص ومجمل ومفسر فان هذه الالفاظ اسما ومسمياتها ايضا الفاظ المسئلة السادسة والاربعون
طريق معرفة اللغات اما العقل وحده وهو محال واما النقل المتواتر والاحاد وهو صحيح واما ما
يتركب عليهما كما اذا قيل ثبت جوازا وحال الاستثنا على صيغة من ثبت بالنقل ان حكم
الاستثنا اخراج ما لولاه لدخل فيه فيلزم من مجموعهما حكم العقل بكون تلك الصيغة موضوعة
للعموم وعلى هذا الطريق تعويل الاكثرين في اثبات اكثر اللغات وهو ضعيف لان هذا
الاستدلال انما يصح لو قلنا ان واضع تلك المقدمتين وجب ان يكون معترفا بهذه اللازمة
والالزم التناقض لكن الواضع للغات لو ثبت انه هو الله وجب تنزيهه عن المناقضة
اما لو كان هو الناس لم يجب ذلك ولما كان هذا الاصل مشكوكا كان ذلك الدليل مثله
المسئلة السابعة والاربعون اللغات المنقولة الينا بعضها منقول بالتواتر وبعضها
بالاحاد وطعن بعضهم في كونها متواترة فقال اشهر الالفاظ هو قولنا الله وقد اختلفوا فقيل
انها ليست عربية بل هي عبرية وقيل انها اسم علم وقيل انها من الاسما المشتقة وذكروا في اشتقاقها
وجوها عشرة وبقي الامر في هذه الاختلافات شديدا وكذا صنع الاوامر والنواهي والعموم
والخصوص مع انها اشد الالفاظ شهرة واذا كان الحال كذلك في الاظهر الاقوى فما
ظنك بالاضعف والحق ان ورود هذه الالفاظ في اصول هذه الموارد معلوم بالتواتر
اما نتاجها واعتباراتها فهي التي اختلفوا فيها وذلك لا يقدح في حصول التواتر في الاصل
المسئلة الثامنة والاربعون منهم من سلم حصول التواتر لان هذه الالفاظ في
ان صحت هذا الوقت الا انه زعم ان حال الادوار الماضية غير معلوم فلعل النقل ينتهي في
بعض الادوار الماضية الى الاحاد وليس لقائل ان يقول لو وقع ذلك لاشتهر ولبلغ الى
حد التواتر لان هذه المقدمة ان صحت فانما تصح في الوقايع العظيمة اما التصرفات في
الالفاظ فهي وقايع حقيرة والحق ان العلم الضروري حاصل بان لفظ السما والارض
والجدار والدار كان حالها وحال اشباهها في الازمنة الماضية كانها في هذا الزمان
المسئلة التاسعة والاربعون منهم من سلم حصول التواتر لا انا اكثر اللغات منقول
بالاحاد ورواية الواحد انما يفيد الظن عند اعتبار احوال الرواة وتصفح احوالهم بالجرح
والتعديل ثم ان الناس شرطوا هذه الشرائط في رواة الاحاديث ولم يعتبروها في
رواة اللغات مع ان اللغات تجري مجرى الاصول للاحاديث ومما يؤكد هذا السؤال
ان الادبا طعن بعضهم في البعض بالجهل تارة وبالتفسيق اخرى والعداوة الحاصلة
من الكوفيين والبصريين مشهورة ونسبة اكثر المحدثين من اكابر الادبا الى ما لا ينبغي
مشهورة واذا كان كذلك صارت رواياتهم غير مقبولة وبهذا الطريق
سقط اكثر الروايات عن درجات القبول والحق ان اكثر اللغات قريب من التواتر وبهذا
الطريق سقط هذا الطعن المسئلة الخمسون دلالة الالفاظ على معانيها ظنية لانها
موقوفة على نقل اللغات ونقل الاعرابات والتصريفات مع ان اول احوال تلك الناقلين

انهم كانوا احاد او رواية الاحاد لا تفيد الا الظن وايضا فتلك الدلالة موقوفة على
عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم النقل وعدم الاضمار وعدم التخصيص وعدم المعارض
العقلي فان بتقدير حصوله يجب صرف اللفظ الى المجاز ولا شك ان اعتقاد هذه المقدمات ظن محض
والموقوف على الظن اولى ان يكون ظنا والله اعلم **الباب الثاني في المباحث المستنبطة**
من الصوت والحرف واحكامهما ومنه مسايل **المسئلة الاولى** ذكر ابن سينا في تعريف الصوت
انه كيفية تحدث من تموج الهوا المنضغط بين قارع ومقروع واقول ان ماهية الصوت
مدركة بحس السمع وليس في الوجود شي اظهر من المحسوس حتى تعرف المحسوس به بل هذا الذي
ذكره ان كان ولا بد فهو اشارة الى سبب حدوثه لا الى تعريف ماهيته **المسئلة الثانية**
ادعى النظام المتكلم كان يزعم ان الصوت جسم وابطلوه بوجوه منها ان الاجسام
مشتركة في الجسمية وغير مشتركة في الصوت ومنها ان الاجسام مبصرة وملموسة
اولا وثانيا وليس كذلك الصوت ومنها ان الجسم باق والصوت ليس كذلك
واقول ان النظام كان من اذكيا الناس ويبعد ان يكون مذهبه ان الصوت نفس الجسم
الا انه لما ذهب الى ان سبب حدوث الصوت تموج الهوا ظن الجهال به انه يقول انه
عين ذلك الهوا **المسئلة الثالثة** قال بعضهم الصوت اصطكاك الاجسام الصلبة
وهو باطل لان الاصطكاك عبارة عن المماسة وهي مبصرة والصوت ليس كذلك وقيل الصوت
نفس القرع او القلع وقيل انه تموج الحركة وكل ذلك باطل لان هذه الاحوال مبصرة والصوت
غير مبصر **المسئلة الرابعة** قيل سببه القريب تموج الهوا ولا نعني بالتموج حركة انتقالية
من مبدا واحد بعينه الى منتهى واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الهوا فانه امر يحدث شيا فشيا
لصدم بعد صدم وسكون بعد سكون واما سبب التموج فاما امساس عنيف وهو القرع
او تفريق عنيف وهو القلع ويرجع في تحقيق هذا الى كتبنا العقلية **المسئلة الخامسة**
قال الشيخ الرييس في حد الحرف انه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله في
الحدة والثقل تميزا في المسموع **المسئلة السادسة** فالحروف اما مصوتة وهي التي
تسمى في النحو حروف المد واللين ولا يمكن الابتدا بها والصامتة وهي ما عداها اما المصوتة
فلا شك انها من الهيات الاربعة للصوت واما الصوامت فمنها ما لا يمكن تمديده كالبا
والتا والدال والطا وهي لا توجد الا في الان الذي هو اخر زمان حبس النفس واول
زمان ارساله فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة بالنسبة الى الخط والان بالنسبة الى
الزمان فهذه الحروف ليست اصواتا ولا اعراضا في اصوات وانما هي امور تحدث مبدا حدوث الصوت
وتسميتها بالحروف حسنة لان الحرف هو الطرف وهذه الحروف اطراف ومبادي واما من الصوامت
فمنها ما لا يمكن تمديدها بحسب الظاهر ثم على قسمين منها ما الظن الغالب انها انية الوجود
في نفس الامر وان كانت زمانية بحسب الحس مثل الحا والخا فان الظن ان هذه حا انية متوالية
كل واحد منها الى الوجود لكن الحس لا يميز بعضها عن بعض فيظنها حرفا واحدا زمانيا
ومنها ما الظن الغالب كونها زمانية في الحقيقة كالسين والشين فانها هيات عارضة للصوت
مستمرة باستمراره **المسئلة السابعة** الحرف لا بد وان يكون اما ساكنا او متحركا ولا يريد
به حلول السكون والحركة فيه لانهما من صفات الاجسام بل المراد انه يوجد عقيبا لصامت
مصوت مخصوص **المسئلة الثامنة** الحركات ابعاض المصوتات والدليل عليه ان هذه المصوتات

قابلة للزيادة والنقصان والاطراف في جانب النقصان الا هذه الحركات ولان هذه الحركات اذا
مدت حدثت المصوتات وذلك يدل على قولنا **المسئلة التاسعة** الصامت سابق على المصوت
المقصور الذي يسمى بالحركة بدليل ان المتكلم بهذه الحركات موقوف على المتكلم بالصامت فلو كانت
هذه الحركات سابقة على هذه الصوامت لزم الدور **المسئلة العاشرة** الكلام الذي
هو مركب من الحروف والاصوات فانه يمتنع في بديهة العقل كونه قديما لوجهين الاول ان الكلمة
لا تكون كلمة الا اذا كانت حروفها متوالية فالسابق المنقضي محدث لان ما ثبت عدمه امتنع
قدمه والاتي الحادث بعد انقضا الاول لا شك انه حادث والثاني ان الحروف التي منها تالفت
الكلمة ان حصلت دفعة واحدة لم تحصل الكلمة لان الكلمة الثلاثية يمكن وقوعها التقاليب الستة ووجود
الحروف معا لم يكن وقوعها على بعض تلك الوجوه اولى من وقوعها على سايرها ولو حصلت على التعاقب كانت
حادثة واحتج القايلون بقدم الحروف بالعقل والنقل اما العقل فهو ان لكل واحد من هذه الحروف
ماهية مخصوصة باعتبارها تمتاز عما سواها والماهيات لا تقبل الزوال والعدم فثبت ان
ماهيات هذه الحروف لا تقبل الزوال ولا العدم فكانت قديمة واما النقل فهو ان كلام الله
قديم وكلام الله ليس الا هذه الحروف فوجب القول بقدم هذه الحروف اما ان كلام الله قديم
فلان الكلام صفة كمال وعدمه صفة نقص فلو لم يكن كلام الله قديما لزم ان يقال انه تعالى
كان في الازل ناقصا ثم صار في الابد كاملا وذلك باجماع المسلمين باطل وانما قلنا ان كلام الله
تعالى ليس الا هذه الحروف لوجوه احدها قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى
يسمع كلام الله ومعلوم ان المسموع ليس الا هذه الحروف فدل هذا على ان هذه الحروف كلام الله
تعالى وثانيها ان من حلف على سماع كلام الله تعالى فانه يتعلق البر والحنث بسماع هذه الحروف
وثالثها انه نقل بالتواتر الينا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول ان هذا القران المسموع
المتلو هو كلام الله فمنكره منكر لما عرف بالتواتر من دين محمد عليه السلام فيلزمه الكفر والجواب
عن الاول ما ذكرتم يقتضي بماهية دون ماهية فيلزمكم قدم الكل وعن الثاني ان
ذكرتم استدلال لا يخفى في مقابلة البديهيات فيكون باطلا **المسئلة الحادية عشر**
اذا قلنا لهذه الحروف المتوالية والاصوات المتعاقبة انها كلام الله كان المراد انها
الفاظ دالة على الصفة القايمة بذات الله فاطلق اسم الكلام عليها على سبيل المجاز
واما حديث الحنث والبر فذلك لان معنى الايمان على العرف واذا قلنا كلام الله معجز لمحمد
عليه لم نعن به الا اثبات الصفة القديمة التي هي مدلول هذه الالفاظ والعبارات واذا قلنا
كلام الله معجز لمحمد عليه السلام عنينا به هذه الحروف والاصوات التي هي حادثة فان
القديم كان موجودا قبل محمد فكيف يكون معجزة له واذا قلنا كلام الله وروايات عنينا به
هذه الحروف واذا كلام الله فصيح عنينا به هذه الالفاظ واذا اشرعنا في تفسير كلام الله
عنينا به ايضا هذه الالفاظ **المسئلة الثانية عشر** زعمت الحشوية ان هذه الاصوات التي
نسمعها من هذا الانسان عين كلام الله تعالى وهذا باطل لانا نعلم بالبديهة ان هذه الاصوات
والحروف التي نسمعها من هذا الانسان صفة قايمة بلسانه ولهواته فلو قلنا بانها عين كلام الله
لزمنا القول بان الصفة الواحدة بعينها قايمة بذات الله تعالى وحالة في بدن هذا الانسان وهذا
معلوم الفساد بالضرورة وايضا فهذا عين ما يقوله النصارى من ان اقنوم الكلمة حلت في
ناسوت عيسى وزعموا انها حالة في ناسوت عيسى ومع ذلك فهي صفة الله تعالى وغير زايلة عنه وهذا

عن هذا بقوله هولا الحشوية من ان كلام الله حال في لسان هذا الانسان مع انه عرض زايل عن ذات الله
تعالى ولا فرق بين القولين الا ان النصارى قالوا بهذا القول في حق عيسى وحده وهولاء
الحمقى قالوا بهذا القول المثبت في حق كل الناس من المشرق الى المغرب المسئلة
الثالثة عشر قالت الكرامية الكلام اسم للقدرة على القول بدليل ان القادر
على النطق يقال انه متكلم وان لم يكن في الحال مشتغلا بالقول وايضا فضد الكلام هو
الخرس عبارة عن العجز عن القول فوجب ان يكون الكلام عبارة عن القدرة على القول
واذا ثبت هذا فهم يقولون كلام الله قديم بمعنى ان قدرته على القول قديمة اما القول فانه
حادث هذا تفصيل قولهم وقد ابطلناه المسئلة الرابعة عشر قالت الحشوية للاشعرية
ان كان مرادكم من قولكم القران قديم هو ان هذا القران دال على صفة قديمة متعلقة
بجميع المامورات والمحرمات وجب ان يكون كل كتاب صنف في الدنيا قديما لان ذلك
الكتاب له مدلول ومفهوم وكلام الله لما كان عام التعلق بجميع المتعلقات كان مخبرا عن مدلولات
ذلك الكتاب فعلى هذا التقدير لا فرق بين القران وبين ساير كتب الفحش والحشو في كونه قديما هذا التقرير
وان كان المراد من كونه قديما وجها اخر سوى ذلك فلا بد من بيانه الجواب الا انا نلتزم كون
كلامه تعالى متعلقا بجميع المحرمات وعلى هذا التقدير سقط هذا السوال واعلم انا لا نقول ان كلامه
لا يتعلق بجميع المخبرات لكونها كذلك والكذب في كلام الله محال لانه يقال لما اخبر ان
قوما اخبروا عن تلك الاحاديث والتمسات فهذا لا يكون كذابا وانا نمتنع منه لانه يرجع الى
تنزيه الله عن النقايص والاخبار عن هذه الفحشات والخفقات يجري مجرى النقص وهو على الله محال
واعلم ان مباحث الحرف والصوت وشرح العصكر الفاعلات للحروف وذكر الاشكالات المذكورة
في قدم القران امور صعبة دقيقة فالاولى الاكتفا بما ذكرنا والله اعلم الباب الثالث
في المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف وفيه مسايل المسئلة الاولى اعلم ان تقسيم الكلمة
الى هذه الانواع الثلاثة يمكن ايراده من وجهين الاول ان الكلمة اما ان يصح الاخبار عنها
وبها وهي الاسم واما ان لا يصح الاخبار عنها لكن يصح الاخبار بها وهي الفعل واما ان لا يصح
الاخبار عنها ولا بها وهو الحرف واعلم ان هذا التقسيم مبني على ان الفعل والحرف
لا يصح الاخبار عنه وعلى ان الاسم يصح الاخبار عنه فلنذكر هذين البحثين في
مسئلتين المسئلة الثانية اتفق النحويون على ان الفعل والحرف لا يصح الاخبار عنه
قالوا لانه لا يجوز ان يقال ضرب قتل ولقايل ان يقول المثال الواحد لا يكفي في
اثبات الحكم العام وايضا فانه لا يصح ان يقال جدار سما ولم يدل ذلك على ان
الاسم لا يصح الاخبار عنه وبه لاجل ان المثال الواحد لا يكفي في اثبات
الحكم العام فكذا هاهنا ثم قيل الذي يدل على صحة الاخبار عن الفعل
والحرف وجوه الاول انا اذا اخبرنا عن ضرب يضرب اضرب بانها افعال فالمخبر عنه في هذا
الخبر اما ان يكون اسما او فعلا فان كان الاول كان هذا الخبر كذبا وليس كذلك وان
كان الثاني كان الفعل من حيث انه فعل مخبرا عنه فان قالوا المخبر عنه فان قالوا المخبر عنه
بهذا الخبر هو هذه الصيغ وهي اسما قلنا هذا السوال ركيك لان على هذا التقدير يكون المخبر عنه
باسم فعل اسما فيرجع حاصل هذا السوال الى القسم الاول من القسمين المذكورين في اول
هذه الاشكال وقد ابطلناه الثاني اذا اخبرنا عن الفعل والحرف عنه بانه لا يخبر عنه

وذلك متناقض فان قالوا المخبر عنه بانه لا يخبر عنه هو هذا اللفظ فنقول قد اجبنا
عن هذا السوال فانا نقول المخبر عنه بانه لا يخبر عنه ان كان اسما فهو باطل لان كل
اسم يخبر عنه واقل درجاته ان يخبر عنه بانه اسم وان كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه الرابع
الفعل من حيث هو فعل والحرف من حيث هو حرف ماهية معلومة متميزة عما عداها
وكل ما كان كذلك صح الاخبار عنه بكونه ممتازا عن غيره فاذا اخبرنا عن الفعل
من حيث هو فعل انه ماهية ممتازة عن الاسم فقد اخبرنا عنه بهذا الامتياز الخامس الفعل
اما ان يكون عبارة عن الصيغة الدالة على المعنى المخصوص واما ان كان عبارة عن ذلك
المعنى المخصوص الذي هو مدلول لهذه الصيغة فان كان الاول فقد اخبرنا عنه بكونه
دليلا على ذلك المعنى وان كان الثاني فقد اخبرنا عنه بكونه مدلولا لتلك الصيغة فهذه
سوالات صعبة في هذا المقام المسئلة الثالثة طعن قوم في قولهم الاسم ما يصح الاخبار
عنه بان قالوا اللفظة اين وكيف واذا اسما مع انه لا يصح عنه باد عنها واجاب عبد القاهر
النحوي عنه بانا اذا قلنا الاسم ما جاز الاخبار عنه اردنا به ما جاز الاخبار عن معناه
ويصح الاخبار معنى اذا الان اذا قلت ايتك اذا طلعت الشمس كان المعنى ايتك وقت طلوع
الشمس والوقت يصح الاخبار عنه بدليل انك تقول ضاق الوقت واقول هذا القدر ضعيف
لان اذا ليس معناه الوقت فقط بل معناه الوقت الحال الذي يجعله ظرفا لشي اخر والوقت حال
ما جعل ظرفا لحادث اخر فانه لا يمكن الاخبار عنه البتة فان قالوا لما كان احد اماهية اسما
وجب كونه اسما فنقول هذا باطل لانه ان كفى هذا القدر في كونه اسما وجب ان يكون
الفعل اسما لان الفعل احد اجزا ماهية المصدر وهو اسم ولما كان هذا باطلا فكذا ما
قالوه المسئلة الرابعة في تقرير النوع الثاني من تقسيم الكلمة ان نقول الكلمة
اما ان يكون معناها مستقلا بالمعلومية او لا يكون والثاني هو الحرف اما الاول فان دل
ذلك اللفظ على الزمان المعين لمعناه فهو الفعل او لا يدل فهو الاسم وفي هذا التقسيم
سوالات نذكرها في حد الاسم والفعل المسئلة الخامسة في تعريف الاسم الناس ذكروا فيه وجوها
التعريف الاول ان الاسم هو الذي يصح الاخبار عن معناه واعلم ان صحة الاخبار عن ماهية الشي
حكم يحصل له بعد تمام ماهيته فيكون هذا التعريف من باب الرسوم لا من باب الحدود والاشكال
عليه من وجهين الاول الفعل والحرف يصح الاخبار عنهما والثاني ان اذا وكيف واين لا يصح
الاخبار عنهما وقد سبق تقرير هذين السوالين التعريف الثاني الاسم هو الذي يصح ان يكون
فاعلا او مفعولا او مضافا واعلم ان حاصله يرجع الى الاسم هو الذي يصح الاخبار عنه والتعريف
الثالث ان الاسم كلمة يستحق الاعراب في اول الوضع وهذا ايضا اسم لان صحة الاعراب
حالة طارية على الاسم بعد تمامه وقولنا في اول الوضع احتراز عن شيين احدهما
المبنيات فانها لا تقبل الاعراب بسبب مناسبة بينها وبين الحروف ولولا هذه المناسبة لقبلت الاعراب
الثاني ان المضارع معرب لكن لا لذاته بسبب كونه مشابها للاسم وهذا التعريف
ايضا ضعيف لان اذا ليس عبارة عن الوقت فقط بل هو يفيد الوقت حال ما جعل ظرفا لشي
اخر وهذا المجموع غير قابل للاعراب التعريف الرابع قال الزمخشري في المفصل الاسم ما دل
على معنى في نفسه دلالة مجردة عن الاقتران واعلم ان هذا التعريف مختل من وجوه الاول
انه اذا قال في تعريف الكلمة انها اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع ثم ذكر في ما ثبت من خواص

المفصل انه انما يجب ذكر اللفظ لانا لو قلنا الكلمة هي الدال على المعنى لانتقض بالعقد والخط والاشارة
فقال له هذا الكلام ان كان حقا فهو متوجه على قوله في الاسم ما دل على معنى في نفسه
فان العقد والخط والاشارة كذلك مع انها ليست اسماء الثاني ان الضمير في قوله في نفسه
اما ان يكون عائدا الى الدال او المدلول او الى شيء ثالث فان عاد الى الدال صار التقدير الاسم
ما دل على معنى حصل في الاسم فيصير المعنى الاسم ما دل على معنى هو مدلوله وهذا عام مع
ذلك فينتقض بالحرف والفعل فانه لفظ يدل على مدلوله وان عاد الى المدلول صار التقدير الاسم
ما دل على معنى حاصل في نفس ذلك المعنى وذلك يقتضي كون الشيء حاصلا في نفسه وهو محال فان
قالوا نعني كونه حاصلا في نفسه انه ليس حاصلا في غيره فنقول فعلى هذا التفسير ينتقض
الحد باسماء الصفات والنسب فان تلك المسميات حاصلة في غيرها التعريف الخامس ان يقال الاسم
كلمة دالة على معنى مستقل بالمعلومية من غير ان يدل على الزمان المعين الذي وقع فيه ذلك
المعنى وانما ذكرنا الكلمة ليخرج الخط والعقد والاشارة فان قالوا لم لم يقولوا لفظة دالة
على كذا قلنا لانا جعلنا اللفظ جنسا للكلمة والكلمة جنس للاسم والمذكور في الحد هو الجنس
القريب لا البعيد واما شرط الاستقلال بالمعلومية فقيل انه باطل طردا وعكسا اما الطرد فمن
وجوه الاول ان كل ما كان معلوما فانه لا بد وان يكون مستقلا بالمعلومية لان الشيء ما لم يتصور
ماهيته امتنع ان يتصور مع غيره واذا كان تصوره في نفسه متقدما على تصوره مع غيره
كان مستقلا بالمعلومية الثاني ان مفهوم الحرف مستقل بان يعلم كونه غير مستقل بالمعلومية
وذلك استقلال الثالث ان النحويين اتفقوا على ان الباء للالصاق ومن للتبعيض فمعنى
الالصاق ان كان مستقلا بالمعلومية وجب ان يكون المفهوم من الباء مستقلا
بالمعلومية فيصير الاسم حرفا واما العكس فهو ان قولنا كم وكيف ومتى واذا وما الاستفهامية
والشرطية كلها اسماء مع ان مفهوماتها غير مستقلة وكذا الموصولات السؤال الثالث
ان قولنا من غير دلالة على زمان ذلك المعنى ينتقض بلفظ الزمان وبالغد وباليوم وبالاصطباح
والاغتباق والجواب عن الاول السؤالين انا نريد تفرقة بين قولنا الالصاق وبين حرف الباء في
قولنا كتبت بالقلم فنريد بالاستقلال هذا القدر واما لفظ الزمان واليوم والغد فجوابه ان
مسمى هذه الالفاظ نفس الزمان ولا دلالة فيها على زمان اخر لمسماه واما الاصطباح
والاغتباق فجزء الزمان والفعل هو الذي يدل على زمان خارج عن المسمى والذي يدل على
قولنا ثم نبههم اغتبق نغتبق فادخلوا الماضي والمستقبل على الاصطباح والاغتباق
المسئلة السابعة علامات الاسم اما ان تكون لفظية او معنوية فاللفظية اما ان تحصل
في اول الاسم وهو حرف تعريف وحرف الجر او في حشوه كياء التصغير وحرف التكسير
او في اخره كحرفي التثنية والجمع واما المعنوية فهو كونه موصوفا وصفة وفاعلا ومفعولا
ومضافا اليه ومخبرا عنه ومستحقا للاعراب باصل الوضع المسئلة السابعة ذكروا للفعل
تعريفات التعريف الاول قال سيبويه انها امثلة اخذت من لفظ احداث الاسماء وينتقض
بلفظ الفاعل والمفعول التعريف الثاني انه الذي اسند الى شيء ولا يسند اليه شيء وينتقض
باذا وكيف فان هذه الاسماء يجب اسنادها الى شيء اخر ويمتنع اسناد شيء اليها التعريف الثالث
قال الزمخشري الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان وهو ضعيف لوجهين الاول انه يجب ان
يقال كلمة دالة على اقتران حدث بزمان وانما يجب ذكر الكلمة لوجوه احدها انا لو لم نقل بذلك

لانتقض قولنا اقتران حدث بزمان فان مجموع هذه الالفاظ دالة على اقتران حدث بزمان
مع ان هذا المجموع ليس بفعل اما اذا قيدناه بالكلمة اندفع هذا السؤال لان مجموع هذه الالفاظ
ليس كلمة واحدة وثانيها انا لو لم نذكر ذلك لانتقض بالخط والعقد والاشارة وثالثها ان الكلمة
لما كانت كالجنس القريب لهذه الثلاثة فالجنس القريب واجب الذكر في الحد السؤال الثاني
ما نذكر بعد ذلك التعريف الرابع الفعل كلمة دالة على ثبوت المصدر لشيء غير معين في زمان معين
وانما قلنا كلمة لانها هي الجنس القريب وانما قلنا دالة على ثبوت المصدر لشيء ولم نقل دالة على
ثبوت لان المصدر قد يكون امرا ثابتا كقولنا ضرب وقتل وقد يكون عدما كقولنا نفي و
عدم فان مصدرهما الفناء والعدم وانما قلنا لشيء غير معين لانا سنقيم الدليل على ان هذا
المقدار معتبر وانما قلنا في زمان معين احترازا عن الاسماء واعلم ان لهذه القيود مباحث
القيد الاول هو قولنا يدل على ثبوت المصدر لشيء فيه اشكالات الاول انا اذا قلنا خلق الله
العالم فقولنا خلق اما ان يدل على ثبوت الخلق لله تعالى او لا يدل فان لم يدل بطل ذلك
القصد وان دل فذلك والخلق يجب ان يكون مغايرا للمخلوق فهو ان كان محدثا افتقر الى خلق
اخر ولزم التسلسل وان كان قديما لزم قدم المخلوق والثاني انا اذا قلنا وجد الشيء
فهل دل ذلك على حصول الوجود لشيء ام لم يدل فان لم يدل بطل هذا القيد وان دل لزم ان يكون
الوجود حاصلا لشيء غيره وذلك الغير يجب ان يكون حاصلا في نفسه لان ما لا حصول
له في نفسه امتنع حصول غيره له فيلزم ان يكون حصول الوجود له سببا مسبوقا
بحصول اخر الى غير النهاية وهو محال والثالث انا اذا قلنا عدم الشيء وفني فهذا
يقتضي حصول العدم والفناء لتلك الماهية وذلك محال لان العدم والفناء نفي محض فكيف
يعقل حصولها والرابع انه على تقدير ان يكون الوجود زائدا على الماهية فانه صدق قولنا انه حصل
الوجود لهذه الماهية وحدث الوجود لهذه الماهية فيلزم حصول وجود اخر لذلك الوجود
الى غير النهاية وهو محال واما على تقدير ان يكون الوجود نفس الماهية فان قولنا حدث الشيء
حصل فانه لا يقتضي حصول وجود لذلك الشيء والا لزم ان يكون الوجود زائدا على الماهية
ونحن الان انما نتكلم على تقدير ان الوجود نفس الماهية واما القيد الثاني وهو قولنا
زمان معين ففيه سؤالات احدها انا اذا قلنا وجد الزمان او وجدنا في الزمان فهذا يقتضي
حصول الزمان في زمان اخر ولزم التسلسل فان قالوا يكفي في صحة هذا المذكور
الزمان واقعا في زمان اخر بحسب الوهم الكاذب قلنا الناس اجمعوا على ان قولنا حدث
الزمان وحصل بعد ان كان معدوما كلام حق ليس فيه باطل ولا كذب ولو كان الامر
كما قلتم لزم كونه باطلا وكذبا وثانيها انا اذا قلنا كان العالم معدوما في الازل
فقولنا كان فعل فلو اشعر ذلك بحصول الزمان لزم حصول الزمان في الازل وهو
محال فان قالوا ذلك الزمان مقدر لا محقق قلنا التقدير الذهني ان طابق الخارج
عاد السؤال وان لم يطابق كان كاذبا ولزم فساد الحد وثالثها انا اذا قلنا كان الله
موجودا في الازل فهذا يقتضي كون الله زمانيا وهو محال ورابعها انه ينتقض بالافعال
الناقصة فان كان الناقصة اما ان تدل على وقوع حدث في زمان او لا تدل فان دل
كان تاما لا ناقصا لانه متى دل اللفظ على حصول حدث في زمان معين كان هذا كلاما تاما
وان لم يدل وجب ان لا يكون فعلا وخامسها انه يبطل باسماء الافعال فانها تدل على

لانفاظ دالة على الزمان المعين والدال على الدال على شي دال على الشي فهذه الاسما
دالة على الزمان المعين وسادسها ان اسم الفاعل يتناول اما الحال واما الاستقبال
ولا يتناول الماضي البتة فهو دال على الزمان المعين والجواب اما السؤالات الاربعة
المذكورة على قولنا الفعل يدل على ثبوت المصدر لشي والثلاثة المذكورة على قولنا الفعل
يدل على الزمان فجوابها ان اللغوي يكفي في علمه تصور المفهوم سواء كان حقا او باطلا اما
قوله نشكل هذا الحد بالافعال الناقصة قلنا الذي اقول به واذهب اليه لفظة كان تامة
مطلقا الا ان الاسم الذي يسند اليه لفظ كان قد يكون ماهية مفردة مستقلة
بنفسها مثل قولنا كان الشي بمعنى حدث وحصل وقد تكون تلك الماهية مفردة عبارة عن
موصوفية شي لشي اخر مثل قولنا زيد منطلق فان معنا حدث موصوفية زيد بالانطلاق
فلفظ كان قد يكون ههنا ايضا معناه الحدوث والوقوع وان هذه الماهية لما كانت من باب
النسب والنسبة يمتنع ذكرها الا بعد ذكر المنتسبين لا جرم وجب ذكرهما هنا فظهر ان قولنا
كان زيد معناه انه حصل ووجد فكذا قولنا كان زيد منطلقا معناه انه حصلت موصوفية زيد
بالانطلاق وهذا بحث عميق غفل الاولون عنه وقوله خامسا يبطل ما ذكرتم
باسما الافعال قلنا المعتبر في كون اللفظ فعلا دلالته على الزمان ابتدا لا بواسطة وقوله
سادسا الضارب يختص بالحال والاستقبال قلنا لا نسلم بدليل انهم قالوا اذا كان بمعنى
الماضي لم يعمل عمل الفعل واذا كان بمعنى الحال فانه يعمل عمل الفعل المسئلة الثامنة انه
الكلمة اما ان يكون معناها مستقلا بالمعلومية او لا يكون في هذه الاخير هو الحرف فامتياز
الحرف عن الاسم والفعل بقيد عدمي والمستقل بالمعلومية اما ان يدل على الزمان المعين
الذي لذلك المسمى او لا يدل والذي لا يدل هو الاسم فامتياز الاسم عن الفعل بقيد عدمي
واما الفعل فان ماهيته متركبة في القيود الوجودية المسئلة التاسعة اذا قلنا ضرب
فهو يدل على صدور الضرب عن شي ما الا ان ذلك الشي غير مذكور ا يتعين بحسب هذا اللفظ
فان قالوا هذا محال ويدل عليه وجهان الاول انه لو كان كذلك لكانت صيغة
الفعل وحدها محتملة للتصديق والتكذيب والثاني انها لو دلت على اسناد الضرب الى
شي مبهم لوجب ان يمتنع اسناده الى شي معين والا لزم التناقض لو دلت على اسناد
الضرب الى شي معين فهو باطل بالعلم بضرورة اذ بمجرد قولنا ضرب ما وضع الاسناد
الضرب الى زيد بعينه والجواب عن هذا السؤال سدهما بجواب واحد وهو ان
ضرب صيغة غير موضوعة لاسناد الضرب الى شي مبهم في نفس الامر بل وضعت لاسناده
الى شي معين نذكره ذلك القايل فقبل ان يذكره القايل لا يكون الكلام تاما ولا محتملا
للتصديق والتكذيب وعلى هذا التقدير فالسؤال زايل المسئلة العاشرة قالوا الحرف ما
جا لمعنى في غيره وهذا لفظ مبهم لانهم ان ارادوا ان الحرف ما دل على معنى يكون المعنى حاصلا
في غيره وحالا في غيره لزمهم ان تكون اسما الاعراض والصفات كلها حروفا وان ارادوا به
الذي دل على معنى يكون مدلول ذلك اللفظ غير ذلك المعنى فهذا ظاهر الفساد وان ارادوا
به معنى ثالثا فلا بد من بيانه المسئلة الحادية عشر التركيبات الممكنة من هذه الثلاثة ستة
الاسم مع الاسم وهو الجملة الحاصلة من المبتدا والخبر والاسم مع الفعل وهو الجملة الحاصلة
من الفعل والفاعل وهاتان الجملتان مفيدتان بالاتفاق واما الثالث وهو الاسم مع الحرف

فقيل انه يفيد في صورتين احدهما الصورة الاولى قولك يا زيد فقيل ان الياء انما افاد لان قولنا
في تقدير انادي واحتجوا على صحة قولهم بوجهين الاول ان لفظة يا دخلها الامالة لا
لكون الالف الاسم او الفعل والثاني ان لام الجر يتعلق بها فيقال يا لزيد فان هذه اللام
لام الاستغاثة وهي حرف جر ولولا ان قولنا يا قائمة مقام الفعل والا لما جاز ان يتعلق بها
حرف لا يدخل على الحرف ومنهم من انكر ان يكون بمعنى انادي واحتج عليه بوجوه الاول
ان قوله انادي اخبار عن النداء والاخبار عن الشي مغاير للمخبر عنه فوجب ان يكون قولنا انادي
كلام محتمل للتصديق والتكذيب وقولنا يا زيد لا يحتملهما والثالث انه يتم الكلام بيا زيد ليس خطابا
الا مع المنادى وقولنا انادي زيدا غير مختص بالمنادى الرابع ان قولنا يا زيد يدل على حصول
الندا في الحال وقوله انادي زيدا لا يدل على اختصاصه بالحال الخامس انه يصح ان يقال انادي
زيدا قائما ولا يصح ان يقال يا زيد قائما فدلت هذه الوجوه الخمسة على حصول التفرقة بين
اللفظين الصورة الثانية قولنا زيد في الدار فقولنا زيد مبتدا والخبر هو ما دل عليه قولنا
في الا ان المفهوم من معنى الظرفية قد يكون في الدار وفي المسجد فاضيفت هذه الظرفية الى
الدار لتمتاز هذه الظرفية عن ساير انواعها فان قالوا هذا الكلام انما افاد لان التقدير زيد
استقر في الدار او زيد مستقر في الدار فنقول هذا باطل لان قولنا استقر معناه حصل فيه
الاستقرار كان قولنا فيه يفيد حصولا اخر وهو انه حصل فيه حصول ذلك الاستقرار وذلك
يفضي الى التسلسل وهو محال فثبت ان قولنا زيد في الدار كلام تام ولا يمكن تعليقه بفعل
مقدر مضمر المسئلة الثانية عشر الجمل المركبة اما ان تكون مركبة تركيبا اوليا او ثانيا
واما المركبة تركيبا اوليا فهي الجملة الاسمية او الفعلية ولا شبهة ان الجملة الاسمية اقدم
في المرتبة من الجملة الفعلية لان الاسم بسيط والفعل مركب والبسيط مقدم على المركب فالجملة
الاسمية يجب ان يكون اقدم من الجملة الفعلية ويمكن ان يقال بل الفعلية اقدم لان الاسم
اصل في ان يسند الى غيره فكانت الجملة الفعلية اقدم من الجملة الاسمية واما المركبة تركيبا ثانيا
فهي الجملة الشرطية كقولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لان قولك الشمس طالعة
جملة وقولك النهار موجود جملة اخرى ثم ادخلت حرف الشرط في احدى الجملتين وحرف
الجزا في الجملة الاخرى فحصل من مجموعها جملة واحدة الباب الرابع في تقسيمات
الاسم الى انواعه وفيه من وجوه القسم الاول الاسم اما ان يكون نفس تصور معناه مانعا
من الشركة او لا يكون فان كان الاول فاما ان يكون مظهرا وهو العلم واما ان يكون مضمرا وهو معلوم
واما اذا لم يكن مانعا من الشركة فالمفهوم اما ان يكون ماهية معينة وهو اسما الاجناس واما
ان يكون مفهومه انه شي ما موصوف بالصفة الفلانية وهو المشتق كقولنا اسود فان مفهومه
هو انه شي ما له سواد فثبت بما ذكرناه ان الاسم جنس تحته انواع ثلاثة اسما الاعلام واسما
الاجناس واسما المشتقة ولنذكر احكام هذه الاقسام القول الاول احكام الاعلام وهي كثيرة
الحكم الاول قال المتكلمون اسم العلم لا يفيد فايدة اصلا واقول الحق ان العلم لا يفيد صفة في
المسمى اما ليس يحق انما لا يفيد شيا وكيف يكون وهو يفيد تعريف تلك الذات المخصوصة
الحكم الثاني اتفقوا على ان الاجناس لها اعلام فقولنا اسد اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا
اسامة علم لهذه الحقيقة وكذا قولنا ثعلب اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا ثعالة اسم علم لها
ونقول الفرق بين اسم علم الجنس من وجهين الاول ان اسم العلم هو الذي يفيد الشخص المعين من

حيث انه ذلك المعين فاذا سمينا اشخاصا كثيرين باسم زيد فليس ذلك لاجل ان قولنا زيد موضوع
لافادة القدر المشترك بين تلك الاشخاص بل لاجل ان لفظ زيد وضع لتعريف هذه
الماهية من حيث انها هذه التعريف تلك من حيث انها على سبيل الاشتراك
ثم اذا عرفت هذا فنقول اذا قال الواضع وضعت لفظ اسامة لافادة ذات كل واحد
من اشخاص الاسد بعينها من حيث هي هي على سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك علم
جنس واذا قال وضعت لفظ الاسد لافادة الماهية التي هي القدر المشترك بين
هذه الاشخاص فقط من غير ان يكون فيها دلالة على الشخص المعين كان هذا اسم الجنس
فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس الثاني انهم وجدوا اسامة اسما غير
منصرف وقد تقرر عندهم انه ما لم يحصل في الاسم سببان لم يخرج عن الصرف ثم وجدوا
في هذا اللفظ السبب ولم يجدوا شيئا اخر سوى العلمية فاعتقدوا كونه علما بهذا المعنى الحكم
الثالث اعلم ان الحكمة الداعية الى وضع الاعلام انه ربما اختص واحد من نوع بحكم واحتيج الى الاخبار
عنه بذلك الحكم الخاص ومعلوم ان ذلك الاخبار على سبيل التخصيص غير ممكن الا بعد ذكر المخبر
عنه على سبيل الخصوص فاحتيج الى وضع الاعلام لهذه الحكمة الحكم الرابع انه لما كانت الحاجات
المختلفة تثبت لاشخاص الناس من تنوعها لسائر الحيوانات لاجرم كان وضع الاعلام للاشخاص
الانسانية اكثر من وضعها لسائر الدواب الحكم الخامس في تقسيمات الاعلام وهي من وجوه
الاول ان العلم اما ان يكون اسما كابراهيم وموسى وعيسى او لقبا كاسرائيل او كنية كابي لهب
واعلم ان هذا التقسيم يتفرع عليه احكام الحكم الاول الشيء اما ان يكون له الاسم فقط واللقب
فقط او الكنية فقط او الاسم مع اللقب او الاسم مع الكنية او الاسم وهي ثلاثة احدها الذي له
الاسم والكنية كالضبع فان اسمها حضاجر وكنيتها ام عامر وكذلك يقال للاسد اسامة
وابو الحارث وللثعلب ثعالة وابو الحصين وللعقرب شبوة وام عريط وثانيها ان يحصل له الاسم
دون الكنية كقولنا قثم لذكر الضبع ولا كنية لها وثالثها الذي حصلت له الكنية والاسم
له كقولنا للحيوان المعلوم ابو براقش الحكم الثالث الكنية قد تكون بالاضافة الى الاباء والى الامهات
والى البنين والى البنات فالكنى بالاباء كما يقال للذئب ابو جعدة وللابيض ابو الجون واما الامهات
فكما يقال للداهية ام حبوكري وللحمى ام ملدم واما بالبنين فكما يقال للغراب ابن داية ويدخل الذي له
لكونه امره متلمسا ابو وصلا واما بالبنات فكما يقال للصدى ابنة الجبل وللحصاة بنت الارض الحكم
الرابع الاضافة في الكنية قد تكون مجهولة النسب كابن عرس وحمار قبان وقد تكون معلومة
النسب كابن لبون وبنت لبون وبنت مخاض لان الناقة اذا ولدت ولدا ثم حمل عليها بعد ولادتها
فانها لا تصير مخاضا الا بعد سنة والمخاض الحامل المقرب فولدها ان كان ذكرا فهو ابن
مخاض وان كان انثى فهي بنت مخاض ثم اذا ولدت وصار لها لبن صارت لبونا فاضيفت اليها
باضافة معلومة الحكم الخامس اذا اجتمع الاسم واللقب فالاسم اما ان يكون مضافا
او لم يكن مضافا فان لم يكن مضافا اضيف الاسم الى اللقب تقول هذا سعيد كرز وقيس بطة
لانه يصير المجموع بمنزلة الاسم الواحد واما ان كان الاسم مضافا فهم يفردون اللقب
فيقولون هذا عبد الله بكر الحكم السادس المقتضي لحصول الكنية امور احدها الاخبار عن
نفس الامر كقولنا ابو طالب فانه كني بابنه طالب وثانيها التفاؤل والرجاء كقولهم ابو عمرو لمن
يرجو ولدا يطول عمره وابو الفضل لمن يرجو ولدا جامعا للفضائل وثالثها الايماء الى الضد

يحيي الموت ورابعها ان يكون الرجل اشتهر باسم مشهور ولولده مشهور متعارف فان الكنية مع الاسم
فاذا يوسف كنية ابو يعقوب وفي يعقوب كنيته ابو يوسف وخامسها اشتهار الرجل بخصلة فيكنى بها
اما بسبب اتصافه بها او انتسابه اليها بجهة قريبة او بعيدة التقسيم الثاني الاعلام العلم اما
ان يكون مفردا كزيد او مركبا والمركب اما ان لا تكون بينهما علاقة كبعلبك او بينهما علاقة وهي
اما علاقة الاضافة كعبد الله وابي زيد او علاقة الاسناد وهي اما جملة اسمية او فعلية ومن
فروع هذا الباب انا اذا جعلنا جملة اسم علم لم نغيرها البتة بل نتركها على حالها مثل تأبط شرا وبرق
نحره التقسيم الثالث العلم اما ان يكون منقولا او مرتجلا اما المنقول فاما ان يكون منقولا
عن لفظ مفيد وغير مفيد والمنقول عن المفيد اما ان يكون منقولا عن الاسم او الفعل او الحرف
او ما يتركب منها المنقول عن الاسم فاما ان يكون منقولا عن اسم عين كاسد وثور او عن
اسم معنى كفضل ونصر وعن صفة حقيقية كالحسن او عن صفة اضافية كالمذكور والمردود
والمنقول عن الفعل فاما ان يكون منقولا عن صيغة الماضي كشمر او عن صيغة المضارع
كيحيى او عن الامر كاطرقا والمنقول عن الحرف كرجل سميته بصيغة من صيغ الحروف واما
المنقول عن المركب من هذه الثلاثة فان كان المركب مفيدا فهو المذكور في التقسيم الثاني
وان كان غير مفيد واما المنقول عن صوت فهو مثل تسمية بعض العلوية بطباطبا واما المرتجل
فقد يكون قياسا مثل عمران وحمدان فانهما في اسماء الاجناس مثل سرحان ونزوان وقد
يكون شاذا فلما يوجد له نظير كمحبب وموهب التقسيم الرابع الاعلام العلم اما ان يكون للذوات
او للمعاني وعلى التقديرين فاما ان يكون العلم علم الشخص او علم الجنس فهاهنا اقسام اربعة
وقبل الشروع في شرح هذه الاقسام يجب ان يعلم ان وضع الاعلام للذوات اكثر من وضعها
للمعاني لان الاشخاص الذوات هي التي يتعلق الغرض في الاخبار عن احوالها على سبيل التعيين اما
اشخاص الصفات فليست كذلك في الاغلب ونرجع الى احكام الاقسام الاربعة فالقسم
الاول العلم للذوات والشرط فيه ان يكون المسمى مألوفا للواضع والاصل في انما لو قال
الانسان لان مستعمل اسماء الاعلام هو الانسان والعرب التي بنوعه اسم في اللغة بغير
نوعه وبعد الانسان الاشياء التي يمكن احتياج الناس اليها ويكثر مشاهدته لها ولهذا
النبت وصفوا اعوج ووجيها ولاحق لفرس وشدقم وعلتان لجمل وضمران لكلب وكساب
لكلبة فاما الاشياء التي لا يألفها الانسان فقلما يضعون الاعلام لاشخاصها اما القسم
الثاني فهو علم الجنس للذوات وهو مثل اسامة للاسد وثعالة للثعلب واما القسم الثالث
وهو وضع الاعلام للافراد المعينة في الصفات وهو مفقود لعدم الفائدة واما القسم
الرابع فهو علم الجنس للمعاني والضابط فيه انا اذا رأينا حصول سبب واحد من الاسباب
التسعة المانعة من الصرف ثم منعوه الصرف علمنا انهم جعلوه علما لما ثبت ان المنع من الصرف
لا يحصل الا عند اجتماع شيئين وذلك وان وجدناه لهذا الباب وهو تسميتهم التسبيح سبحان
والغدر بكسان لانهما غير منصرفين والسبب الواحد وهو الالف والنون حاصل فلا بد من
حصول العلمية ليتم السببان التقسيم الخامس للاعلام اعلم ان اسم الجنس قد يصير اسم
علم كما اذا كان المفهوم من اللفظ امرا كليا صالحا لان يشترك فيه كثيرون ثم انه في العرف
تخصص بشخص بعينه مثل النجم فانه في الاصل اسم لكل نجم ثم اختص في العرف بالثريا وكذلك
السماك يشتق من الارتفاع ثم اختص بكوكب معين

الباب الخامس في احكام

اسما الاجناس والاسما المشتقة وهي كثيرة الحكم الاول الماهية قد تكون مركبة وقد
تكون بسيطة وقد ثبت في العقليات ان المركب قبل البسيط في الجنس وان البسيط قبل
المركب في العقل وثبت بحسب الاستقراء ان قوة الشيء سابقة على قوة الفعل في الشدة
والقوة فوجب ان تكون اسما الماهيات المركبة سابقة على اسما الماهيات البسيطة الحكم الثاني
الاجناس سابقة بالرتبة على الاسما المشتقة لان الاسم المشتق منه متفرع على اسم المشتق
منه فلو كان اسمه ايضا مشتقا لزم اما التسلسل او الدور وهما محالان فيجب الانتهاء في الاشتقاقات
الى اسما موضوعة جامدة فالموضوع غني عن المشتق والمشتق محتاج الى الموضوع فوجب كون
الموضوع سابقا بالرتبة على المشتق ويظهر بهذا ان هذا الذي يعتاده المتكلفون والنحويون
من السعي البليغ في ان يجعلوا كل لفظ مشتقا من شيء اخر سعي باطل وعمل ضايع الحكم الثالث
الموجود اما واجب واما ممكن والممكن اما متحيز او حال في المتحيز او لا متحيز ولا حال في المتحيز
اما هذا القسم الثالث فالشعور به قليل وانما يحصل الشعور بالقسمين الاولين
ثم انه ثبت بالدليل ان المتحيزات متساوية في تمام ذواتها وان الاختلاف بينها انما يقع
بسبب الصفات القايمة بها فالاسما الواقعة على كل واحد من انواع الاجسام يكون
المسمى بها مجموع الذات مع الصفات المخصوصة القايمة بها هو الحكم في الاكثر
الاغلب فاما احكام الاسما المشتقة فهي اربعة الحكم الاول ليس من شرط الاسم
المشتق ان يكون للذات موصوفة بالمشتق منه بدليل ان المعلوم مشتق من العلم
ان العلم عرض قايم بالعالم لا بالمعلوم وكذا القول في المذكور والمرئي والمسموع وكذا البدل في اللاحق
والمرافي الحكم الثاني شرط صدق المشتق حصول المشتق منه في الحال بدليل ان من
كان كافرا ثم اسلم فانه يصدق عليه انه ليس بكافر وذلك يدل على ان بقا المشتق
منه شرط في صدق الاسم المشتق الحكم الثالث المشتق منه ان كان ماهية
مركبة لا يمكن حصول اجزايها على الاجتماع مثل الكلام والقول والصلاة فان الاسم
المشتق اما يصدق على سبيل الحقيقة عند حصول الجزء الاخير من تلك الاجزا الحكم الرابع
المفهوم من الضارب انه شيء ما له الضرب فاما ان ذلك الشيء جسم او غيره فذلك خارج
عن المفهوم لا يعرف الا بدلالة الالتزام **الباب السادس** في تقسيم الاسم الى
المعرب والمبني وذكر الاحكام المفرعة على هذين القسمين وفيه مسايل **المسئلة
الاولى** في لفظ الاعراب وجهان احدهما ان يكون ماخوذا من قولهم اعرب عن نفسه
اذا بين ما في ضميره فان الاعراب ايضاح المعنى والثاني ان يكون اعرب منقولا من
قولهم عربت معدته اذا فسدت فلان المراد من الاعراب ازالة الفساد ورفع الابهام
مثل اعجمت الكتاب بمعنى ازلت عجمته **المسئلة الثانية** اذا وضع لفظ الماهية وكانت
تلك الماهية بعدد الاحوال المختلفة اللفظية وجب ان يكون ذلك اللفظ مورد الاحوال
مختلفة لتكون الاحوال المختلفة اللفظية دالة على الاحوال المختلفة المعنوية
كما ان جوهر اللفظ كان دالا على اصل الماهية وتلك الاحوال المختلفة اللفظية
الدالة على الاحوال المختلفة المعنوية هي الاعرابات **المسئلة الثالثة** الافعال والحروف
احوال عارضة للماهيات والعوارض لا تعرض لها عوارض اخرى هذا هو الحكم الاكثري
اما الذي يعرض لها الاحوال المختلفة هي الذوات والالفاظ الدالة عليها هي الاسما

فالمبحث

فالمستحق للاعراب بالوضع الاول هو الاسما **المسئلة الرابعة** انما اختص الاعراب بالحرف الاخير
من الكلمة لوجهين الاول ان الاحوال العارضة للذات لا توجد الا بعد وجود الذات واللفظ
وجود الذات واللفظ لا يوجد الا بعد وجود الحرف الاخير منه فوجب ان تكون العلامات
الدالة على الاحوال المختلفة المعنوية لا تحصل الا بعد تمام الكلمة الثاني ان اختلاف
حال الحرف الاول والثاني من الكلمة للدلالة على اختلاف اوزان الكلمة فلم يبق لقبول
الاحوال الاعرابية الا الحرف الاخير من الكلمة **المسئلة الخامسة** الاعراب ليس عبارة
عن الحركات والسكنات الموجودة في اواخر الكلمات بدليل انها موجودة في المبنيات
والاعراب غير موجود فيها بل الاعراب عبارة عن استحقاقها لهذه الحركات بسبب العوامل
المحسوسة وذلك الاستحقاق حالة معقولة لا محسوسة **المسئلة السادسة**
اذا قلنا في الحرف انه متحرك او ساكن فهو مجاز لان الحركة والسكون من صفات الاجسام
والحرف ليس بجسم بل المراد من حركة الحرف صوت مخصوص يوجد عقيب التلفظ
بالحرف والسكون عبارة عن ان يوجد الحرف من غير ان يعقبه ذلك الصوت
المخصوص المسمى بالحركة **المسئلة السابعة** الحركات اما صريحة او مختلفة
والصريحة اما مفردة او غير مفردة فالمفردة ثلاثة وهي الفتحة والكسرة والضمة
وغير المفردة ما كان بين بين وهي ستة لكل واحدة قسمان فللفتحة ما بينها وبين
الكسرة او ما بينها وبين الضمة والكسرة ما بينها وبين الضمة او ما بينها وبين الفتحة
والضمة على هذا القياس فيكون المجموع تسعة وهي اما مشبعة او غير مشبعة فهي
ثمانية عشر والتاسعة عشر المختلفة وهي ما يكون حركته انه لم يتميز في الحس
لها مبدا وتسمى الحركة المجهولة وبها قرا ابو عمرو فتوبوا الى بارئكم مختلسة الحركة من بارئكم
وغير ظاهرها **المسئلة الثامنة** لما كان المرجع بالحركة والسكون في هذا الباب الى
اصوات مخصوصة لم يجب ان يقطع بانحصار الحركات في العدد المذكور وقال ابن
جني اسم المفتاح بالفارسية وهو كلمة لا يعرف اوله متحرك او ساكن قال وحدثني
ابو علي قال دخلت بلدنا فسمعت اهلها ينطقون بفتحة غريبة لم اسمعها قبل فتعجبت منها واقمت انا ما
هناك فتكلمت ايضا بها فلما فارقت تلك البلدة نسيتها **المسئلة التاسعة** الحركة الاعرابية
متاخرة عن الحرف باجزا الزمان ويدل عليه وجهان الاول ان الحروف الصلبة كالباء والتاء
والدال واشالها انما تحدث في اخر زمان حبس النفس واول ارساله وذلك ان ما حل بها الى حين
تنفسه للحركة صوت يحدث عند ارسال النفس ومعلوم ان ذلك الان متقدم على ذلك الزمان
فالحرف متقدم على الحركة الثاني ان الحروف الصلبة لا تقبل التمديد والحركة قابلة للتمديد فالحرف
والحركة لا يوجدان معا لكن الحركة لا تتقدم على الحرف فبقي ان يكون الحرف متقدما على الحركة **المسئلة
العاشرة** الحركات ابعاض من حروف المد واللين ويدل عليه وجوه الاول ان حروف المد واللين
قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف لها في النقصان الا
هذه الحركات الثاني ان هذه الحركات اذا مددناها ظهرت حروف المد واللين فعلمنا ان
هذه الحركات ليست الا اوايل تلك الحروف الثالث لو لم تكن الحركات ابعاضا لهذه الحروف
لما جاز الاكتفا بها منها لانها اذا كانت مخالفة لها لم تسد مسدها فلم يصح الاكتفا بها لكنه

يصح الاكتفا بها مثل بديل استقرانا القران والنثر والنظم وبالجملة فهذا ابدال
الشي من مخالفة القريب منه جايز الا ان ابدال الشي من بعضه اولى فوجب حمل الكلام
عليه **المسئلة الحادية عشر** الابتدا بالحرف الساكن محال عند قوم وجايز عند اخرين لان
الحركة عبارة عن الصوت الذي يحصل التلفظ به بعد التلفظ بالحرف وتوقف الشي على ما
يحصل بعده محال **المسئلة الثانية عشر** اثقل الحركات الضمة لانها لا تتم الا بضمة الشفتين
وذلك لا تتم الا بعمل العضلتين الصلبتين الواصلتين في طرفي الشفة واما الكسرة
فانه لا يكتفي في تحصيلها العضلة الواحدة الحادثة ثم الفتحة يكفي فيها عمل ضعيف لتلك العضلة
وكما دلت هذه المعالم التشريحية على ما ذكرناه فالتجربة تظهره ايضا واعلم ان الاحوال فيما
ذكرناه تختلف بحسب امزجة البلدان فان اهل اذربيجان تغلب على جميع الفاظهم اشمام
الضمة وكثير من البلاد يغلب لغاتهم اشمام الكسرة **المسئلة الثالثة عشر** الحركات
الثلاثة مع السكون اذا كانت اعرابية سميت بالرفع والنصب والجر والخفض والجزم وان كانت
بنائية سميت بالفتحة والضمة والكسرة والوقف **المسئلة الرابعة عشر** ذهب قطرب
الى ان الحركات البنائية مثل الاعرابية والباقون خالفوه وهذا الخلاف لفظي فان المراد من
التماثل ان كان هو التماثل في الماهية فالحس يشهد بان الامر كذلك وان كان المراد حصول
التماثل في الماهية فالحس يشهد بان الامر كذلك انه ليس كذلك وان كان المراد حصول
التماثل في كونها مستحقة بحسب العوامل المختلفة فالعقل يشهد انه ليس كذلك **المسئلة
الخامسة عشر** الحركات الثلاثة من اراد ان يلفظ بالضمة فانه لا بد له من ضمة شفتيه
اولا ثم رفعهما ثانيا ومن اراد التلفظ بالفتحة فانه لا بد له من فتح الفم فتحا قويا والفتح
القوي لا يحصل الا بانحراف اللحي الاسفل وانخفاضه فلا جرم سمي ذلك جرا وخفضا
وجرا لان الجر القوي يوجب الكسر واما الجزم فهو القطع واما انه لم سمي وقفا وسكونا
فعلته ظاهرة **المسئلة السادسة عشر** منهم من زعم ان الفتح والكسر والوقف
اسما للاحوال الاعرابية ومنهم من جعل الاربعة الاول اسما لتلك الاحوال سواء كانت
بنائية او اعرابية وجعل الاربعة البنائية اسما للاحوال الاعرابية فتكون الاربعة الاول
بالنسبة الى الاربعة الثانية كالجنس بالنسبة الى النوع **المسئلة السابعة عشر** ان
سيبويه تسميها بالمجاري ويقول المجاري ثمانية وفيه سوالات الاول لم سمي بالمجاري لان
الحركة نفسها الجري والمجرى موضع الجري فالحركة لا تكون مجرى وجوابه انا بينا ان الذي
يسمى هاهنا بالحركة فهو في نفسه ليس بحركة انما هو صوت يتلفظ به بعد التلفظ بالحرف
الاول فالمتكلم لما انتقل من الحرف الصامت الى هذا الحرف فهذا الحرف المصوت انما
طرا ان نفسه وامتداده فلهذا السبب صحت تسمية بالمجرى السوال الثاني قال المازني
غلط سيبويه في تسمية الحركات البنائية بالمجاري لان الجري انما يكون لما يوجد تارة ويعدم
تارة والمبني لا يزول عن حالة فلم يجز تسمية الحركة بالمجاري بل كان الواجب ان يقال المجاري
اربعة وهي الاحوال الاعرابية والجواب ان المبنيات قد تحرك عند الدرج ولا تحرك عند الوقف
فلم يكن تلك الاحوال لازمة لها مطلقا **المسئلة الثامنة عشر** الاعراب اختلاف اخر الكلمة
باختلاف العوامل بحركة او حرف تحقيقا او تقديرا اما الاختلاف فهو عبارة عن موصوفية تلك الاجنة

اخر تلك الكلمة بحركة او سكون بعد ما ان كان موصوفا بغيرها ولا شك ان تلك الموصوفية
حالة معقوله لا محسوسة واما قوله باختلاف العوامل فاعلم ان اللفظ الذي يلزمه
حالة واحدة ابدا فهو المبني واما الذي يختلف اخره فقسمان احدهما ان لا يكون معناه قابلا
للاحوال المختلفة كقولك اخذت المال من الرجل فتكون ساكنة فهاهنا اختلف اخر هذه الكلمة
الا انه ليس باعراب لان المفهوم من كلمة من لا تقبل الاحوال المختلفة في المعنى واما القسم
الثاني وهو الذي يختلف اخر الكلمة عند اختلاف معناها فذلك هو الاعراب **المسئلة
التاسعة عشر** اقسام الاعراب ثلاثة الاول الاعراب بالحركة وهي في امور ثلاثة احدها
الذي يكون اخره حرفا من حروف العلة سواء كان اوله او وسطه معتلا او لم يكن نحو رجل ووعد
وثوب وثانيها ان يكون اخر الكلمة واوا او يا ويكون ما قبلها ساكنا فهذا كالصحيح في تعاقب
الحركات عليه تقول هذا ظبي وغزو من هذا الباب المدغم فيها كقولك كرسي وعدو لان المدغم يكون
ساكنا بسكون اليا من كرسي والواو من عدو وكسكون اليا من ظبي والزاي من غزو وثالثها التثنية
والجمع تقول جاني مسلمان ومسلمون ورايت مسلمين والقسم الثالث الاعراب التقديري
وهو في الكلمة التي يكون اخرها الفا ويكون الحركة التي قبلها فتحة فاعراب هذه الكلمة في الاحوال
الثلاثة على صورة واحدة تقول هذه رحى ورايت رحى ومررت برحى **المسئلة العشرون**
اصل الاعراب ان يكون بالحركة لانا ذكرنا الاصل في الاعراب ان تجعل الاحوال العارضة
للفظ دلائل على احوال المعارضة للمعنى والعارض للحرف هو الحركة لا الحرف الثاني
اما الصورة التي جا اعرابها بالحرف فذلك للتنبيه على ان هذه الحروف من جنس تلك
الحركات **المسئلة الحادية والعشرون** الاسم المعرب ويقال له المتمكن نوعان
احدهما ما يسمى حركات الاعراب والتنوين وهو المنصرف والامكن والثاني ما لا
يكن كذلك بل يجر عند الجر والتنوين بالفتح في موضع الجر الا اذا اضيف او دخله
لام التعريف ويسمى غير المنصرف والاسباب المانعة من الصرف تسعة فمتى حصل في
الاسم اثنان منها او تكرر سبب واحد فيه امتنع من الصرف وهي العلمية والتانيث
اللازم لفظا ومعنى ووزن الفعل الخاص به او الغالب عليه والوصفية والعدل والجمع
الذي ليس على زنته واحد والتركيب والعجمة في الاعلام خاصة والالف والنون المضارعتان
لالفي التانيث **المسئلة الثانية والعشرون** انما صار اجتماع اثنين من هذه التسعة مانعا
من الصرف لان كل واحد منها فرع والفعل فرع على الاسم فاذا حصل في الاسم شيان
من هذه التسعة حصل للاسم شبها بالفعل في الفرعية وتلك المشابهة تقتضي منع
الصرف فهذه مقدمات اربع المقدمة الاولى في بيان كل واحد منها فرع اما بيان العلمية
فرع فلان وضع الاسم للشي لا يكون الا بعد صيرورته معلوما والشي في الاصل لا يكون
معلوما ثم يصير معلوما واما التانيث فرع فبيانه تارة بحسب اللفظ وتارة بحسب المعنى
اما بحسب اللفظ فلان كل لفظة وقعت الماهية فانها تقع على المذكر من تلك الماهية بلا زيادة
وعلى الانثى بزيادة علامة التانيث واما بحسب المعنى فلان الذكر اكمل من الانثى والكامل
مقصود بالذات والناقص مقصود بالغرض واما الوزن الخاص بالفعل فالغالب عليه فرع
فلان وزن الفعل فرع للفعل والفعل فرع الاسم وفرع الفرع فرع واما ان الوصف فرع
فلان الوصف فرع عن الموصوف واما ان العدل فرع فلان العدول عن الشي الى غيره مسبوق

بوجود ذلك الاصل وفرع عليه واما الجمع الذي ليس على مثاله واحد فرع فلان ذلك الوزن
نوع على وجود الجمع لانه لا يوجد فيه والجمع فرع على الواحد لان الكثرة فرع على الواحد وفرع
الفرع فرع وبهذا الطريق تظهر ان التركيب فرع واما ان العجمة فرع فلان تكلم كل طائفة
بلغة انفسهما اصل بلغة غيرهم فرع واما الالف والنون في سكران وامثاله فنفيد
ان الفرعية فلان الالف والنون زائدتان على جوهر الكلمة والزائد فرع فثبت بما
ذكرنا ان هذه الاسباب التسعة توجب الفرعية المقدمة الثانية في بيان ان الفعل فرع
والدليل ان الفعل عبارة عن اللفظ الدال على وقوع المصدر في زمان معين فوجب كونه
فرعا على المصدر المقدمة الثالثة انه لما ثبت ما ذكرناه ثبت ان الاسم الموصوف بامرين
عن تلك الامور التسعة يكون مشابها للفعل في الفرعية ومحالها في كونه اسما في ذاته والاصل
في الفعل عدم الاعراب كما ذكرنا فوجب ان يحصل في هذا الاسم ان يحسب كل واحد من
الاعتبارين المذكورين وطريقه انه ينبغي اعرابها من اكثر الوجوه ويمتنع من اعرابها من بعض
الوجوه ليتوفر على كل واحد من الاعتبارين ما يليق به المسئلة الثالثة والعشرون
انما ظهر هذا الاثر منع التنوين والجر لاجل ان التنوين يدل على كمال حال الاسم فاذا ضعف
الاسم بسبب حصول هذه الفرعية ازيل عنه ما دل على كمال حاله واما الجر فلان الفعل يحصل
فيه الرفع والنصب اما الجر فغير حاصل فيه فلما صارت هذه الاسما مشابهة للفعل لاجرم سلب
عنها الجر الذي هو من خواص الاسم المسئلة الرابع والعشرون هذه الاسما بعد ان سلب
عنها الجر اما ان تترك ساكنة في حال الجر والتحريك ولا تنبها على ان المانع من هذه الحركة
عرضي لا ذاتي ثم ان النصب اولى الحركات لانا رأينا ان النصب حمل على الجر في التثنية والجمع السالم
فلزم هنا حمل الجر على النصب تحقيقا للمعارضة المسئلة الخامسة والعشرون اتفقوا انه
اذا دخل على ما لا ينصرف الالف واللام واضيف انصرف كقوله مررت بالاحمر والمساجد وعمركم
ثم قيل السبب فيه ان الفعل لا يدخل عليه الالف واللام والاضافة فعند دخولها على الاسم
خرج الاسم عن مشابهة الفعل قال عبد القاهر هذا ضعيف لان هذه الاسما انما شابهت
الافعال لما حصل فيها من الوصفية ووزن الفعل وهذه المعاني باقية عند دخول الالف
واللام والاضافة فيها فبطل قولهم انه زالت المشابهة لحروف الجر والفاعلية والمفعولية
من خواص الاسما فاذا حصلنا في هذه الاسما فهي وان ضعفت في الاسمية بسبب كونها
مشابهة للفعل الا انها قويت بسبب خواص الاسما فيها اذا عرفت هذا فنقول اصل الاسمية
يقتضي قبول الاعراب من كل الوجوه الا ان المشابهة للفعل صارت معارضة للمقتضي
فاذا صار هذا المعارض معارضا بشي اخر ضعف المعارض فعاد المقتضي عاملا عمله واما السؤال
الثاني فجوابه ان لام التعريف والاضافة اقوى من الفاعلية والمفعولية لان لام التعريف
والاضافة تضادان التنوين والضدان متساويان في القوة فلما كان التنوين دليلا
على كمال القوة فكذلك الاضافة وحرف التعريف المسئلة السادسة والعشرون لو سميت
رجلا باحمر لم تصرفه بالاتفاق لاجتماع العلمية ووزن الفعل اما اذا نكرته فقال سيبويه لا اصرفه
وقال الاخفش اصرفه واعلم ان الجمهور يقولون في تقرير مذهب سيبويه على ما يحكى ان المازني
قال قلت للاخفش كيف قلت قال مررت بنسوة اربع مصروفة مع وجود الصفة ووزن
الفعل لان اصله الاسمية فقلت فكذا لا ينصرف احمر اسم رجل اذا نكرته لان اصله الوصفية

قال

قال المازني فلم يأت الاخفش بمنع واقول كلام المازني ضعيف لان الصرف ثبت على وفق
الاصل بقوله مررت بنسوة اربع لانه يكفي في عود الشي الى حكم الاصل ادنى سبب بخلاف
المنع من الصرف كانه على خلاف الاصل فلا يكفي فيه الا السبب القوي واقول الدليل
على صحة مذهب سيبويه انه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه
غير منصرف اما المقدمة الاولى فهي انما تتم بتقرير ثلاثة اشيا الاول ثبوت وزن الفعل
وهو ظاهر والثاني الوصفية والدليل عليه ان العلم اذا نكر صار معناه الشي الذي يسمى
بذلك الاسم فاذا قيل رب زيد رأيته فكان معناه رب شخص مسمى باسم زيد رأيته ومعلوم
ان كون الشخص مسمى بذلك الاسم صفة لا ذات والثالث الوصفية اصلية والدليل
عليه ان لفظ الاحمر حين كان وصفا كان معناه الاتصاف بالحمرة فاذا جعل علما ثم نكر كان
معناه كونه مسمى بهذا الاسم وكونه كذلك صفة اضافية عارضة له فالمفهومان
اشتركا في كون كل واحد منهما صفة الا ان الاول يفيد له صفة حقيقية والثاني يفيد صفة
اضافية والقدر المشترك بينهما كونه صفة فثبت بما ذكرناه انه حصل فيه وزن الفعل
والوصفية الاصلية فوجب كونه غير منصرف كما ذكرناه فان قيل فيشكل ما ذكرتم بالعلم
الذي ما كان وصفا فانه عند التنكير ينصرف مع انه عند التنكير يفيد الوصفية بالبيان
الذي ذكرتم قلنا انه وان صار عند التنكير وصفا الا ان وصفيته ليست اصلية لانها ما كانت
صفة قبل ذلك بخلاف الاحمر فانه كان صفة قبل ذلك الشي الذي يكون في الحال صفة مع انه
كان قبل ذلك صفة كان اقوى في الوصفية مما لا يكون كذلك فظهر الفرق واحتج الاخفش
بان المقتضي للصرف قائم وهو الاسمية والعارض من الموجود لا يصلح معارضا لانه
علم عند وجود الصفة فالعلمية قائمة في هذه الحالة والعلمية منافي للوصفية فقد
زالت الوصفية فلم يبق سوى وزن الفعل والسبب الواحد لا يمنع من الصرف والجواب
انا بينا بالدليل العقلي ان العلم اذا حصل منكرا صار وصفا في الحقيقة فسقط هذا الكلام
المسئلة السابعة والعشرون قال سيبويه السبب الواحد لا يمنع الصرف خلافا
للكوفيين حجة سيبويه ان المقتضي للصرف قائم وهي الاسمية والسببان اقوى من
الواحد فعند حصول السبب الواحد وجب البقا على الاصل وحجة الكوفيين قولهم

فما كان حصن ولا حابس ... يفوقان مرداس في المجمع

وجوابه ان الرواية الصحيحة في هذا البيت قوله يفوقان شيخي في مجمع المسئلة الثامنة والعشرون
قال سيبويه ما لا ينصرف يكون في موضع الجر مفتوحا واعترضوا عليه بان الفتح من باب
البناء وما لا ينصرف غير مبني وجوابه ان الفتح اسم لذات الحركة من غير بيان انها
اعرابية او بنائية المسئلة التاسعة والعشرون الاعراب للاسما ثلاثة الرفع والنصب
والجر وكل واحد منها علامة على معنى فالرفع علم الفاعلية والنصب علم المفعولية والجر علم
الاضافة واما التوابع فانها في حركاتها المساوية للمتبوعات المسئلة الثلاثون
السبب في كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مخفوضا وجوه الاول ان الفاعل
والمفعول اشيا كثيرة لان الفعل قد يتعدى الى مفعول واحد والى مفعولين والى ثلاثة ثم
يتعدى ايضا الى المفعول له والصريح منه والى المصدر والحال فلما كثرت المفاعيل اختير لها
اخف الحركات وهو النصب ولما قل الفاعل اختير له اثقل الحركات وهو الرفع حتى تقع الزيادة

في العدد مقابلا بالزيادة في المقدار فحصل الاعتدال الثاني ان مراتب الموجودات ثلاثة
مؤثر لا يتأثر وهو الاقوى وهو درجة الفاعل ومتأثر لا يؤثر وهو الاضعف وهو درجة
المفعول وثالث يؤثر باعتبار وهو المتوسط وهو درجات المضاف اليه ايضا ثلاثة
اقواها الضمة واضعفها الفتحة واوسطها الكسرة فالحقوا كل نوع بشبهه فجعل الرفع
الذي هو اقوى الحركات للفاعل الذي هو اقوى الاقسام والجر الذي هو المتوسط من الاقسام
الثالث الفاعل مقدم على المفعول لان الفعل لا يستغني عن الفاعل وقد يستغني عن المفعول
فلما تلفظ بالفاعل وجدت النفس قوتها فلا جرم اعطوه اثقل الحركات عند قوة النفس وجعلوا
اخف الحركات لما تلفظ به بعد ذلك المسئلة الحادية والثلاثون المرفوعات ثلاثة الفاعل
والمبتدأ والخبر واسم كان واسم لا وما المشبهتين بليس وخبر ان وخبر لا النافية للجنس ثم
قال الخليل الاصل في الرفع الفاعل والبواقي مشبهة به وقال سيبويه الاصل هو المبتدأ والبواقي
مشبهة به وقال الاخفش كل واحد منها اصل بنفسه واحتج القايلون بان محل الرفع اولا
للمبتدأ الاولوية يقتضي الاولوية بمقتضى الاولوية بيان الاول انا اذا قلت ضرب
زيد بكر باسكان الكلمتين لم يعرف ان الضارب من هو والمضروب اما اذا قلت زيد قائم
باسكانهما عرفت من نفس اللفظين ان المبتدأ ايهما والخبر ايهما فثبت ان افتقار الفاعل الى الاعراب
اشد فوجب ان يكون الاصل هو الثاني ان الرفعية حالة مشتركة بين المبتدأ والخبر فلا تكون
منهادلا له على خصوص كونه فاعلا فثبت ان الفاعل على حقه الرفع الا المبتدأ لما اشبه
الفاعل في كونه مسندا اليه جعل مرفوعا رعاية لحق هذه المشابهة حجة سيبويه ان ابنيتنا ان الجملة
الاسمية مقدمة على الجملة الفعلية فاعراب الجملة الاسمية وجب ان يكون مقدما على اعراب
الجملة الفعلية والجواب ان الفعل اصل في الاسناد الى الغير فكانت الجملة الفعلية مقدمة
وحينئذ يصير هذا الكلام دليلا للخليل المسئلة الثانية والثلاثون المفاعيل خمسة
لان الفاعل لا بد له من فعل وهو المصدر ولا بد له لذلك الفعل من زمان ومكان ولذلك الفاعل من
غرض ثم قد يقع ذلك الفعل في شيء اخر وهو المفعول به وفي مكان وقع شيء اخر فهذا اضبط
القول في هذه المفاعيل وفيه ابحاث عقلية احدها ان المصدر قد يكون نفس المفعول
به كقولنا خلق الله العالم فان خلق العالم لو كان مغايرا للعالم لكان ذلك المغاير ان كان
قديما لزم من قدمه قدم العالم وذلك ينافي كونه مخلوقا وان كان حادثا افتقر خلقه
الى خلق اخر ولزم التسلسل وثانيها ان فعل الله تعالى يستغني عن الزمان لانه لو افتقر الى
زمان وجب ان يفتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان اخر ولزم التسلسل وثالثها
يستغني عن الغرض لان ذلك الغرض ان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان حادثا
لزم التسلسل وهو محال المسئلة الثالثة والثلاثون اختلفوا في العامل في نصب المفعول
على اربعة اقوال الاول وهو قول البصريين ان الفعل وحده يقتضي رفع الفاعل ونصب المفعول به
والثاني وهو قول الكوفيين ان العامل في الفاعل معنى الفاعلية وفي المفعول معنى المفعولية
حجة البصريين ان العامل لا بد وان يكون له تعلق بالمعمول واحد الاسمين لا تعلق له
بالاخر فلا يكون له فيه عمل البتة واذا سقط لم يبق العامل الا الفعل حجة المخالف ان العامل
الواحد لا يصدر عنه اثران لما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا اثر واحد قلنا ذلك في الموجبات
اما في المعرفات فممنوع واحتج خلف بان الفاعلية صفة قائمة بالفاعل والمفعولية

صفة قائمة بالمفعول ولفظ الفعل مباين عنهما وتعليل الحكم بما يكون حاصلا في محل الحكم
اولى من تعليله بما يكون مباينا عنه والجواب عنه بانه معارض بوجوه اخر وهو ان الفعل
امر ظاهر وصفة الفاعلية والمفعولية امر خفي وتعليل الحكم الظاهر بالمعنى الظاهر اولى
من تعليله بالصفة الخفية والله اعلم الباب السابع في اعراب الفعل اعلم ان قوله
اعوذ يقتضي اسناد الفعل الى الفاعل فوجب علينا ان نبحث عن هذه المسائل المسئلة
الاولى اذا قلنا في النحو فعل وفاعل فلا نريد به ما يذكره علماء الاصول لانا نقول مات
زيد وهو لم يفعل ونقول من طريق النحو مات فعل وزيد فاعل بل المراد ان الفعل لفظة
مفردة دالة على حصول المصدر لشيء معين في زمان معين فاذا خرجنا بذلك الى الشيء
الذي حصل المصدر له فذلك هو الفاعل ومعلوم ان قولنا حصل المصدر له اعم من
قولنا حصل بايجاده واختياره كقولنا قام او لا باختياره كقولنا مات فان قالوا
الفعل كما يحصل في الفاعل يحصل في المفعول قلنا ان صيغة الفعل من حيث هي تقتضي حصول
ذلك المصدر لشيء ما هو الفاعل ولا تقتضي حصوله للمفعول بدليل ان الافعال اللازمة
غنية عن المفعول المسئلة الثانية الفعل يجب تقديمه على الفاعل لان الفعل اثباتا كان
او نفيا يقتضي امرا ما يكون هو المسند اليه فحضور ماهية الفعل في الذهن تستلزم حضور
شيء يسند الذهن ذلك الفعل اليه والمنقول اليه متاخر بالرتبة عن المنقول عنه فلما كان
الفعل متقدما على الفاعل في الذهن وجب تقديمه عليه في الذكر فان قالوا الابتداء في الفعل
فرقا بين قولنا زيد ضرب قلنا الفرق ظاهر لانا اذا قلنا زيد لم يلزم من وقوع الذهن على
معنى هذا اللفظ ان يحكم باسناده معنى اخر اليه اما اذا فهمنا معنى لفظ ضرب لزم منه
حكم الذهن باسناد هذا المفهوم الى شيء ما اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا زيد ضرب فقد
حكم الذهن باسناد مفهوم ضرب الى شيء ثم حكم الذهن بان ذلك الشيء هو زيد الذي
تقدم ذكره فحينئذ فانا اخبر عن زيد بانه هو ذلك الشيء الذي اسند الذهن مفهوم ضرب
اليه وحينئذ يصير قولنا زيد مخبرا عنه وقولنا ضرب جملة من فعل وفاعل وقعت خبرا لذلك
المبتدأ المسئلة الثالثة قالوا الفاعل جزء من الفعل والمفعول ليس كذلك وفي تقريره
وجوه الاول انهم قالوا ضربت فاسكنوا لام الفعل لئلا يجتمع اربع متحركات وهم يحترزون
عن توالیها في كلمة واحدة وانما يتعين فانهم حملوا ذلك منها لان التاء زائدة فما حملوا ذلك في المفعول
كقولهم ضربك وذلك يدل على انهم اعتقدوا ان الفاعل جزء من الفعل وان المفعول منفصل عنه
الثاني ان ذلك تقول الزيدان فاما اظهرت الضمير للفاعل وكذلك اذا قلت زيد ضرب وجب
ان يكون الفعل مسندا الى الضمير المستكن طردا للباب والثالث وهو الوجه العقلي ان مفهوم قولك
ضرب هو انه حصل الضرب لشيء في زمان مضى فذلك الشيء الذي حصل له الضرب جزء من مفهوم
قولك ضرب فثبت ان الفاعل جزء من الفعل المسئلة الرابعة الاضمار قبل الذكر على وجوه احدها ان
يحصل صورة ومعنى كقولك ضرب غلامه زيدا والمشهور انه لا يجوز لانك رفعت غلامه بضرب
وكان واقعا موقعه والشيء اذا وقع موقعه لم يجز ازالته واذا كان كذلك كان الهاء في قولنا غلامه
ضميرا قبل الذكر واما قول النابغة

جزى ربه عني عدي بن حاتم
جزاء الكلاب العاويات وقد فعل

فجوابه ان الهاء عايد الى مذكور متقدم
وقال ابن جني وانا اجيز ان يكون الهاء في قوله جزى ربه عائدة الى عدي خلافا على الجماعة ثم ذكر

كلاما طويلا غير ملخص والقول الاولى في تقريره ان يقال الفعل من حيث انه فعل وان كان غنيا عن
المفعول لكن الفعل المتعدي لا يستغني عن المفعول وذلك لان الفاعل هو المؤثر والمفعول
هو القابل والمفعول مفتقر اليهما لا ان تقديم لاحدهما على الاخر فغاية ما في الباب ان يقال الفاعل
مؤثر والمؤثر اشرف من القابل والفاعل مقدم على المفعول من هذا الوجه الا انا بينا ان الفعل
المتعدي مفتقر الى المؤثر والقابل واذا ثبت هذا فكما جاز تقديم الفاعل على المفعول وجب ايضا
جواز تقديم المفعول على الفاعل القسم الثاني وهو ان يتقدم المفعول على الفاعل
في الصورة لا في المعنى وهو كقولك ضرب غلامه زيد فغلامه وزيد فاعل ومرتبة المفعول بعد رتبة
الفاعل الا انه وان تقدم في اللفظ الا انه متاخر في المعنى والقسم الثالث وهو ان يقع في المعنى
لا في الصورة وهو كقوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن فهاهنا الاضمار قبل الذكر حاصل في الصورة
ولكنه غير حاصل في المعنى لان الفاعل متقدم في المعنى ومتى صرح بتقديمه لزم الاضمار قبل الذكر
المسئلة الخامسة الفاعل قد يكون مظهرا كقولك ضرب زيد وقد يكون مضمرا كقولك ضربت
وضربنا ومضمرا مستكنا كقولك زيد ضرب فتنوي في ضرب فاعلا وتجعل الجملة خبرا عن زيد ويحسن
اضمار الفاعل اذا كان فعلا فانني اي اذا كان ما يبني عليه فعلا المسئلة السادسة مضمرا يقال
من فعل فتقول زيد والتقدير فعل زيد ومنه قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى
يسمع كلام الله والتقدير وان استجارك احد من المشركين المسئلة السابعة اذا جا
فعلان معطوف احدهما على الاخر وجاء بعدهما اسم صالح لان يكون معمولا لهما فهذا على قسمين لان
الفعلين اما ان يقتضيا عملين متشابهين او مختلفين وعلى التقديرين فاما ان يكون الاسم
المذكور بعدهما واحدا او كثيرا فهذه اقسام اربعة القسم الاول ان يكون فعلان يقتضيان
عملا واحدا ويكون المذكور بعدهما اسما واحدا كقولك قام وقعد زيد وزعم الفراء ان الفعلين
جميعا عاملان في زيد والمشهور انه لا يجوز لانه يلزم تعليل الحكم الواحد بعلتين والاقرب
راجح بسبب القرب فوجب احالة الحكم عليه واجاب الفراء ان تعليل الحكم الواحد بعلتين يمتنع
في المؤثرات اما في المعرفات فجائز واجيب عنه بان المعرف موجب المعرفة فيعود الامر الى اجتماع
المؤثرين في الاثر الواحد القسم الثاني اذا كان الاسم غير مفرد وهو كقولك قام وقعد اخوالك
لان التقدير قام اخوالك وقعد اما اذا اعملت الثاني جعلت في الفعل الاول ضمير الفاعل
لان الفعل لا يخلو من فاعل مضمر او مظهر فتقول قاموا وقعد اخوالك وعند البصريين اعمال الثاني
اولى وعند الكوفيين اعمال الاول اولى حجة البصريين ان اعمالهما معا ممتنع فلا بد من اعمال احدهما
والقرب مرجح فاعمال الاقرب اولى حجة الكوفيين انا اذا اعملنا الاقرب وجب اسناد الفعل
المتقدم الى الضمير ويلزم حصول الاضمار قبل الذكر وذلك اولى بوجوب الاحتراز عنه القسم
الثالث ما اذا اقتضى الفعلان اثرين متناقضين وكان الاسم المذكور بعدهما مفردا فقول
البصريين ان اعمال الاقرب اولى خلافا للكوفيين حجة البصريين وجوه الاول قوله تعالى آتوني
افرغ عليه قطرا حصل هاهنا فعلان كل واحد منهما يقتضي مفعولا فاما ان كان الناصب
لقوله قطرا هو قوله آتوني او افرغ عليه والاول باطل والا لصار التقدير آتوني قطرا وحينئذ
كان يجب ان يقال افرغه عليه ولما لم يكن كذلك علمنا ان الناصب هو قوله افرغ الثاني قوله
تعالى هاؤم اقرؤا كتابيه ولو كان العامل هو الابعد لقيل اقرؤه واجاب الكوفيون عن هذين
الدليلين بانهما يدلان على جواز اعمال الاقرب وذلك لا نزاع فيه انما النزاع في انا نجوز اعمال

الابعد وانتم تمنعونه وليس في الاية ما يدل على المنع والحجة الثالثة للبصريين انه يقال ما جاءني
من احد فالفعل رافع والحرف جار ثم رجح الجار لانه هو الاقرب الحجة الرابعة ان اعمالهما
واعمالها لا يجوز ولا بد من الترجيح والقرب مرجح فاعمال الاقرب اولى واحتج الكوفيون بوجوه
الاول انا بينا ان الاسم المذكور بعد الفعلين اذا كان مثنى او مجموعا فاعمال الثاني يوجب في
الاول الاضمار قبل الذكر ولانه لا يجوز فوجب القول باعمال الاول مطلقا فاذا كان الاسم مفردا
وجب ان يكون الامر كذلك طردا للباب الثاني ان الفعل الاول وجد معمولا خاليا عن العائق لان
الفعل لا بد له من مفعول والفعل الثاني وجد المعمول بعد ان عمل الاول فيه وعمل الاول فيه مانع عن عمل
الثاني فيه ومعلوم ان اعمال الخالي عن العائق اولى من اعمال المقرون بالعائق القسم الرابع اذا كان الاسم
المذكور بعد الفعلين مثنى او مجموعا فان اعملت الفعل الثاني قلت ضربت وضربني الزيدان وضربت
وضربوني الزيدون المسئلة الثامنة قول امرئ القيس بن حجر

فلو ان ما اسعى لادنى معيشة ... كفاني ولم اطلب قليل من المال
ولكنما اسعى لمجد مؤثل ... وقد يدرك المجد المؤثل امثالي

قوله كفاني ولم اطلب ليسا موجهين الى شيء واحد لان قوله كفاني موجه الى قليل من المال وقوله
ولم اطلب غير موجه الى قليل من المال والا لصار التقدير فلو ان ما اسعى لادنى معيشة لم اطلب قليلا من المال
وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فيلزم حينئذ انه ما سعى لادنى معيشة وكفاني قليل من المال
ولم اطلب الملك وعلى هذا التقدير فالفعلان غير موجهين الى شيء واحد ولنكتف بهذا القدر من علم
العربية قبل الخوض في التفسير القسم الثاني من هذا الكتاب المشتمل على تفسير اعوذ بالله في
المباحث النقلية والعقلية وفيه ابواب الباب الاول في المسائل الفقهية المستنبطة من
قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وفيه مسائل المسئلة الاولى اتفق الاكثرون على ان وقت
قراءة الاستعاذة قبل قراءة الفاتحة وعن النخعي انه بعدها وهو قول داود الاصبهاني واحدى
الروايتين عن ابن سيرين وهؤلاء قالوا الرجل اذا قرا الفاتحة بتمامها وقال آمين فبعد ذلك يقول
اعوذ بالله ودليلنا ما روى جبير بن مطعم ان النبي صلى الله عليه وسلم حين افتتح الصلاة قال
الله اكبر كبيرا ثلاث مرات والحمد لله كثيرا ثلاث مرات وسبحان الله بكرة واصيلا ثلاث مرات
ثم قال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه واحتج المخالف على صحة قوله بقوله
سبحانه واذا قرات القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم دلت هذه الاية على ان قراءة
القران شرط وذكر الاستعاذة جزاء والجزاء متاخر عن الشرط فوجب ان يكون الاستعاذة
متاخرة عن قراءة القران ثم قالوا وهذا موافق لما في العقل لان من قرا القران فقد استوجب
الثواب العظيم فلو دخله العجب في اداء تلك الطاعة سقط ذلك الثواب لقوله عليه السلام
ثلاث مهلكات وذكر منها اعجاب المرء بنفسه فلهذا امره الله تعالى ان يستعيذ من الشيطان
لئلا يحمله الشيطان بعد قراءة القران على عمل يحبط ثواب تلك الطاعة قالوا ولا يجوز
ان يقال المراد من قوله فاذا قرات القران فاستعذ بالله اي اذا اردت قراءة القران فاستعذ
كما في قوله اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم والمعنى اذا اردتم القيام الى الصلاة فتوضؤا
لانه تعالى ترك الظاهر في موضع لدليل لا يوجب تركه في سائر المواضع لغير دليل اما جمهور
الفقهاء فقالوا لا شك ان قولنا فاذا قرات القران فاستعذ يحتمل ان يكون المراد منه واذا
ثبت الاحتمال وجب حمل اللفظ عليه توفيقا بين هذه الاية وبين الخبر الذي رويناه وتما

يقوى من المناسبات العقلية ان المقصود من الاستعاذة نفي وسواس الشيطان عند القراءة
قال تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته
فينسخ الله ما يلقي الشيطان وانما امر تعالى بتقديم الاستعاذة قبل القراءة لهذا
السبب واقول هاهنا قول ثالث وهو ان يقرأ الاستعاذة قبل القراءة بمقتضى الخبر وبعدها
بمقتضى القرآن جمعا بين الدلائل بقدر الامكان المسئلة الثانية قال عطاء الاستعاذة
واجبة لكل قراءة سواء كانت في الصلاة او غيرها وقال ابن سيرين اذا تعوذ الرجل مرة واحدة
في عمره فقد كفى في اسقاط الوجوب وقال الباقون انها غير واجبة حجة الجمهور ان النبي صلى
الله عليه وسلم لم يعلم الاعرابي الاستعاذة في جملة اعمال الصلاة ولقائل ان يقول ان
ذلك الخبر غير وارد في بيان جملة واجبات الصلاة فلم يلزم من عدم الاستعاذة فيه عدم وجوبها واحتج
عطاء على وجوب الاستعاذة بوجوه الاول انه عليه السلام واظب عليه فيكون واجبا لقوله
فاتبعوه الثاني ان قوله تعالى فاستعذ امر وهو للوجوب ثم انه يجب القول بوجوبه عند كل القرات
القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على التعليل
والحكم يتكرر لاجل تكرر العلة الثالث انه تعالى امر بالاستعاذة لدفع شر الشيطان وهو
واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فوجب ان تكون الاستعاذة واجبة الرابع ان
طريقة الاحتياط توجب الاستعاذة فهذا ما حصلنا في هذه المسالة المسئلة
الثالثة التعوذ مستحب قبل القراءة عند الاكثرين وقال مالك لا يتعوذ في المكتوبة ويتعوذ
في قيام شهر رمضان لنا الآية التي تلوناها والخبر الذي رويناه وكلاهما يفيد الوجوب فان لم يثبت
الوجوب فلا اقل من الندب المسئلة الرابعة قال الشافعي رضي الله عنه في الام روي ان
عبد الله بن عمر لما قرأ اسر بالتعوذ وعن ابي هريرة انه جهر به ثم قال فان جهر به جاز وان
اسر به ايضا جاز وقال في الاملاء ويجهر بالتعوذ فان اسر لم يضر بين ان الجهر عنده اولى
واقول ان الاستعاذة انما تقرأ بعد الاستفتاح وقبل الفاتحة فان الحقناها بما قبلها
لزم الاسرار وان الحقناها بالفاتحة لزم الجهر الا ان المشابهة بينها وبين الاستفتاح
اتم لكون كل واحد منهما نافلة عند الفقهاء ولان الجهر كيفية وجودية والاخفاء عبارة عن عدم
تلك الكيفية والاصل هو العدم المسئلة الخامسة قال الشافعي رضي الله عنه في الام انه يتعوذ
في كل ركعة ثم قال والذي اقول به انه لا يتعوذ الا في الركعة الاولى فاقول له ان يحتج عليه
بان الاصل هو العدم وما لاجله امرناه بالاستعاذة هو قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ
بالله وكلمة اذا لا تفيد العموم ولقائل ان يقول قد ذكرنا ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب
يدل على العلية فوجب ان يتكرر العلة والله اعلم المسئلة السادسة انه تعالى قال في
سورة النحل فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وقال في سورة اخرى
انه هو السميع العليم وفي سورة ثالثة انه سميع عليم فلهذا السبب اختلف العلماء فقال
الشافعي الواجب ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وهو قول ابي حنيفة قالوا لان
النظم موافق لقوله تعالى فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وهو موافق ايضا لظاهر
الخبر الذي رويناه عن جبير بن مطعم وقال احمد الاولى ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
انه هو السميع العليم جمعا بين الآيتين وقال بعض اصحابنا الاولى ان يقول اعوذ بالله
السميع العليم من الشيطان الرجيم لان هذا اصلح بين الآيتين وروى البيهقي في

كتاب

كتاب السنن باسناده عن ابي سعيد الخدري قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام
من الليل كبر ثلاثا ثم قال اعوذ بالله السميع العليم وروى الضحاك عن ابن عباس ان اول ما نزل جبريل
على محمد استعذ بالله عليه السلام قال يا محمد استعذ بالله من الشيطان الرجيم ثم قال قل
بسم الله الرحمن الرحيم اقرأ باسم ربك الذي خلق وبالجملة فالاستعاذة تطهير القلب
من كل ما يكون مانعا عن الاستغراق في الله والتسمية توجه القلب الى جلال الله
المسئلة السابعة التعوذ في الصلاة لاجل الصلاة عند ابي حنيفة ومحمد انه للقراءة وعند
ابي يوسف انه للصلاة ويتفرع على هذا الاصل فرعان الفرع الاول ان المؤتم هل يتعوذ خلف الامام
ام لا عندهما لا يتعوذ لانه لا يقرأ وعندهما يتعوذ وجه قولهما قوله تعالى فاذا قرأت القرآن
فاستعذ بالله علق الاستعاذة على القراءة ولا قراءة على المقتدي فلا يتعوذ وجه قول ابي يوسف
ان التعوذ لو كان للقراءة لتكرر بتكرار القراءة ولما لم يكن كذلك بل تكرر بتكرر الصلاة
دل على انها للصلاة لا للقراءة الفرع الثاني اذا افتتح صلاة العيد فقال سبحانك اللهم
وبحمدك هل يقول اعوذ بالله ثم يكبر ام لا عندهما انه يكبر التكبيرات ثم يتعوذ عند القراءة
وعند ابي يوسف يقدم التعوذ على التكبيرات وبقي من مسائل الفاتحة اشياء نذكرها هنا
المسئلة الثامنة ان يقرأ القرآن على الترتيل لقوله تعالى ورتل القرآن ترتيلا والترتيل
هو ان يذكر الحروف ويبينها ظاهرة والفائدة فيه انه اذا وقعت القراءة على هذا الوجه
فهم من نفسه معاني تلك الالفاظ وافهم غيره تلك المعاني واذا قرأها بالسرعة
لم يفهم ولم يفهم فكان الترتيل اولى وروى ابو داود باسناده عن ابن عمر قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال للقارئ اقرأ وارق ورتل كما كنت ترتل في الدنيا
قال ابو سليمان الخطابي جاء في الاثر ان عدد آي القرآن على عدد درج الجنة يقال للقاري
ارق في الدرج على قدر ما كنت تقرأ من القرآن فمن استوفى قراءة جميع اي القرآن استولى
على اقصى الجنة المسئلة التاسعة اذا قرأ القرآن جهرا فالسنة ان يجهر في القراءة
روى ابو داود عن البراء بن عازب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم زينوا
القرآن باصواتكم المسئلة العاشرة المختار عندنا ان اشتباه الضاد بالظاء لا يبطل
الصلاة ويدل عليه ان المشابهة حاصلة بينهما جدا والتمييز عسير فوجب ان يسقط
التكليف بالفرق بيان المشابهة من وجوه الاول انهما من الحروف المجهورة والثاني
انهما من الحروف الرخوة والثالث انهما من الحروف المطبقة والرابع ان الظاء وان كان
مخرجها من بين طرف اللسان واطراف الثنايا العليا ومخرج الضاد من اول حافة
اللسان وما يليها من الاضراس الا انه حصل في الضاد انبساط لاجل رخاوتها وبهذا
السبب يقرب مخرجها من مخرج الظاء والخامس ان النطق بحرف الضاد مخصوص بالعرب
قال عليه السلام انا افصح من نطق بالضاد فثبت بما ذكرنا ان المشابهة بين الضاد
والظاء شديدة وان التمييز عسير واذا ثبت هذا فنقول لو كان الفرق معتبرا لوقع السؤال
عنه في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي ازمنة الصحابة لا سيما عند دخول
العجم في الاسلام فلما لم ينقل وقوع السؤال عن هذه المسألة البتة علمنا ان التمييز بين
هذين الحرفين ليس في محل التكليف المسئلة الحادية عشر اختلفوا ان اللام المغلظة
هل هي من اللغات الفصيحة ام لا وبتقدير ان ثبت كونها من اللغات الفصيحة لكنهم

اتفقوا على انه لا يجوز تغليظها حال كونها مكسورة لان الانتقال من الكسرة الى التلفظ باللام
الغليظة ثقيل على اللسان فوجب نفيه عن هذه اللغة المسئلة الثانية عشر اتفقوا على انه
لا يجوز في الصلاة قراءة القرآن بالوجوه الشاذة مثل قولهم الحمد لله بكسر الدال من
الحمد او بضم اللام من لله لان الدليل ينفي جواز القراءة بها مطلقا لانها لو كانت من القرآن
لوجب بلوغها في الشهرة الى حد التواتر ولما لم يكن كذلك علمنا انها ليست من القرآن عدلنا
عن هذا الدليل في جواز القراءة خارج الصلاة فوجب ان تبقى قراءتها في الصلاة على اصل المنع
المسئلة الثالثة عشر اتفق الاكثرون ان القراءة المشهورة منقولة بالنقل المتواتر
ولا يكون فان كان الاول فحينئذ قد ثبت بالنقل المتواتر وفيه اشكال وذلك لانا نقول هذه
القراءة اما ان تكون منقولة بالنقل المتواتر او لا يكون فان كان الاول فحينئذ قد ثبت بالنقل
المتواتر ان الله قد خير المكلفين بين هذه القراءات وسوى بينها في الجواز واذا كان كذلك
كان ترجيح بعضها على البعض واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر فوجب ان يكون الذاهبون
الى ترجيح البعض على البعض مستوجبين للتفسيق ان لم يلزمهم التكفير لكنا نرى ان كل
واحد من هؤلاء القراء يختص بنوع معين من القراءة ويحمل الناس عليها ويمنعهم من غيرها
فوجب ان يلزم في حقهم ما ذكرناه واما ان قلنا ان هذه القراءات ما ثبتت بالتواتر بل
بطريق الاحاد فحينئذ يخرج عن كونه مفيدا للجزم والقطع واليقين وذلك باطل بالاجماع
ولقائل ان يجيب عنه فيقول بعضها متواتر ولا خلاف بين الامة فيه وتجويز القراءة بكل واحد
منها وبعضها من باب الاحاد وكون بعض القراءات من باب الاحاد لا يقتضي كون القرآن
بكليته عن كونه قطعيا

الباب الثاني في المباحث المتعلقة

المستنبطة من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم اعلم ان الكلام في هذا الباب يتعلق
باركان خمسة الاستعاذة والمستعيذ والمستعاذ به والمستعاذ منه والشيء الذي
لاجله تحصل الاستعاذة الركن الاول في الاستعاذة وفيه مسائل المسئلة الاولى
في تفسير قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بحسب اللغة فنقول قولنا اعوذ مشتق من
العوذ وله معنيان احدهما الالتجاء والاستجارة والثاني الالتصاق يقال اطيب اللحم
عوذه وهو ما التصق منه بالعظم فعلى الوجه الاول معنى قولنا اعوذ بالله اي التجئ الى
رحمة الله وعصمته وعلى الوجه الثاني معناه الصق نفسي بفضل الله وبرحمته واما الشيطان
ففيه قولان الاول انه مشتق من البعد يقال شطن دارك اي بعد فلا جرم سمي كل متمرد
من جن وانس شيطانا لبعده عن السداد والرشاد قال الله تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي
عدوا شياطين الانس والجن فجعل من الانس شياطين وركب عمر رضي الله عنه برذونا فجعل يتبختر به
فلا يزداد الا تبخترا فنزل عنه وقال ما حملتموني الا على شيطان والقول الثاني ان الشيطان مأ
خوذ من قوله شاط يشيط اذا بطل واذا كان كل متمرد كالباطل في نفسه بسبب كونه مبطلا سمي
شيطانا واما الرجيم فمعناه المرجوم فهو فعيل بمعنى مفعول كقولهم كف خضيب بمعنى مخضوب ورجل
لعين اي ملعون ثم في كونه مرجوما وجهان الاول معنى كونه مرجوما كونه ملعونا من قبل الله تعالى
اخرج منها فانك رجيم واللعن يسمى رجما وحكى الله تعالى عن والد ابرهيم انه قال له لئن لم تنته يا نوح
لتكونن من المرجومين وفي سورة يس لئن لم تنتهوا لنرجمنكم والوجه الثاني ان الشيطان انما وصف
بكونه مرجوما لانه تعالى ان الله هو السميع العليم ففيه وجهان الاول ان الغرض من الاستعا

الاحتراز

الاحتراز من شر الوسوسة ومعلوم ان الوسوسة كانها حروف خفية في قلب الانسان ولا يطلع
عليها احد فكان العبد يقول يا من هو على الصفة التي يسمع كل مسموع ويعلم كل سر خفي انت تسمع وسوسة
الشيطان وتعلم غرضه فيها وانت القادر على دفعها بفضلك فلهذا السبب كان ذكر السميع العليم
اولى بهذا الموضع من سائر الاذكار الثاني انه انما تعين هذا الذكر بهذا الموضع اقتداء بلفظ
القرآن وهو قوله تعالى واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم وقال
في حم السجدة انه هو السميع العليم المسئلة الثانية في البحث العقلي عن ماهية الاستعاذة
اعلم ان الاستعاذة لا تتم الا بعلم وحال وعمل اما العلم فهو كون العبد عالما بكونه عاجزا عن جلب
المنافع الدينية والدنيوية وعن دفع المضار الدينية والدنيوية لا يقدر احد سواه تعالى
على دفعها عنه فاذا حصل هذا العلم في القلب تولد عن هذا العلم حصول حالة في القلب وهي
انكسار وتواضع ويعبر عن تلك بالتضرع الى الله والخضوع له ثم ان حصول تلك الحالة
في القلب توجب حصول صفة اخرى في القلب وصفة في اللسان اما الصفة الحاصلة في القلب
فهي ان يصير العبد مريدا لان يصونه الله تعالى عن الآفات ويخصه بافاضة الخيرات والحسنات
واما الصفة التي في اللسان فهي ان يصير العبد طالبا لهذا المعنى بلسانه من الله تعالى وذلك الطلب هو
الاستعاذة وهي قوله اعوذ بالله اذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك ان الركن الاعظم في
الاستعاذة هو علمه بالله وعلمه بنفسه اما علمه بالله فهو ان يعلم كونه تعالى عالما بجميع
المعلومات فانه لو لم يكن كذلك لجاز ان لا يكون الله سبحانه وتعالى عالما بجميع المعلوما به ولا
باحواله وعلى هذا التقدير تكون الاستعاذة به عبثا ولا بد ان يعلم كونه قادرا على جميع الممكنات
والا فربما كان عاجزا عن تحصيل مراد العبد ولا بد وان يعلم كونه جوادا مطلقا اذ لو كان البخل عليه
جائزا لم يكن في الاستعاذة فائدة ولا بد ايضا وان يعلم انه لا يقدر احد سوى الله تعالى ان
يعينه على مقاصده لم يكن قوي الرغبة في الاستعاذة بالله وذلك لا يتم الا بالتوحيد المطلق
ان يعلم ان مدبر العالم واحد وان يعلم ايضا ان العبد غير مستقل بافعال نفسه اذ لو كان مستقلا
بافعال نفسه لم تكن في الاستعاذة بالغير فائدة فثبت بما ذكرنا ان العبد ما لم يعرف عزة الربوبية
وذلة العبودية لا يصح منه ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ومن الناس من يقول
لا حاجة في هذه الذكر الى العلم بهذه المقدمات بل الانسان اذا جوز كون الامر كذلك حسن
ان يقول اعوذ بالله على سبيل الاجمال وهذا ضعيف جدا لان ابرهيم عليه السلام عاب اباه في
قوله لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا فبتقدير ان لا يكون الاله عالما بكل المعلومات
قادرا على كل المقدورات كان سؤاله سؤالا لمن لا يسمع ولا يبصر فكان داخلا تحت ما جعله ابرهيم
عليه السلام عيبا على ابيه واما علم العبد بحال نفسه فلا بد وان يعلم عجزه وقصوره عن رعاية
مصالح نفسه على سبيل التمام وان يعلم ايضا انه بتقدير ان يعلم تلك المصالح بحسب الكيفية
والكمية لكنه لا يمكنه تحصيلها عند عدمها ولا ابقاؤها عند وجودها اذا عرفت هذا فنقول
انه اذا حصلت هذه العلوم في قلب العبد وصار مشاهدا لها متيقنا بها وجب ان يحصل في قلبه
تلك الحالة المسماة بالانكسار والخضوع وحينئذ يحصل في قلبه الطلب وفي لسانه القول
الدال على ذلك الطلب وهو قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم والذي يدل على كون
الانسان عاجزا عن تحصيل مصالح نفسه في الدنيا والآخرة ان الصادر عن الانسان اما
العلم واما العمل وهي كل الباب في الحقيقة في غاية العجز اما العلم فما اشتد الحاجة في تحصيله

الى الاستعانة بالله وفي الاحتراز عن حصول ضرر الى الاستعاذة بالله ويدل
عليه وجوه الحجة الاولى انا كم راينا من الاكياس المحققين بقوا في شبهة واحدة
طول عمرهم ولم يعرفوا الجواب عنها بل اصروا عليها وظنوها علما يقينيا وبرهانا
جليا ثم بعد انقضاء اعمارهم جاء بعدهم من تنبه لوجه الغلط فيها واظهر للناس وجه
فسادها واذا جاز ذلك على بعض الناس جاز على الكل مثله ولولا هذا السبب والا لما وقع
بين اهل العالم اختلاف في الاديان والمذاهب اذا كان الامر كذلك فلولا اعانة
الله وفضله وارشاده والا فمن ذا الذي يتخلص بسفينة فكره عن امواج الضلالات
ودياجي الظلمات الحجة الثانية ان كل احد انما يقصد ان يحصل له الدين الحق
والاعتقاد الصحيح وان احدا لا يرضى لنفسه بالجهل والكفر فلو كان الامر بحسب سعيه
وارادته لوجب كون الكل محقين صادقين وحيث لم يكن الامر كذلك بل نجد المحقين
في جنب المبطلين كالشعرة البيضاء في جلد ثور اسود علمنا انه لا خلاص من ظلمات الضلالات
الا باعانة اله الارض والسموات الحجة الثالثة ان القضية التي توقف الانسان
في صحتها وفسادها فانه لا سبيل الى الجزم بها الا اذا دخل فيما بينها الحد الاوسط
فنقول ذلك الحد الاوسط ان كان حاضرا في عقله كان القياس منعقدا والنتيجة لازمة
فحينئذ لا يكون العقل متوقفا في تلك القضية بل يكون جازما بها وقد فرضناه متوقفا
فيها هذا خلف واما ان قلنا ان ذلك الحد الاوسط غير حاضر في عقله فهل يمكنه طلبه
او لا يمكنه والاول باطل لانه ان كان لا يعرفه بعينه فكيف يطلبه لان طلب الشيء
بعينه انما يمكن بعد الشعور به بعينه وان كان يعرفه بعينه فالعلم به حاضر في ذهنه
فكيف يطلب تحصيل الحاصل واما ان كان لا يمكنه طلبه فحينئذ يكون عاجزا عن تحصيل
الطريق الذي به يتخلص عن ذلك التوقف ويخرج عن ظلمة تلك الحيرة وهذا يدل على
كون العبد في غاية الحيرة والدهشة الحجة الرابعة انه تعالى قال لرسوله عليه السلام
وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين فهذه الاستعاذة مطلقة غير مقيدة بحالة
مخصوصة فهذا بيان كمال عجز العبد عن تحصيل العقايد والعلوم واما عجز العبد عن
الاعمال الظاهرة التي يجر بها النفع الى نفسه ويدفع بها الضرر عن نفسه فهذا ايضا كذلك
ويدل عليه وجوه الحجة الاولى انه قد انكشف لارباب البصائر ان هذا البدن شبيه
بالجحيم وانكشف لهم انه جلس على باب هذا الجحيم تسعة عشر نوعا من الزبانية وهي الحواس الخمس
الظاهرة والحواس الخمس الباطنة والشهوة والغضب والقوى الطبيعية السبع
وكل واحد من التسعة عشر فهو واحد بحسب الجنس الا انه يدخل تحت كل واحد منها اعداد
لا نهاية لها بحسب الشخص والعدد واعتبر ذلك بالقوة الباصرة فان الاشياء التي تقوى
القوة الباصرة على ادراكها امور غير متناهية ويحصل من ابصار كل واحد منها اثر
خاص في القلب وذلك الاثر يجر القلب من اوج عالم الروحانيات الى حضيض عالم
الجسمانيات واذا عرفت ذلك ظهر لك ان مع كثرة هذه العوايق والعلايق فانه لا خلاص
للقلب عن هذه الظلمات الا باعانة الله تعالى واعانته ولما ثبت انه لا نهاية لجهات نقصانات
العبد ولا نهاية لكمال رحمة الله وقدرته وحكمته ثبت ان الاستعاذة بالله واجبة
في كل الاوقات فلهذا السبب يجب علينا في اول كل قول وعمل ومبدا كل لفظة ولحظة ان

نقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم الحجة الثانية ان اللذات الحاصلة في هذه الحياة العاجلة
قسمان احدهما اللذات الخيالية وهي لذة الرياسة وفي كل واحد من هذين القسمين
الانسان اذا لم يمارس تحصيل تلك اللذات ولم يزاولها لم يكن له شعور بها واذا كان عديم
الشعور بها كان قليل الرغبة فيها ثم اذا مارسها ووقف عليها التذ بها واذا حصل الالتذاذ
بها قويت رغبته فيها بالكلية فكلما اجتهد الانسان حتى وصل الى مقام اخر في تحصيل اللذات
والطيبات وصل في شدة الرغبة وقوة الحرص الى مقام اعلى مما كان قبل ذلك فالحاصل
ان الانسان كلما كان اكثر فوزا بالمطالب كان اعظم حرصا واشد رغبة في تحصيل الزايد عليها
واذا كان لا نهاية لمراتب الكمالات فكذلك لا نهاية لدرجات الحرص وكما انه لا يمكن تحصيل
الكمالات التي لا نهاية لها وكذلك لا يمكن ازالة الم الشوق والحرص عن القلب فثبت ان هذا
مرض لا قدرة للعبد على علاجه فوجب فيه الرجوع الى الرحيم الكريم الناظر لعباده فنقول اعوذ
بالله من الشيطان الرجيم الحجة الثالثة في تقرير ما ذكرناه قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين
وقوله واستعينوا بالصبر والصلاة وقال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا
ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين وفي بعض الكتب الالهية ان الله تعالى
يقول وعزتي وجلالي لاقطعن امل كل مؤمل عن غيري باليأس ولالبسنه ثوب المذلة عند الناس
ولاجنبنه من قربي ولابعدنه من وصلي ولاجعلنه متفكرا حيران يؤمل غيري في الشدائد والشدائد
بيدي وانا الحي القيوم ويرجو غيري ويطرق بالفكر ابواب غيري وبيدي مفاتيح الابواب وهي
معلقة وبابي مفتوح لمن دعاني المسئلة الثالثة في ان الاستعاذة كيف تصح على المذهب
الجبر ومذهب القدر قالت المعتزلة قوله اعوذ بالله يبطل القول بالجبر من وجوه الاول
ان قوله اعوذ بالله اعتراف بكون العبد فاعلا لتلك الاستعاذة ولو كان خالق الاعمال هو الله
تعالى لامتنع كون العبد فاعلا لان تحصيل الحاصل محال وايضا اذا خلقه الله تعالى في العبد امتنع
دفعه واذا لم يخلقه الله فيه امتنع تحصيله فثبت ان قوله اعوذ بالله اعتراف بكون العبد موجدا
لافعال نفسه والثاني ان الاستعاذة انما تحسن بالله تعالى اذا لم يكن الله خالقا للامور التي
منها يستعاذ اما اذا كان الفاعل هو الله تعالى امتنع ان يستعاذ بالله منها لان على هذا التقدير
يصير كان العبد استعاذ بالله من الله في عين ما يفعله الله الثالث ان الاستعاذة بالله
من المعاصي تدل على ان العبد غير راض بها ولو كانت المعاصي تحصل بخلق الله تعالى وقضائه
وحكمه وجب ان العبد كان راضيا بها لما ثبت بالاجماع ان الرضا بقضاء الله واجب والرابع
ان الاستعاذة بالله من الشيطان انما تعقل وتحسن لو كانت تلك الوسوسة فعلا للشيطان
اما اذا كانت فعلا لله ولم يكن للشيطان في وجودها اثر البتة فكيف يستعاذ من شر الشيطان
بل الواجب ان يستعاذ على هذا التقدير من شر الله لانه لا شر الا من قبله الخامس ان الشيطان يقول
اذا كنت ما فعلت شيئا اصلا وانت يا الله الخالق خلقت صدور الوسوسة عني ولا قدرة لي على مخالفة
قدرتك وحكمت بها علي ولا قدرة لي على مخالفة حكمك ثم قلت لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وقلت يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقلت ما جعل عليكم في الدين من حرج فمع هذه
الاعذار الظاهرة والاسباب القوية كيف يجوز في حكمتك ورحمتك ان تذمني وتلعنني السادس
جعلتني مرجوما ملعونا بسبب جرم صدر مني او لا بسبب جرم صدر مني فان كان الاول فقد بطل الجبر
وان كان الثاني فهذا محض الظلم وانت قلت وما الله يريد ظلما للعباد فكيف يليق هذا بك فان قال

فابل هذه الاشكالات انما يلزم على قول من يقول بالجبر وانا لا اقول بالجبر ولا بالقدر بل اقول
الحق حالة متوسطة بين الجبر والقدر وهو الكسب فنقول هذا ضعيف لانه اما ان يكون
لقدرة العبد اثر في الفعل على سبيل الاستقلال او لا يكون فان كان الاول فهو تمام القول
بالاعتزال وان كان الثاني فهو الجبر المحض والسؤالات المذكورة واردة على هذا القول
فكيف يعقل حصول الواسطة فان اهل السنة والجماعة اما الاشكالات التي الزمتموها علينا فهي
باسرها واردة عليكم من وجهين الاول ان قدرة العبد اما ان تكون معينة لاحد الطرفين
او كانت صالحة للطرفين معا فان كان الاول فالجبر لازم وان كان الثاني فرجحان احد
الطرفين على الاخر اما ان يتوقف على المرجح او لا يتوقف فان كان الاول ففاعل ذلك
المرجح ان كان هو العبد عاد التقسيم الاول فيه وان كان هو الله تعالى فعند ما يفعل ذلك
المرجح يصير الفعل واجب الوقوع وعند ما لا يفعله يصير الفعل ممتنع الوقوع وحينئذ يلزمكم
كل ما ذكرتموه واما الثاني وهو ان يقال ان رجحان احد الطرفين على الاخر لا يتوقف
على مرجح فهذا باطل لوجهين الاول انه لو جاز ذلك بطل الاستدلال بترجح احد الممكنين
على الاخر على وجود المرجح والثاني ان على هذا التقدير يكون ذلك الرجحان واقعا على
سبيل الاتفاق ولا يكون صادرا عن العبد وان كان كذلك فقد عاد الجبر المحض
ثبت بهذا البيان ان كل ما اوردتموه علينا فهو وارد عليكم الوجه الثاني في السؤال
انكم سلمتم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ووقوع الشيء على خلاف علمه يقتضي انقلاب
علمه جهلا وذلك محال والمفضي الى المحال محال فكان كل ما اوردتموه علينا في القضاء والقدر
لازما عليكم في العلم لزوما لا جواب عنه ثم قال اهل السنة والجماعة قوله اعوذ بالله من
الشيطان الرجيم يبطل القول بالقدر من وجوه الاول ان المطلوب من قولك اعوذ بالله
اما ان يكون هو منع الله الشيطان من عمل الوسوسة منعا بالنهي والتحذير او على سبيل القهر
والجبر اما الاول فان يكون تحصيلا للحاصل لان ذلك النهي قد فعله الله تعالى فكان طلبه من الله محالا لانه تحصيل الحاصل محال
واما الثاني فهو غير جائز لان الالجاء ينافي كون الشياطين مكلفين اجابت المعتزلة عنه فقالوا
المطلوب بالاستعاذة فعل الالطاف التي تدعو المكلف الى فعل الحسن وترك القبيح لا يقال
فتلك الالطاف خلقها الله تعالى باسرها فما الفائدة في الطلب لانا نقول من الالطاف
ما لا يحسن فعله الا عند ذكر هذا الدعاء فلو لم يتقدم هذا الدعاء لم يحسن فعله اجاب اهل السنة
عن هذا السؤال بان فعل تلك الالطاف اما ان يكون له اثر في ترجيح جانب الفعل على جانب
الترك او لا اثر له فان كان الاول فعند حصول الترجيح يصير الفعل واجب الوقوع والدليل
عليه ان عند حصول رجحان جانب الوجود لو حصل العدم فحينئذ يلزم ان يحصل عند رجحان
جانب العدم وهو جمع بين النقيضين وهو محال فثبت عند حصول الرجحان يحصل الوجوب وذلك
يبطل القول بالاعتزال واما اذا لم يحصل بسبب فعل تلك الالطاف رجحان طرف الوجود
لم يكن لفعلها البتة اثر فيكون فعلها عبثا محضا وذلك في حق الله تعالى محال الوجه الثاني
ان يقال ان الله تعالى اما ان يكون مريدا لصلاح العبد او لا يكون فان كان الحق هو الاول
فالشيطان اما ان يتوقع منه افساد العبد او لا يتوقع منه ذلك فان توقع منه افساد
العبد مع ان الله تعالى يريد اصلاح العبد فلم خلقه وسلطه على العبد واما ان كان لا يتوقع
من الشيطان افساد العبد فاي حاجة للعبد الى الاستعاذة منه واما اذا قيل ان الله تعالى

لا يريد ما هو صلاح حال العبد فالاستعاذة بالله كيف تفيد الاعتصام من شر الشيطان
الوجه الثالث ان الشيطان اما ان يكون مجبورا على فعل الشر والجبر معا
فان كان الاول فقد اجبره على الشر وذلك يقدح في قولهم انه تعالى لا يريد الا
الاصلاح والخير وان كان الثاني وهو انه قادر على فعل الخير والشر فههنا يمتنع ان
يترجح فعل الخير على فعل الشر الا لمرجح وذلك المرجح يكون من الله واذا كان كذلك
فاي فائدة في الاستعاذة الوجه الرابع ان ابا البشر انما وقعوا في المعاصي بسبب وسوسة
الشيطان فالشيطان كيف وقع في المعاصي فان قلنا انه وقع فيها بوسوسة شيطان اخر لزم
التسلسل وان قلنا وقع الشيطان في المعاصي لا لاجل شيطان اخر فلم لا يجوز مثله في
البشر وعلى هذا التقدير فلا فائدة في الاستعاذة من الشيطان وان قلنا انه تعالى سلط
الشيطان على البشر ولم يسلط على الشيطان شيطانا اخر فهذا حيف على البشر وتخصيص
له بمزيد الثقل والاضرار وذلك ينافي كون الاله رحيما ناظرا للعباد الوجه الخامس
ان الفعل المستعاذ منه ان كان معلوم الوقوع فهو واجب الوقوع فلا فائدة في الاستعاذة
منه واعلم ان هذه المناظرة تدل على انه لا صلاح لقوله اعوذ بالله الا ان ينكشف للعبد
ان الكل من الله وحاصل الكلام فيه ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم اعوذ برضاك
من سخطك واعوذ بعفوك من غضبك واعوذ بك منك لا احصي ثناء عليك انت
كما اثنيت على نفسك الركن الثاني المستعاذ به واعلم ان هذا ورد في
القرآن والاخبار على وجهين احدهما ان يقول اعوذ بالله والثاني ان يقال اعوذ بكلمات
الله التامات اما قوله اعوذ بالله فبيانه انما يتم بالبحث عن لفظة الله وسيأتي ذلك
في تفسير بسم الله واما قوله اعوذ بكلمات الله التامات فاعلم ان المراد بكلمات الله هو قوله
تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والمراد من قوله كن نفاذ قدرته في
الممكنات وسريان مشيئته في الكائنات بحيث يمتنع ان يعرض له عائق ومانع ولا شك
انه لا تحسن الاستعاذة بالله الا لكونه موصوفا بتلك القدرة القاهرة والمشيئة
النافذة وايضا فالجسمانيات لا يكون حدوثها الا على سبيل الحركة والخروج من القوة
الى الفعل يسيرا يسيرا فاما الروحانيات فانما يحصل تكونها وخروجها الى الفعل دفعة
ومتى كان الامر كذلك كان حدوثها شبيها بحدوث الحرف الذي لا يوجد الا في الان الذي
لا ينقسم فلهذه المشابهة سميت نفاذ قدرته بالكلمة وايضا ثبت في المعقولات ان عالم
الارواح مستولي على عالم الاجسام وانها هي المدبرات لامور هذا العالم كما قال
تعالى فالمدبرات امرا فقوله اعوذ بكلمات الله التامات استعانة من الارواح البشرية
بالارواح العالية المقدسة الطاهرة الطيبة في دفع شرور الارواح الخبيثة الظلمانية
الكدرة فالمراد بكلمات الله التامات العالية الطاهرة ثم ههنا دقيقة وهي ان قوله اعوذ
بكلمات الله التامات انما يحسن ذكره اذا كان نقد يقي في نظره التفات الى غير الله اما اذا
تغلغل في بحر التوحيد وتوغل في قعر الحقائق وصار بحيث لا يرى في الوجود احدا الا الله
لم يستعذ الا بالله ولم يلتجئ الا الى الله ولم يعول الا على الله فلا جرم يقول اعوذ بالله
واعوذ من الله كما قال عليه السلام اعوذ بك منك واعلم ان في هذا المقام يكون العبد
مشتغلا ايضا بغير الله لان الاستعاذة لا بد وان تكون لطلب امر وذلك اشتغال

بغير الله فاذا ترقى العبد عن هذا المقام وفني عن نفسه وفني ايضا عن فنائه عن نفسه فهنا يترقى عن مقام قوله اعوذ بالله ويصير مستغرقا في نور قوله بسم الله الا ترى انه عليه السلام لما قال اعوذ بك منك ترقى عن هذا المقام فقال انت كما اثنيت على نفسك

الركن الثالث من اركان هذا الباب المستعاذ واعلم ان قوله فاستعذ بالله امر منه لعباده ان يقولوا ذلك وهذا غير مختص بشخص معين فهو امر على سبيل العموم لانه تعالى حكى ذلك على الانبياء والاولياء وذلك يدل على ان كل مخلوق فانه يجب ان يكون مستعيذا بالله فالاول انه تعالى حكى عن نوح عليه السلام انه قال اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم فعند ذلك اعطاه الله تعالى خلعتين السلام والبركات وهو قوله تعالى قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك والثاني حكى عن يوسف عليه السلام ان المراة لما راودته قال معاذ الله انه ربي احسن مثواي فاعطاه الله تعالى خلعتين صرف السوء والفحشاء حيث قال تعالى لنصرف عنه السوء والفحشاء حيث قال تعالى لنصرف عنه السوء والفحشاء والثالث قيل له تعالى خذ احدنا مكانه فقال معاذ الله ان ناخذ الا من وجدنا متاعنا عنده فاكرمه الله بقوله ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا والرابع حكى الله تعالى عن موسى عليه السلام انه لما امر بذبح البقرة قال قومه اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين فاعطاه الله تعالى خلعتين ازالة التهمة واحيا القتيل فقال تعالى فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى والخامس ان القوم لما خوفوه بالقتل قال واني عذت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب فاعطاه الله تعالى مراده فافنى عدوه واورثهم ارضهم وديارهم والسادس ان مريم قالت واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان فوجدت الخلعة والقبول وهو قوله تعالى فتقبلها ربها بقبول حسن وانبتها نباتا حسنا والسابع ان مريم عليها السلام لما رات جبريل عليه السلام في صورة بشر يقصدها في الخلوة قالت اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا فوجدت نعمتين ولدا من غير اب وتنزيه الله اياها بلسان ذلك الولد عن السوء وهو قوله تعالى اني عبد الله والثامن ان الله تعالى امر محمدا عليه السلام بالاستعاذة مرة بعد اخرى فقال تعالى وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين واعوذ بك رب ان يحضرون وقال تعالى قل اعوذ برب الفلق وقل اعوذ برب الناس والتاسع قال في سورة الاعراف خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم وقال في حم السجدة ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانه ولي حميم الى ان قال واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه هو السميع العليم فهذه الايات دالة على ان الانبياء عليهم السلام كانوا ابدا في الاستعاذة بالله من شر شياطين الانس والجن واما الاخبار فكثيرة الخبر الاول عن معاذ بن جبل قال استب رجلان عند النبي صلى الله عليه وسلم فاغرقا فيه فقال عليه السلام اني لاعلم كلمة لو قالاها لذهب عنهما ذلك اعوذ بالله من الشيطان الرجيم واقول هذا المعنى مقرر في العقل من وجوه الاول ان الانسان يعلم ان علمه تعالى بمصالح هذا العالم ومفاسده قليل وانه انما يمكنه ان يعرف ذلك القليل بمدد العقل وعند الغضب يزول العقل فكيف يعقله ويقوله لم يخرج عن القانون الجيد فاذا استحضر في عقله هذا كان حاملا له على ان يرجع الى الله تعالى في تحصيل الخيرات ودفع الافات فلا جرم يقول اعوذ بالله الثاني ان الانسان غير عالم

قطعا بان الحق من جانبه لا من جانب خصمه فاذا علم ذلك يقول افوض هذه الواقعة الى الله فان كان الحق من جانبي فالله يستوفيه من خصمي وان كان الحق من جانب خصمي فالاولى ان لا اظلمه وعند هذا يفوض تلك الحكومة الى الله ويقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم الثالث ان الانسان انما يغضب اذا احس من نفسه بفرط قوة شديدة بواسطتها يقوى على قهر الخصم فاذا استحضر في عقله ان الله العالم اقوى واقدر مني ثم اني عصيته مرات وكرات وانه بفضله يتجاوز عني فالاولى ان اتجاوز عن هذا المغضوب عليه فاذا احضر في عقله هذا المعنى ترك الخصومة والمنازعة وقال اعوذ بالله كل هذه المعاني مستنبطة من قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون والمعنى انه اذا تذكر هذه الاسرار والمعاني ابصر طريق الرشد وترك التنازع والتدافع ورضي بقضاء الله والخبر الثاني روى معقل بن يسار عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من قال حين يصبح ثلاث مرات اعوذ بالله من الشيطان وقرا ثلاث ايات من اخر سورة الحشر وكل الله به سبعين الف ملك يصلون عليه حتى يمسي فان مات في ذلك اليوم مات شهيدا ومن قالها حين يمسي كان بتلك المنزلة قلت وتقريره من جانب العقل ان قوله اعوذ بالله مشاهدة لكمال عجز النفس وغاية قصورها والايات الثلاث من اخر سورة الحشر مشاهدة لكمال الله وجلاله وعظمته وكمال الحال في مقام العبودية لا يحصل الا بهذين المقامين والخبر الثالث روي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من استعاذ بالله في اليوم عشر مرات وكل الله به ملكا يذود عنه الشيطان قلت والسبب فيه انه لما قال اعوذ بالله عرف معناه عرف منه نقصان طاعته واذا عرف ذلك من نفسه لم يلتفت الى ما تامره به النفس ولم يقدم على الاعمال التي تدعوه نفسه اليها والشيطان الاكبر هو النفس فثبت ان من قرا هذه الكلمة يذود الشيطان عن الانسان والخبر الرابع عن خولة بنت حكيم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من ترك منزلا فقال اعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق لم يضره شيء حتى يرتحل قلت والسبب فيه انه ثبت في العلوم العقلية ان اكثر الاشخاص الروحانية فوق كرة الاشخاص الجسمانية وان السموات مملوة من الارواح الطاهرة كما قال عليه السلام اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع شبر الا وفيه ملك قائم او قاعد وكذلك الاثير والهوا مملو من الارواح وبعضها ظاهرة مشرقة خيرة وبعضها كدرة مؤذية شريرة فاذا قال الرجل اعوذ بكلمات الله التامات فقد استعاذ بتلك الارواح الطاهرة من شر تلك الارواح الخبيثة وايضا كلمة الله هي قوله كن وهي عبارة عن القدرة النافذة ومن استعاذ بقدرة الله لم يضره شيء والخبر الخامس عن عمرو بن شعيب عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا فزع احدكم من النوم فليقل اعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ومن شر همزات الشياطين وان يحضرون فانها لن تضره وكان عبد الله بن عمر يعلمها من بلغ من ولده ومن لم يبلغ كتبها في صك ثم علقها في عنقه والخبر السادس عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يعوذ الحسن والحسين عليهما السلام ويقول اعيذكما بكلمات الله التامة من شر كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة ويقول كان ابي ابراهيم يعوذ بها اسمعيل واسحق والخبر السابع انه عليه السلام كان يعظم امر الاستعاذة حتى انه لما تزوج امراة ودخل بها قالت اعوذ بالله منك فقال عليه السلام عذت بمعاذ فالحقي باهلك واعلم ان هذا يدل على ان الرجل المستبصر بنور الله لا التفات له الى القائل وانما التفاته الى القول فلما ذكرت تلك المراة اعوذ بالله بقي قلب الرسول مشتغلا

بتلك الكلمة ولم يلتفت الى انها قالت تلك الكلمة عن القصد ام لا والخبر الثامن روى الحسن قال بينما
رجل يضرب مملوكا له فجعل المملوك يقول اعوذ بالله اذ جاءني الله فقال عليه السلام عائذ الله احق ان
يمسك فقال اني اشهدك يا رسول الله انه حر لوجه الله فقال عليه السلام اما والذي نفسي
بيده لو لم تقلها لدافع وجهك شفع النار والخبر التاسع قال يزيد سمعت ابا بكر الصديق رضي الله عنه يقول
على المنبر اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فلا احب ان اترك ذلك ما بقيت والخبر العاشر قوله
عليه السلام اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من عقوبتك واعوذ بك منك الركن
الرابع من اركان هذا الباب الكلام في المستعاذ منه وهو ان الشيطان اما ان يكون
بالوسوسة او بغيرها كما ذكره في قوله كما يتخبطه الشيطان من المس في هذا الباب
مسائل غامضة دقيقة من العقليات ومن علوم المكاشفات المسئلة الاولى
اختلف الناس في وجود الجن والشياطين فمن الناس من انكر الجن والشياطين واعلم انه
لا بد اولا من البحث عن ماهية الشياطين والجن فنقول اطبق الكل على انه ليس الجن
والشياطين عبارة عن اشخاص جسمانية كثيفة تجيء وتذهب مثل الناس والبهائم بل
القول المحصل فيه قولان الاول انها اجسام هوائية قادرة على التشكل باشكال مختلفة
ولها عقول وافهام وقدرة على اعمال صعبة شاقة والقول الثاني ان كثيرا من الناس اثبتوا
انها غير متحيزة ولا حالة في المتحيز وعلموا انها موجودات مجردة عن الجسمية ثم ان هذه
الموجودات قد تكون غالبة مقتدرة على تدبير الاجسام بالكلية وهي الملائكة المقربون
كما قال تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون وتليها مرتبة
الارواح المتعلقة بتدبير الاجسام واشرفها حملة العرش كما قال تعالى ويحمل عرش
ربك فوقهم يومئذ ثمانية والمرتبة الثالثة ملائكة الكرسي والمرتبة الرابعة ملائكة
السموات طبقة طبقة والمرتبة الخامسة ملائكة كرة الاثير والمرتبة السادسة ملائكة الهوا
الذي هو في طبع النسيم والمرتبة السابعة ملائكة الزمهرير والمرتبة الثامنة الارواح
المتعلقة بالبحار والمرتبة التاسعة الارواح المتعلقة بالجبال والمرتبة العاشرة مرتبة
الارواح المتعلقة المتصرفة في هذه الاجسام النباتية والحيوانية الموجودة في هذه
العالم واعلم ان على كلا القولين فهذه الارواح قد تكون مشرفة العلية خيرة سعيدة وهي
المسماة بالصالحين من الجن وقد تكون كدرة سفلية شريرة شقية فوجود الحجة الاولى
ان الشيطان لو كان موجودا لكان اما ان يكون جسما كثيفا او لطيفا والقسمان باطلان
فبطل القول بوجوده اما قلنا انه يمتنع ان يكون جسما لانه لو كان كذلك لوجب ان يراه كل
من كان سليم الحس اذ لو جاز ان يكون بحضرتنا اجسام كثيفة ونحن لا نراها لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال عالية وشموس مضيئة ورعود وبروق مع انا لا نشاهد منها ومن جوز ذلك كان خارجا
عن العقل وانما قلنا انه لا يجوز كونها اجساما لطيفة وذلك انه لو كان كذلك لوجب ان تتفرق
وتتمزق عند هبوب الرياح العاصفة القوية وايضا يلزم ان لا يكون لها قوة وقدرة على الاعمال
الشاقة ومثبتوا الجن ينسبون اليها الاعمال الشاقة ولما بطل القسمان ثبت فساد القول
بالجن والحجة الثانية ان هذه الاشخاص المسماة بالجن اذا كانوا حاضرين في هذين العالمين
مخالطين للبشر فالظاهر الغالب الذي يحصل لهم بسبب طول المخالطة والمصاحبة اما صداقة
واما عداوة فان حصلت الصداقة وجب ظهور المنافع بسبب تلك الصداقة وان حصلت

العداوة وجب ظهور المضار بسبب تلك العداوة الا انا لا نرى ضعفة المعزمين اذا تابوا من الاقدام
يعترفون بانهم قط ما شاهدوا اثرا من هذا الجن وذلك مما يغلب على الظن عدم هذه الاشيا
وسمعت واحدا ممن تاب عن تلك الصنعة قال اني واظبت على العزيمة الفلانية كذا من الايام وما
ذكرت دقيقة من الدقائق الا اتيت بها ثم اني ما شاهدت من تلك الاحوال المذكورة
ولا خبرا الحجة الثالثة ان الطريق الى معرفة الاشيا فانا اذا كنا لا نرى صورة وما سمعنا
صوتا فكيف يمكننا ان ندعي الاحساس بها والذين يقولون ابصرنا وسمعنا اصواتهم طائفتان
المجانين الذين يتخيلون اشيا بسبب خلل امزجتهم فيظنون انهم راوها والكاذبون المخرقون
واما اثبات هذه الاشيا لو ثبت لبطلت نبوة الانبيا فان على تقدير ثبوتها لجاز ان يقال كلما
اتى به الانبياء من المعجزات انما حصلت باعانة الجن في بواطن الانس فلم لا يجوز ان يقال حنين الجذع
انما كان لاجل الشياطين نفذ في ذلك الجذع ثم اظهر الحنين فلم لا يجوز ان يقال الناقة انما تكلمت
مع الرسول عليه السلام لاجل الشياطين دخلت في بطنها وتكلمت ولم لا يجوز ان يقال
ان الشجرة انما انقلعت من اصلها ان الشيطان اقتلعها فثبت ان القول باثبات الجن والشيا
موجب للقول ببطلان نبوة الانبيا عليهم السلام واما اثبات هذه الاشيا بواسطة الدليل
والنظر فهو متعذر لانا لا نعرف دليلا عقليا يدل على وجود الجن والشياطين فثبت
انه لا سبيل لنا الى العلم بوجود هذه الاشيا فوجب ان القول بوجود هذه الاشيا باطل
فهذه جملة شبه منكري الجن والشياطين والجواب عن الاول بان نقول ان الشبهة التي ذكرتم
على انه يمتنع كون الجن جسما فلم لا يجوز ان يقال هو جوهر مجرد عن الجسمية واعلم ان
القائلين بهذا القول فرق الاولى قالوا النفوس الناطقة البشرية المفارقة للابدان
قد تكون خيرة وقد تكون شريرة فهي الشياطين الارضية ثم اذا حدث بدن شديد
المشابهة ببدن تلك النفس المفارقة وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة
لتلك النفس المفارقة فحينئذ يحدث لتلك النفس المفارقة ضرب تعلق بهذا البدن
الحادث تصير تلك النفس المتعلقة بهذا البدن على الاعمال اللائقة بها فان
كانت النفسان من النفوس الطاهرة المشرقة الخيرة كان تلك المعاونة والمعاضدة
الهاما وان كانت من النفوس الخبيثة الشريرة كان تلك المعاونة والمظاهرة وسوسة
فهذا الكلام في الالهام والوسوسة على قول هؤلا الفريق الثاني الذين قالوا الجن
جواهر مجردة عن الجسمية وهي بعقولها وجنسها مخالف لجنس النفوس الناطقة البشرية
ثم ان ذلك الجنس يندرج فيه انواع ايضا فان كانت طاهرة نورانية فهي الملائكة
الارضية وهم المسمون بصالح الجن وان كانت خبيثة شريرة فهي الشياطين المؤذية
اذا عرفت هذا فنقول الجنسية علة الضم في النفوس البشرية الطاهرة النورانية
ويتضم اليها تلك الارواح الطاهرة النورانية وتعينها على اعمالها التي هي من باب الخير
والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة تتضم اليها تلك الارواح الخبيثة الشريرة
وتعينها على اعمالها التي هي من باب الشر والاثم والعدوان الفريق الثالث وهم الذين ينكرون وجود
الارواح السفلية ولكنهم اثبتوا الارواح المجردة الفلكية بدن معين وهو ذلك الفلك المعين
وكما ان الروح البشري يتعلق اولا بالقلب ثم بواسطة يتعدى اثر ذلك الروح الى كل البدن
فكذلك الروح الفلكي يتعلق اولا بالكواكب ثم بواسطة ذلك التعلق يتعدى اليه ذلك الروح

الكلية ذلك الفلك والى الكلية العالم وكما انه يتولد في القلب والدماغ ارواح لطيفة تتادى
في الشرايين والاعصاب الى اجزاء البدن ويصل بهذا الطريق قوة الحياة والحس والحركة الى كل
جزء من اجزاء الاعضاء فكذلك ينبعث من جرم الكواكب خطوط شعاعية وتتادى قوة تلك
الكواكب بواسطة تلك الخطوط الشعاعية الى اجزاء هذا العالم وكما ان بواسطة الارواح
الفائضة من القلب والدماغ الى اجزاء البدن يحصل في جزء من اجزاء ذلك البدن قوى مختلفة
وهي الغاذية والنامية والمولدة والحاسة فيكون هذه القوى كالنتائج والاولاد لجواهر النفس
المدبرة لعلية البدن فكذلك بواسطة الخطوط الشعاعية المنبثة من الكواكب الواصلة
الى اجزاء هذا العالم يحدث من تلك الاجزاء نفوس مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو وهذه
النفوس كالاولاد لتلك النفوس الفلكية ولما كانت النفوس الفلكية مختلفة في جواهر
وماهياتها فكذلك النفس المتولدة من نفس فلك زحل تكون طائفة والنفوس المتولدة
من نفوس فلك المشتري طائفة اخرى فتكون النفوس من المنتسبة الى روح المشتري
متجانسة متشاركة ويحصل بينهما محبة ومودة وتكون النفوس المنتسبة لما روح زحل
مخالفة بالطبع والماهية للنفوس المنتسبة الى روح المشتري واذا عرفت هذا
فقالوا ان العلة تكون اقوى من المعلول وكل طائفة من النفوس البشرية طبيعة خاصة
وهي تكون معلولة لروح من الارواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون من الروح الفلكي اقوى
واعلى بكثير منها في هذه الارواح البشرية وتلك الروح الفلكية بالنسبة الى تلك الطائفة
من الارواح البشرية وتلك الروح الفلكية كالاب المشفق والسلطان الرحيم فلهذا السبب
تلك الارواح الفلكية تعني اولادها عن مصالحها وتعينها تارة في النوم على سبيل الرؤيا
واخرى في اليقظة على سبيل الالهام ثم اذا اتفق لبعض هذه النفوس البشرية قوة قوية
من جنس تلك الخاصة وقوى اتصاله بالروح الفلكي الذي هو اصله ومعدنه ظهرت عليه
افعال عجيبة واعمال خارقة للعادات فهذا تفصيل مذاهب من يثبت الجن والشياطين ويزعم
انها ليست اجساما ولا جسمانية واعلم ان قوما من الفلاسفة طعنوا في هذا المذهب
وزعموا ان الجن يمتنع عليه ادراك الجزئيات فالمجردات يمتنع كونها فاعلة الافعال الجزئية
واعلم ان هذا باطل لوجهين الاول انه يمكننا ان نحكم على هذا الشخص المعين بانه انسان
وليس بفرس والقاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فههنا شيء واحد هو مدرك
للكلي هو النفس فيلزم ان يكون المدرك للجزء هو النفس الثاني هب ان النفس المجردة
لا تقوى على ادراك الجزئيات ابدا لكن لا نزاع انه يمكنها ان تدرك الجزئيات بواسطة الالات
الجسمانية فلم لا يجوز ان يقال ان تلك الجواهر المجردة المسماة بالجن والشياطين
لها الات من كرة الاثير او من كرة الزمهرير ثم انها بواسطة تلك الالات الجسمانية
تقوى على ادراك الجزئيات وعلى التصرف في هذه الابدان فهذا تمام الكلام في شرح هذا المذهب واما
الذين زعموا ان الجن اجسام هوائية ونارية فقالوا الاجسام متساوية في الجسمية والمقدار و
هذان المعنيان اعراض فالاجسام متساوية في قبول هذه الاعراض والاشياء المختلفة بالماهية لا
يمتنع اشتراكها في بعض اللوازم فلم لا يجوز ان يقال الاجسام مختلفة بحسب ذواتها المخصوصة وما
هياتها المعينة وان كانت مشتركة في قبول الجسمية والمقدار واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان
يقال احد انواع الاجسام اجسام لطيفة نفاذة حية لذواتها عاقلة لذواتها قادرة على الاعمال

الشاقة لذواتها وهي غير قابلة للتفرق والتمزق واذا كان الامر كذلك فتلك الاجسام تكون
قادرة على تشكيل انفسها باشكال مختلفة ثم ان الرياح العاصفة لا تمزقها والاجسام
الكثيفة لا تفرقها اليس ان الفلاسفة قالوا ان النار التي تنفصل عن الصواعق تنفذ في
اللحظة اللطيفة في بواطن الاحجار فتخرج من الجانب الاخر فلم لا يعقل مثله في هذه الصورة وعلى هذا
التقدير فان الجن تكون قادرة على النفوذ في بواطن الناس وعلى التصرف فيها وانها تبقى حية فعالة
مصونة عن الفساد الى الاجل المعين والوقت المعلوم فكل هذه الاحوال احتمالات ظاهرة والدليل
لم يقم على ابطالها فلم يجز القول الى المصير بابطالها والجواب على الشبهة الثانية انه لا يجب حصول
تلك الصداقة والعداوة مع كل احد لا يعرف الا حال نفسه اما حال غيره فانه لا يعلمها فبقي الامر
في حيز الاحتمال واما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو ان نقول لا نسلم ان القول بوجود الجن
والملائكة يوجب الطعن في نبوة الانبياء عليهم السلام وسيظهر الجواب عن الشبهة التي ذكرتموها
فيما بعد ذلك فهذا اخر الكلام في الجواب عن هذه الشبهات المسئلة الثانية اعلم ان القرآن
والاخبار يدلان على وجود الجن والشياطين اما القرآن فآيات الاية الاولى واذ صرفنا اليك
نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضي ولوا الى قومهم منذرين
انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي الى الحق والى طريق مستقيم و
هذا نص في وجودهم وعلى انهم سمعوا القرآن وعلى انهم انذروا قومهم والاية الثانية
قوله وما تتلوا الشياطين على ملك سليمان والاية الثالثة قوله تعالى في قصة سليمان يعملون له
ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات اعملوا ما شئتم وقال تعالى
والشياطين كل بناء وغواص واخرين مقرنين في الاصفاد وقال تعالى ولسليمان الريح الى قوله تعالى
ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه والاية الرابعة قوله تعالى يا معشر الجن والانس ان استطعتم
ان تنفذوا من اقطار السموات والاية الخامسة قوله تعالى انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب
وحفظا من كل شيطان مارد واما الاخبار فكثيرة الخبر الاول روى مالك في الموطأ عن
صيفي بن افلح عن ابي السائب مولى هشام بن زهرة انه دخل على ابي سعيد الخدري قال
فوجدته يصلي فجلست انتظره حتى يقضي صلاته قال فسمعت تحريكا تحت سرير في بيته فاذا
حية فقمت لاقتلها فاشار ابو سعيد ان اجلس فلما انصرف من صلاته اشار الى بيت
المغيرة عهد بعرس وساق الحديث الى ان قال فراى امراته واقفة بين الناس فهيا الرمح ليطعنها
بسبب الغيرة فقالت امراته ادخل بيتك لترى فدخل في بيته فاذا هو بحية على فراشه فركز فيها
الرمح فاضطربت الحية في راس الرمح وخر الفتى فما يدرى ايهما كان اسرع موتا الفتى ام الحية
فسالنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان بالمدينة جنا قد اسلموا فمن بدا لكم منهم
فاذنوه ثلاثة ايام فان عاد فاقتلوه فانه شيطان والخبر الثاني روى في الموطأ عن يحيى
بن سعيد قال لما اسري برسول الله صلى الله عليه وسلم راى عفريتا من الجن يطلبه بشعلة
من نار كلما التفت راه فقال جبريل عليه السلام الا اعلمك كلمات اذا قلتهن طفئت شعلته
قل اعوذ بوجه الله الكريم وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر وباسمائه
كلها ما قد علمت منها وما لم اعلم من شر ما ينزل من السماء وما يعرج فيها ومن شر فتن الليل والنهار
ومن شر طوارق الليل والنهار الا طارقا يطرق بخير يا رحمن والخبر الثالث روى ايضا مالك
في الموطأ ان كعب الاحبار كان يقول اعوذ بوجه الله العظيم الذي ليس شيء اعظم منه وبكلمات الله

التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر وباسمائه كلها ما قد علمت منها وما لم اعلم من شر
ما خلق وذرا الخبر الرابع روى مالك ايضا ان خالد بن الوليد قال يا رسول الله اني اروع
في منامي فقال له قل اعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده وان يحضرون
والخبر الخامس ما اشتهر وبلغ التواتر من خروج النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وقرائته
عليهم ودعوته اياهم الى الاسلام والخبر السادس روى ابو بكر في الهداية ان عيسى
عليه السلام دعا ربه ان يريه موضع الشيطان من بني آدم فاراه ذلك فاذا راسه مثل
الحية واضع راسه على قلبه فاذا ذكر الله تعالى خنس فاذا لم يذكره وضع راسه على حبة
قلبه والخبر السابع قوله عليه السلام ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم وقال
وقال ما منكم احد الا وله شيطان قيل ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان الله تعالى
اعانني عليه فاسلم وفي الاحاديث كثرة والقدر الذي ذكرناه كاف المسئلة الثالثة
في الجن مخلوق من النار والدليل عليه قوله تعالى والجان خلقناه من قبل من نار السموم وقال
تعالى حاكيا عن ابليس انه قال خلقتني من نار وخلقته من طين واعلم ان حصول الحياة
في النار غير مستبعد الا ترى ان الاطبا قالوا المتعلق الاول للنفس هو القلب والروح
وهما في غاية السخونة وقال جالينوس اني فقرت بطن قرد وادخلت يدي في بطنه فادخلت
اصبعي في قلبه فوجدته في غاية السخونة ونقول الاطبا على ان الحياة لا تحصل الا بسبب الحرارة
الغريزية وقال بعضهم الاغلب على الظن ان كرة النار تكون مملوة من الروحانيات المسئلة
الرابعة ذكروا قولين في انهم لم سموا بالجن الاول ان لفظ الجن ماخوذ من الاستتار ومن
الجنة لاستتار ارضها بالاشجار ومنها الجنة لانها ساترة للانسان ومنه الجن لاستتارهم
عن العيون ومنه المجنون لاستتار عقله ومنه الجنين لاستتاره في البطن ومنه قوله
اتخذوا ايمانهم جنة اي وقاية وسترا واعلم ان على هذا القول يلزم ان تكون الملائكة
من الجن لاستتارهم عن العيون الا ان يقال هذا من باب تقييد المطلق بسبب العرف
والقول الثاني انهم سموا بهذا الاسم لانهم كانوا في اول امرهم خزان الجنة والقول
الاول اقوى المسئلة الخامسة اعلم ان طوائف المكلفين اربعة الملائكة والانس
والجن والشياطين واختلفوا في الجن والشياطين فقيل الشياطين جنس والجن جنس اخر
كما ان الانسان جنس والفرس جنس اخر وقيل الجن منهم اخيار ومنهم اشرار والشياطين
اسم لاشرار الجن المسئلة السادسة المشهور ان للجن لهم قدرة على النفوذ في
بواطن الانس البشر وانكر كثير المعتزلة ذلك اما المثبتون فقد احتجوا بوجوه الاول
ان كان الجن عبارة عن موجود ليس بجسم ولا جسماني فحينئذ يكون معنى قوله قادرا على
النفوذ في باطنه ان يقدر على التصرف في باطنه وذلك غير مستبعد وان كان
عبارة عن حيوان هوائي لطيف نفاذ كما وصفناه كان نفاذا في بطن بني آدم ايضا غير
ممتنع قياسا على النفس وغيرها الثاني قوله تعالى لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان
من المس وقوله عليه السلام ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم في العروق اما
المنكرون فقد احتجوا بامور الاول قوله تعالى حكاية عن ابليس وما كان لي عليكم من
سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي صرح بانه ما كان لهم على البشر سلطان
الا من الوجه وهو القا الوسوسة والدعوة الى الباطل والثاني لا شك ان الانبيا والعلما

والمحققين يدعون الناس الى لعن الشيطان والبراة منه فوجب ان تكون العداوة بين
الشياطين وبينهم اعظم انواع العداوة فلو كان كذلك علمنا انه باطل المسئلة
السابعة اتفقوا على ان الملائكة لا ياكلون ولا يشربون ولا ينكحون يسبحون الليل
والنهار لا يفترون واما الجن والشياطين فانهم ياكلون ويشربون قال عليه السلام
في الروث والعظم انه زاد اخوانكم من الجن وايضا فانهم يتوالدون قال تعالى افتتخذونه
وذريته اوليا من دوني المسئلة الثامنة في كيفية الوسوسة على ما ورد من الاثار
ذكروا انه يغوص باطن الانسان ويضع راسه على حبة قلبه ويلقي اليه الوسوسة
واحتجوا عليه بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الشيطان ليجري من ابن
آدم مجرى الدم فضيقوا مجاريه بالجوع وقال عليه السلام لولا ان الشياطين يحومون
على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السموات ومن الناس من قال هذه الاخبار لا بد
من تاويلها لانه يمتنع حملها على ظواهرها واحتج عليه بوجوه الاول ان نفوذ الشياطين
في بواطن الناس محال لانه يلزم اما اتساع تلك المجاري او تداخل الاجسام والثاني
ما ذكرنا ان العداوة الشديدة حاصلة بينه وبين اهل الدين فلو قدر على هذا النفوذ
لم يخصهم بمزيد الضرر الثالث ان الشيطان مخلوق من النار فلو دخل داخل البدن
لصار كانه نفذ النار في داخل البدن ومعلوم ان لا نحس بذلك والرابع ان الشياطين يحبون
المعاصي وانواع الكفر والفسق فلا نجد فيه اثرا ولا فائدة وبالجملة فلا نرى من عداوتهم ضررا
ولا نجد من صداقتهم نفعا واجاب مثبتوا الشياطين عن السوال الاول بان على القول بانها
نفوس مجردة فالسوال زائل وعلى القول بانها اجسام لطيفة كالضوء والهواء فالسوال ايضا
زائل وعن الثاني لا يبعد ان يقال ان الله والملائكة يمنعونهم من ايذاء علما البشر وعن الثالث
انه لما جاز ان يقول الله تعالى للنار يا نار كوني بردا وسلاما على ابرهيم فلم لا يجوز
مثله هاهنا وعن الرابع ان الشياطين مختارون ولعلهم يفعلون بعض القبائح دون بعض
المسئلة التاسعة في تحقيق الكلام في الوسوسة على الوجه الذي قرره الغزالي
في كتاب الاحيا قال القلب مثل قبة لها ابواب تنصب اليها الاحوال من كل باب او مثل مراة
منصوبة تجتاز عليها الاشخاص فيترائ صورة بعد صورة او مثل حوض ينصب اليه مياه مختلفة من
انهار مفتوحة واعلم ان مداخل هذه الانهار المتجددة في القلب ساعة فساعة اما من الظاهر
فالحواس واما من البواطن كالخيال والشهوة والغضب والاخلاق المركبة من مزاج الانسان
فانه اذا ادرك بالحواس شيئا حصل منه اثر في القلب وكذا اذا هاجت الشهوة والغضب حصل
من تلك الاحوال اثار في القلب واما اذا امتنع الانسان عن الادراكات الظاهرة فالخيالات
الحاصلة في النفس تبقى وينتقل الخيال من الشي الى الشي بحسب انتقال الخيال ينتقل القلب من
حال الى حال والقلب دائما في التغير والتاثر من هذه الاسباب واخص الاثار الحاصلة
في القلب هي الخواطر واعني بالخاطر ما يعرض فيه من الافكار والاذكار واعني بها ادراكات
وعلوم واما على سبيل التذكر واما على سبيل التفكر وانما تسمى خواطر من حيث انها تخطر بالبال بعد ان كان القلب
غافلا عنها فالخواطر هي المحركات للارادات محركة للاعضاء ثم هذه الخواطر المحركة لهذه الارادات
تنقسم الى ما يدعو الى الشر اعني ما يضر في العاقبة والى ما يدعو الى الخير اعني ما ينفع في العاقبة فهما خاطران مختلفان فافتقر الى اسمين مختلفين
فالخاطر المحمود يسمى الهاما والمذموم يسمى وسواسا ثم انك تعلم ان هذه الخواطر احوال حادثة فلا بد

من سبب والتسلسل محال فلابد من انتهاء الكل الى واجب الوجود هذا ملخص كلام الغزالي فقد حذفنا
التطويلات منه **المسئلة العاشرة** في تحقيق الكلام فيما ذكرناه الغرب واعلم ان هذا الرجل
دار حول المقصود الا انه لا يحصل الغرض الا بعد مزيد التنقيح فنقول لا بد من الخوض في المقصود
من تقديم مقدمات فالمقدمة الاولى لا شك ان هاهنا مطلوبا ومهروبا وكل مطلوب فاما
ان يكون مطلوبا لذاته او لغيره ولا يجوز ان يكون كل مطلوب مطلوبا لغيره وان يكون كل
مهروب عنه لغيره والا لزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان فثبت انه لا بد من الاعتراف
بوجود شي يكون مطلوبا لذاته ووجود شي يكون مهروبا عنه لذاته المقدمة الثانية
ان الاستقراء يدل على ان المطلوب بالذات هو اللذة والسرور والمطلوب بالتبع
ما يكون وسيلة اليهما المقدمة الثالثة ان اللذة عند كل قوة من القوى النفسانية
شي اخر واللذة عند القوى العاقلة شي اخر المقدمة الرابعة ان القوة الباصرة
اذا ادركت موجودا في الخارج لزم من حصول ذلك الادراك البصري وقوف الذهن
على ماهية ذلك المرئي وعند الوقوف عليه يحصل العلم بكونه لذيذا او مولما او خاليا
عنهما فان حصل العلم بكونه لذيذا او مولما وقع في الاعتقاد حصول الميل الى
تحصيله وان حصل العلم بكونه مولما او الاعتقاد ترتب على هذا العلم او الاعتقاد
حصول الميل الى البعد عنه والفرار منه وان لم يحصل العلم بكونه مولما ولا
بكونه لذيذا لم يحصل في القلب لا رغبة عن الفرار عنه ولا رغبة الى تحصيله المقدمة
الخامسة ان العلم بكونه لذيذا انما يوجب حصول الميل اليه اذا لم يوجد المعارض
لم يكن تحصيل ذلك اقتضا مثاله اذا راينا طعاما لذيذا فعلمنا بكونه لذيذا انما
يوثر في كونه مطلوما لنا ولو اذا لم يعتقد انه حصل فيه ضرر وعند هذا العبر العقل
كيفية المعارضة والترجيح فايهما غلب على ظنه انه راجح عمل بمقتضى ذلك الرجحان
ومثال اخر لهذا المعنى ان الانسان قد يقتل نفسه وقد يرمي نفسه من سطح العالي
الا انه انما يقدم على هذا العمل اذا اعتقد انه بسبب ذلك العمل الموهم يتخلص
عن مولم اخر احسن منه او يتوصل به الى تحصيل منفعة اعلى منها حالا فثبت بما
ذكرنا ان اعتقاد كونه لذيذا او مولما انما هو للرغبة والنفرة اذا خلا ذلك الاعتقاد
عن المعارض المقدمة السادسة في بيان التقدير الذي بناء يدل على ان الافعال
الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيبا ذاتيا لزوميا عقليا وذلك لان هذه الافعال
مصدرها القريب هو القوى الموجودة في العضلات الا ان هذه القوى صالحة
للفعل وللترك فامتنع صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك وللترك بدلا عن
الفعل الا لانضمام مرجح اليها وهي الارادات ثم ان تلك الارادات انما توجد وتحدث
لاجل العلم بكونها لذيذة او مولمة ثم ان تلك العلوم ان حصلت بفعل الانسان عاد البحث
الاول فيه ولزم اما الدور واما التسلسل وهما محال واما الانتهاء الى علوم وادراكات
وتصورات تحصل في جوهر النفس من الاسباب الخارجية وهي اما الاتصالات الفلكية على
مذهب قوم والسبب الحقيقي وهو ان الله تعالى يخلق تلك الاعتقادات او العلوم في القلب
فهذا تلخيص الكلام في ان الفعل كيف يصدر عن الاحياء اذا عرفت هذا فاعلم ان مبادي الوسوسة قالوا ان
المصدر القريب للافعال الحيوانية هو هذه القوى المركوزة في العضلات والاوتار وثبت ان تلك

الارادات

الارادات من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشي لذيذا او مولما وثبت ان حصول ذلك الشعور
لا بد وان يكون بخلق الله تعالى ابتدا او بواسطة مراتب بيان ان كل واحد من هذه المراتب على ما
قبله امر لازم لزوما ذاتيا واجبا اليه تحركت القوة الى الطلب واذا حصلت هذه المراتب
حصل الفعل لا محالة فلو قدرنا شيطانا من الخارج وفرضنا انه حصلت تلك المراتب المذكورة
وحصل الفعل سوا حصل هذا الشيطان او لم يحصل فعلمت ان القول بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة
قول باطل بل الحق انه اتفق حصول هذه المراتب في الطرف النافع سميناها بالالهام وان اتفق حصولها
في الطرف النافع ايضا سميناها بالوسوسة هذا تمام الكلام في تقرير هذا الاشكال والجواب ان كل ما ذكرتموه
حق وصدق الا انه لا يبعد ان يكون الانسان غافلا عن الشي فاذا ذكره الشيطان ذلك الشي تذكره
عند التذكر ترتب الميل عليه وترتب الفعل على حصول ذلك الميل فالذي اتى به الشيطان الخارجي
ليس الا ذلك التذكر واليه الاشارة بقوله حاكيا عن ابليس قال وما كان لي عليكم من سلطان
الا ان دعوتكم فاستجبتم لي الا انه بقي للقايل ان يقول فالانسان انما اقدم على المعصية
بتذكر الشيطان فالشيطان ان كان اقدامه على المعصية بسبب شيطان اخر لزم التسلسل
وان كان على ذلك الشيطان ليس الا لاجل شيطان اخر ثبت ان ذلك الشيطان الاول
انما اقدم على ما اقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد ولا بد لذلك الاعتقاد من محدث وما
ذاك الا الله سبحانه وتعالى وعندها يظهر ان الكل من الله تعالى فهذا غاية الكلام في البحث
الدقيق العميق وكان حاصل الكلام ما قاله سيد الرسل واعوذ بك منك والله اعلم **المسئلة
الحادية عشر** اعلم ان الانسان اذا جلس عن الخلوة وتواترت الخواطر في قلبه فربما صار بحيث
كانه يسمع في داخل قلبه ودماغه اصواتا خفية وحروفا خفية وكان متكلما يتكلم معه
ومخاطبا يخاطبه فهذا امر وجداني يجده كل احد من نفسه ثم اختلف الناس في تلك الخواطر فقالت
الفلاسفة ان تلك الاشيا ليست حروفا ولا اصواتا وانما هي تخيلات الحروف والاصوات
وتخيل الشي عبارة عن حضور رسمه ومثاله في الخيال وهذا كما انا اذا تخيلنا صورة الجبال
والبحار والاشخاص فاعيان تلك الاشيا غير موجودة في العقل والقلب بل الموجود في العقل
والقلب صورها وامثلتها ورسومها وهي على سبيل التمثيل جارية مجرى الصورة في
المرتسمة في المراة فاذا احسسنا صورة الفلك والشمس والقمر في المراة فان ذلك ليس
ليس بانه حضرت ذوات هذه الاشيا وامثلتها في المراة فان ذلك محال وانما الحاصل
في المراة رسوم هذه الاشيا وامثلتها وصورها واذا عرفت هذا في تخيل المبصرات
فاعلم ان الحال في تخيل الحروف والكلمات المسموعة كذلك فهذا قول جمهور الفلاسفة
ولقايل ان يقول هذا الذي سميته بتخيل الحروف والكلمات هل هو مساو للحروف والكلمة في الماهية
اولا فان حصلت المساواة فقد عاد الكلام الى ان الحاصل في الخيال حقايق الحروف والاصوات
والى ان الحاصل في الخيال شي اخر مخالف للمبصرات والمسموعات فحينئذ عند تخيل البحر والسما
حقيقة البحر والسما وان كان الحق هو الثاني وهو ان الحاصل في الخيال شي اخر مخالف للمبصرات
والمسموعات فحينئذ يعود السوال وهو انا كيف نجد من انفسنا صورة هذه المراتب وكيف
نجد من انفسنا صورة هذه الكلمات والعبارات وجدانا لا شك انها حروف متوالية على العقل
والفاظ متعاقبة على الذهن فهذا منتهى الكلام في كلام الفلاسفة اما الجمهور الاعظم
من اهل العلم فانهم سلموا ان هذه الخواطر المتوالية المتعاقبة حروف واصوات خفية

واعلم ان القايلين بهذا القول قالوا ان فاعل هذه الحروف والاصوات اما ذلك الانسان
او انسان اخر واما شي روحاني ساير يمكنه القا هذه الحروف والاصوات اما ذلك
الى اذن هذا الانسان سوا قيل ان ذلك المتكلم هو الجن والشياطين او الملك واما ان يقال
خالق تلك الحروف والاصوات هو الله تعالى اما القسم الاول وهو ان فاعل هذه الحروف
والاصوات هو ذلك الانسان فهذا قول باطل لان الذي يحصل باختيار الانسان يكون قادرا
على تركه فلو كان حصول هذه الخواطر بفعل ذلك الانسان لكان الانسان اذا اراد دفعها
او تركها القدر عليه ومعلوم انه لا يقدر على دفعها فانه سوا حاول دفعها او حاول تركها فتلك
الخواطر تتوارد على طبعه وتتعاقب على ذهنه بغير اختياره واما القسم الثاني وهو
انها حصلت بفعل انسان اخر فهو ظاهر الفساد ولما بطل هذان القسمان بقي الثالث وهو
انها من فعل الجن والملك او من فعل الله تعالى اما الذين قالوا ان الله لا يجوز ان يفعل
القبايح فلا يق بمذهبهم ان يقولوا ان هذه الخواطر الخبيثة من فعل الله تعالى فبقي انها من احاديث
الجن والشياطين واما الذين قالوا انه لا يقبح من الله شي فليس في مذهبهم مانع يمنعهم
من اسناد هذه الخواطر الى الله تعالى واعلم ان الثنوية يقولون للعالم الهان احدهما خير
وعسكره الملائكة والثاني شرير وعسكره الشياطين وهما يتنازعان ابدا وكل شي في هذا
العالم فلكل واحد منهما تعلق به فالخواطر الداعية الى اعمال الخير انما حصلت عن عساكر الله
والخواطر الدالة على اعمال الشر انما حصلت عن عساكر الشيطان واعلم ان القول باثبات
الهين قول باطل فاسد على ما ثبت فساده بالدلايل فهذا منتهى القول في هذا الباب المسئلة
الثانية عشر من الناس من اثبت لهذه الشياطين قدرة على الاحيا وعلى الاماتة وعلى خلق الاجسام
وعلى تغيير الاشخاص عن صورها الاصلية وخلقتها الاولية ومنهم من انكر هذه الاحوال
وقال انها لا قدرة لها على شي من الاحوال اما اصحابنا فقد اقاموا الدلالة على ان القدرة
على الايجاد والتكوين والاحداث ليست الا الله فبطلت هذه المذاهب كلها بالكلية و
اما المعتزلة فقد سلموا على ان الانسان قادر على ايجاد بعض الحوادث فلا جرم صار محتاجين
الى بيان ان هذا الشياطين لا قدرة لها على خلق الاجسام والحياة ودليلهم ان قالوا الشيطان
جسم وكل جسم فانه قادر بالقدرة والقدرة لا تصلح لايجاد الاجسام فهذه مقدمات ثلاث
فالمقدمة الاولى ان الشيطان جسم فقد بنوا هذه المقدمة على ان ما سوى الله اما
متحيز واما حال في المتحيز وليس لهم في اثبات هذه المقدمة شبهة فضلا عن حجة واما المقدمة
الثانية وهي قولهم الجسم انما ان يكون قادرا بالقدرة فقد بنوا هذا على ان الاجسام
متماثلة فيما يستلزم فلو كان شي منها قادرا لذاته لكان الكل قادرا لذاته وبنا هذه المقدمة
على تماثل الاجسام واما المقدمة الثالثة وهي قولهم هذه القدرة التي لنا لا تصلح لخلق
الاجسام فوجب ان لا يصلح الحادثة لخلق الاجسام وهذا ايضا ضعيف لانه يقال
لهم لم لا يجوز حصول قدرة مخالفة لهذه القدرة الحاصلة لنا وتكون تلك القدرة
صالحة لخلق الاجسام فانه لا يلزم من عدم الشي في الحال امتناع وجوده فهذا تمام الكلام
في هذه المسئلة المسئلة الثالثة عشر اختلفوا في ان الجن هل يعلمون الغيب وقد بين الله
تعالى في كتابه انهم بقوا في قيد سليمان عليه السلام وفي حبسه بعد موته مدة ما كانوا يعلمون
موته وذلك يدل على انهم ما كانوا يعلمون الغيب ومن الناس من يقول انهم يعلمون الغيب ثم

احلفوا

اختلفوا فقال بعضهم ان فيهم من يصعد الى السموات ويقرب منها ويتلقى بعض تلك
الغيوب عن السنة الملائكة ومنهم من قال لهم طرق اخرى في معرفة الغيوب والحق
ان فتح الباب في امثال هذه المباحث لا يفيد الا الظنون والحسبانات والعالم بحقايقها
هو الله تعالى الركن الخامس من اركان مباحث العبد عن ماهية فلا خير من الخيرات
الا وهو محتاج الى تحصيله ولا شر من الوجوه الا وهو محتاج الى دفعه وابطاله فقوله اعوذ
بالله يتناول دفع جميع الشرور الروحانية والجسمانية وكانها امور غير متناهية
ونحن ننبه على مقاصدها فنقول الشرور اما ان تكون من باب الاعتقادات الحاصلة
في القلوب واما ان تكون من باب الاعمال الموجودة في الابدان اما القسم الاول فيدخل فيه
جميع العقايد واعلم ان اقسام المعلومات غير متناهية كل واحد منا يمكن ان يعتقد اعتقادا
صحيحا صوابا ويمكن ان يعتقد اعتقادا فاسدا خطا ويدخل في هذه الجملة مذاهب فرق الضلال
في العالم وهي اثنان وسبعون فرقة من هذه الامة وسبعمائة واكثر من خارج هذه
الامة فقوله اعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل واحد منها واما ما يتعلق بالاعمال
البدنية فهي على قسمين منها ما يفيد المضار الدينية ومنها ما يفيد المضار الدنيوية
اما المضار الدينية فكلما نهى الله عز وجل عنه في جميع اقسام التكاليف وضبطها
كلها متعذر وقوله اعوذ بالله يتناول كلها واما ما يتعلق بالمضار الدنيوية فهي جميع
الالام والاسقام والحرق والغرق والزمانة والعمى وانواعها تقرب ان تكون غير متناهية
فقوله اعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل واحد منها والحاصل ان قوله اعوذ بالله يتناول
ثلاثة اقسام كل واحد منها يجري مجرى ما لا نهاية له اولها الجهل ولما كانت اقسام المعلومات
غير متناهية كانت انواع الجهالات غير متناهية فالعبد يستعيذ منها ويدخل في هذه
الجملة مذاهب اهل الكفر واهل البدعة على كثرتها وثانيها الفسق ولما كانت انواع
التكاليف كثيرة جدا وكتب الاحكام كثيرة جدا محتوية عليها كان اعوذ بالله متناولا لكلها
وثالثها المكروهات والافات والمخافات ولما كانت اقسامها وانواعها غير متناهية كان
قوله اعوذ بالله متناولا لكلها ومن اراد ان يحيط بها فليطالع كتب الطب حتى يعرف في كل
واحد من الاعضا انواعا من الالام والاسقام ويجب على العاقل اذا اراد ان يقول اعوذ
بالله فانه يستحضر في ذهنه هذه الاجناس الثلاثة ويقسم كل واحد من هذه الاجناس
الى انواعها وانواع انواعها ويبالغ في ذلك التقسيم والتفصيل ثم اذا استحضر تلك الانواع
التي لا حد لها ولا حد في حيالها ثم يعرف ان قدرة جميع الخلايق لا تفي بدفع هذه الاقسام
على كثرتها فحينئذ يحمله طبعه وعقله على ان يلتجي الى القادر على ما لا نهاية له من المقدورات
فيقول عند ذلك اعوذ بالقادر على كل المقدورات من جميع اقسام الافات والمخافات
ولنقتصر على هذا القدر من المباحث في هذا الباب والله الهادي الباب الثالث
في اللطايف المستنبطة من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة الاولى
قوله اعوذ عروج من الخلق الى الخالق ومن الممكن الى الواجب وهذا الطريق متعين في اول
الامر لا طريق الى معرفته الا بان نستدل باحتياج الخلق الى وجود العزيز الغني التام
فقوله اعوذ اشارة الى الحاجة وانه لولا الاحتياج لما كان في الاستعاذة فايدة
قوله بالله اشارة الى الغني التام للحق فيقول العبد اعوذ اقرار على نفسه بالفقر

والحاجة وقوله بالله اقرار بامرين احدهما بان الحق قادر على تحصيل كل الخيرات ودفع
كل الافات والثاني ان غيره غير موصوف بهذه الصفة فلا دافع للحاجات الا هو فعند
مشاهدة هذه الحالة يفر العبد من نفسه ومن كل شئ سواه فيشاهد في هذا الفرار سر
قوله ففروا الى الله وهذه الحالة تحصل عند قوله اعوذ بالله فاذا وصل الى عتبة الحق
وصار غرقا في نور جلال الله شاهد قوله قل الله ثم ذرهم فعند ذلك يقول اعوذ بالله
النكتة الثانية ان قوله اعوذ بالله اعتراف بعجز النفس عن قدرة الرب وهذا
يدل على انه لا وسيلة الى القرب من حضرة الله الا بالعجز والانكسار ومن الكلمات
النبوية قوله عليه السلام من عرف نفسه عرف ربه والمعنى من عرف نفسه بالضعف
والقصور عرف ربه بانه هو القادر على كل مقدور ومن عرف نفسه بالضعف عرف
ربه بالفضل والعدل ومن عرف نفسه باختلال الحال عرف ربه بالجلال والكمال
النكتة الثالثة ان الاقدام على الطاعات لا يتيسر الا بعد الفرار من الشيطان
وذلك هو الاستعاذة الا ان هذه الاستعاذة نوع من انواع الطاعة فان كان
الاقدام على الطاعة وجب تقديم الاستعاذة عليها فافتقرت الاستعاذة الى
تقديم استعاذة اخرى ولزم التسلسل وان كان الاقدام على الطاعة لا يحتاج
الى تقديم الاستعاذة عليها لم يكن في الاستعاذة فائدة فكانه يوجب الاتيان بما لا نهاية
له وذلك ليس في وسعك الا انك اذا عرفت هذه الحاله فقد شاهدت عجزك واعترفت
بقصورك فانا اعينك على الطاعة واملك كيفية الخوض فيها فقل اعوذ بالله من
الشيطان الرجيم المسئلة الرابعة ان سر الاستعاذة هو الالتجا الى قادر يدفع
الافات عنك ثم ان احد الامور التي تلقي الشيطان وسوسته فيها قراءة القرآن
لان من قرا القرآن ونوى به عبادة الرحمن وتفكر في وعده ووعيده واياته وبيناته
ازدادت رغبته في الطاعات ورهبته من المحرمات فلهذا السبب صارت قراءة
القرآن من اعظم الطاعات فلا جرم سعي الشيطان في الصد عنه ابلغ فكان احتياج
العبد الى من يصونه من شر الشيطان اشد فلهذا الحكم اختصت قراءة القرآن
بالاستعاذة النكتة الخامسة الشيطان عدو الانسان كما قال تعالى ان الشيطان
لكم عدو فاتخذوه عدوا والرحمن مولى الانسان وخالقه ومصلح مهماته ثم ان الانسان
عند شروعه في الطاعات والعبادات خاف العدو فاجتهد في ان يتحرى مرضاة مالكه
ليخلصه من ضلال ذلك العدو فلما وصل الحضرة وشاهد انواع البهجة والكرامة نسي العدو
واقبل بالكلية على خدمة الحبيب فالمقام الاول هو الفرار وهو قوله اعوذ بالله من الشيطان
الرجيم والمقام الثاني وهو الاستقرار في حضرة الملك الجبار فهو قوله بسم الله
الرحمن الرحيم النكتة السادسة قال الله تعالى لا يمسه الا المطهرون
فالقلب لما تعلق بغير الله واللسان لما جرى بذكر غير الله حصل فيه نوع من اللوث فلا بد
من استعمال الطهور فلما قال اعوذ بالله حصل الطهور فعند ذلك يشتغل بالصلاة
الحقيقية وهي ذكر الله تعالى بسم الله النكتة السابعة قال ارباب الاشارات لك
عدوان احدهما ظاهر والاخر باطن وانت مامور بمجاهدتهما قال الله تعالى في العدو
الظاهر قاتلوا الذين لا يومنون بالله وقال في العدو الباطن ان الشيطان لكم عدو

فاحذروه

فاتخذوه عدوا فكانه تعالى قال اذا حاربت عدوك الظاهر مددك الملك كما قال
تعالى يمددكم ربكم بخمسة الاف من الملائكة مسومين واذا حاربت عدوك
الباطن كان مددك الملك كما قال تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
وايضا فمحاربة العدو الباطن اولى من محاربة العدو الظاهر ان وجد فرصة
ففي الدنيا وايضا فالعدو الظاهر ان علينا فكنا ماجورين وبالعدو
الباطن اذا غلبنا كنا مفتونين وايضا فمن قتله العدو الظاهر كان شهيدا
ومن قتله العدو الباطن كان طريدا فكان الاحتراز عن شر العدو الباطن اولى
وذلك لا يكون الا ان يقول العبد بقلبه ولسانه اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
النكتة الثامنة ان قلب المومن اشرف البقاع فلا يجد دارا طيبة ولا
بساتين عامرة ولا رياضا حاضرة الا وقلب المومن اشرف منها بل قلب المومن كالمراة
في الصفا بل فوق المراة لو طبع عليها الوف منها شئ وقلب المومن اشرف منها بل قلب المومن
لا يحجبه السموات السبع والكرسي والعرش كما قال تعالى اليه يصعد الكلم الطيب
بل القلب مع جميع هذه الحجب يطالع جمال الربوبية ويحيط علما بالصفات الصمدية
ومما يدل على ان القلب اشرف البقاع وجوه الاول انه عليه السلام قال القبر روضة
من رياض الجنة وما ذاك الا لانه صار مكان عبد صالح ميت فاذا كان القلب سرير
المعرفة لله تعالى وعرشا لالهية وجب ان يكون القلب اشرف البقاع الثاني كان الله تعالى
يقول يا عبدي قلبك بستاني وجنتي بستانك فلم لم تبخل علي ببستانك بل انزلت معرفتي فيه
فكيف ابخل بستاني عليك وكيف امنعك منها الثالث انه تعالى حكى كيفية نزول العبد في
بستان الجنة فقال في مقعد صدق عند مليك مقتدر ولم يقل عند المليك كانه قال انا في
ذلك اليوم اكون مليكا مقتدرا وعبيدي يكونون ملوكا الا انهم يكونون تحت قدرتي
اذا عرفت هذه المقدمة فيقول كانه تعالى يقول يا عبدي اني جعلت جنتي لك وانت جعلت
جنتك لي لكنك ما انصفتني فهل رايت جنتي الان وهل دخلتها فيقول لا يا رب فيقول تعالى
فهل دخلت جنتك فلا بد وان يقول العبد يا رب فيقول تعالى انك ما دخلت جنتك بعد
جنتي ولكن لما قرب دخولك اخرجت الشيطان من جنتي لاجلك وقلت له اخرج منها مذموما
مدحورا فاخرجت عدوك قبل نزولك واما انت فبعد نزولي في بستانك سبعين سنة فكيف
يليق بك ان لا تخرج عدوي ولا تطرده فعندها يجيب العبد ويقول الهي انت قادر على اخراجه
من جنتك واما انا فعاجز ضعيف ولا اقدر على اخراجه فيقول الله تعالى العاجز اذا دخل في
ضمان الملك القادر صار قادرا فادخل في حمايتي حتى تقدر على اخراج العدو من جنة قلبك فقل
اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فان قيل فاذا كان القلب بستان الله فلماذا لا يخرج
الشيطان عنه قلنا قال اهل السنة الاشارة كانه يقول للعبد انت الذي انزلت
سلطان المعرفة في حجرة قلبك ومن اراد ان ينزل سلطانا في حجرة نفسه وجب عليه
ان يكنس تلك الحجرة وينظفها ولا يجب على السلطان تلك الاعمال فنظف انت حجرة
قلبك من لوث الوسوسة فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة التاسعة
كانه يقول يا عبدي ما انصفتني اتدري لاي شئ تكدر ما بيني وبين الشيطان انه كان
يعبدني مثل عبادة الملائكة وكان في الظاهر يقر بالهيتي وانما تكدر ما بيني وبينه

لأني أمرته بالسجود لأبيك آدم فامتنع فلما تكبر نفيته عن خدمتي وهو في الحقيقة ما عاداك
إياك إنما امتنع عن خدمتي ثم إنه تعادينك منذ سبعين سنة وأنت تحبه وهو يخالفك في
كل الخيرات وأنت توافقه في كل المرادات فاترك هذه الطريقة المذمومة وأظهر عداوته
وقل أعوذ بالله من الشيطان النكتة العاشرة أما نظرت في قصة إبليس فإنه أقسم
بأنه يضلك ويغويك فقال فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين
فإذا كانت هذه معاملته مع من أقسم بأنه ناصحه فكيف تكون معاملته مع من أقسم بأنه
يضله ويغويه النكتة الحادية عشر إنما قال أعوذ بالله ولم يذكر اسماً آخر بل ذكر
قوله الله لأن هذا الاسم أبلغ في كونه زاجراً عن المعاصي من سائر الأسماء والصفات
لأن الإله هو المستحق للعبادة ولا يكون كذلك إلا إذا كان قادراً عليماً حكيماً فقوله
أعوذ بالله جار مجرى أن يقول بالله القادر العليم الحكيم وهذه الصفات هي النهاية في
الزجر وذلك لأن السارق يعلم قدرة السلطان وقد يسرق ماله عالماً بأن ذلك
السلطان وإن كان قادراً إلا أنه غير عالم فالقدرة وحدها غير كافية في الزجر بل لابد
معها من العلم وأيضاً القدرة والعلم لا يكفيان في حصول الزجر لأن الملك إذا رأى
منكراً إلا أنه لا ينهى عن المنكر لم يكن حضوره مانعاً منه أما إذا حصلت القدرة وحصل
العلم وحصلت الحكمة المانعة من القبائح فهاهنا يحصل الزجر الكامل فإذا قال العبد
أعوذ بالله فكأنه قال أعوذ بالقادر العليم الحكيم الذي لا يرضى نفسه على المنكرات فلا
جرم يحصل الزجر التام النكتة الثانية عشر لما قال العبد أعوذ بالله من الشيطان
الرجيم دل ذلك بأنه لا يرضى بأن يجاوز الشيطان وإنما لم يرض بذلك لأن الشيطان
عاص وعصيانه لا يضر هذا المسكين في الحقيقة فإذا كان العبد لا يرضى أن العاصي يجاوره
فبأن لا يرضى بجاره بالمعصية أولى النكتة الثالثة عشر الشيطان اسم والرجيم صفة ثم إنه
تعالى لم يقتصر على الاسم بل ذكر الصفة فكأنه تعالى يقول إن هذا الشيطان بقي في الخدمة
ألوفاً من السنين فهل سمعت أنه أوقع بنا سوءاً ثم إنا مع ذلك رجمناه حين طردناه
وأما أنت فلو جلس هذا الشيطان معك لحظة واحدة لألقاك في النار الخالدة فكيف لا تشتغل
بطرده ولعنه فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة الرابعة عشر لقائل أن يقول
أعوذ بالملائكة مع أن أدون ملك من الملائكة يكفي في دفع الشيطان فما السبب في
أن جعل ذكر هذا الكلب في مقابلة ذكر الله وجوابه كأنه تعالى يقول عبدي إنه يراك وأنت لا
تراه بدليل قوله تعالى إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم فإنما نفذ كيده فيكم لأنه يراكم
وأنتم لا ترونهم فتمسكوا بمن يرى الشيطان ولا يراه الشيطان وهو الله سبحانه فقل أعوذ
بالله من الشيطان الرجيم النكتة الخامسة عشر أدخل الألف واللام في الشيطان
ليكون تعريفاً للجنس لأن الشياطين كثيرة مرئية وغير مرئية بل المرئي ربما كان أشد حكي عن
بعض المذكورين أنه قال في مجلسه إن الرجل إذا أراد أن يتصدق فإنه يأتيه سبعون شيطاناً
فيتعلقون بيديه ورجليه وقلبه فيمنعونه من الصدقة فلما سمع بعض القوم ذلك قال
فقال إني أقاتل هؤلاء السبعين وخرج من المسجد وأتى المنزل فملأ ذيله من الحنطة و
أراد أن يخرج ويتصدق فوثبت زوجته وجعلت تنازعه وتجاذبه حتى أخرجت ذلك
من ذيله فرجع الرجل خائباً إلى المسجد فقال المذكور ماذا عملت فقال هزمت السبعين

فجاءت

فجاءت أمهم وهزمتني وأما إن جعلنا الألف واللام للعهد فهو أيضاً جائز لأن جميع المعاصي برضى هذا
الشيطان والراضي يجري مجرى الفاعل له وإن استبعدت ذلك فاعرفه بالمسألة الشرعية
كان عند أبي حنيفة قراءة الإمام قراءة للمقتدي من حيث رضي بها فسكت خلفه النكتة
السادسة عشر الشيطان مأخوذ من شطن إذا بعد فحكم عليه بكونه بعيداً وأما المطيع فقريب قال
تعالى فاسجد واقترب والله قريب منك قال تعالى وإذا سألك عبادي عني فإني قريب والرجيم
فهو المرجوم بمعنى كونه مرمياً بسهم اللعن والشقاوة وأما أنت فموصول بحبل السعادة قال تعالى
وألزمهم كلمة التقوى فدل هذا على أنه تعالى جعل الشيطان بعيداً مرجوماً وجعلك قريباً
موصولاً ثم إنه تعالى أخبر أنه تعالى لا يجعل الشيطان الذي هو بعيد قريباً لأنه تعالى قال ولن تجد
لسنة الله تحويلاً فاعرف أنه لما جعلك قريباً فإنه لا يطردك ولا يبعدك عن فضله ورحمته
النكتة السابعة عشر قال الصادق إنه لابد قبل القراءة من التعوذ وأما سائر الطاعات
فإنه لا يتعوذ فيها والحكمة فيه أن العبد قد ينجس لسانه بالكذب والغيبة والنميمة فأمر الله
العبد بالتعوذ ليصير لسانه طاهراً فيقرأ بلسان طاهر كلاماً نزل من رب طيب طاهر النكتة
الثامنة عشر كأنه تعالى يقول إنه شيطان رجيم وأنا رحمن رحيم فابعد عن الشيطان
الرجيم لتصل إلى الرحمن الرحيم النكتة التاسعة عشر الشيطان هو عدوك وأنت
عنه غير غائب قال تعالى إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم فعلى هذا لك عدو غائب ولك
حبيب غالب لقوله تعالى والله غالب على أمره فإذا قصدك العدو الغائب فافزع إلى
الحبيب الغالب الباب الرابع من المسائل الملحقة بقوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
المسألة الأولى عرفت أنه يقال أعوذ بالله ومن أن يقال بالله أعوذ فإن الأول لا يفيد
الحصر والثاني يفيده فلم ورد الأمر بالأول دون الثاني مع أنا بينا أن الثاني أكمل وأيضاً
قوله أعوذ بالله وجاء قوله بالله أعوذ فما الفرق ب قوله أعوذ بالله لفظة الخبر ومعناه الدعاء
والتقدير اللهم أعذني ألا ترى أنه قال وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم
كقوله أستغفر الله أي اللهم اغفر لي والدليل عليه أن قوله أعوذ بالله إخبار عن فعله وهذا
القدر لا فائدة فيه أما الفائدة في أن يعيذه الله فما السبب في أنه قال أعوذ بالله ولم يقل أعذني
والجواب أن بين الرب وبين العبد عهداً كما قال وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وقوله تعالى
وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم فكأن العبد يقول أنا مع لؤم الإنسانية ونقص البشرية وفيت
بعهد عبوديتي حيث قلت أعوذ بالله من الشيطان الرجيم فأنت مع نهاية الكرم وغاية
الفضل والرحمة أولى بأن تفي بعهد الربوبية فيقول إني أعيذك من الشيطان الرجيم
ح أعوذ فعل مضارع وهو يصلح للحال أو للاستقبال وهل هو حقيقة فيهما والحق
أنه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال فإنما يختص بحرف السين وسوف د لم وقع الاشتراك
بين الحاضر والمستقبل بين الحاضر والماضي ه كيف المشابهة بين المضارع وبين الاسم
و كيف العامل فيه ولا شك أنه معمول فما هو ز قوله أعوذ يدل على أن العبد مستعيذ
في الحال وفي كل المستقبل وهو الكمال فهذا يدل على أن هذه الاستعاذة باقية في الجنة
أعوذ حكاية النفس ولابد من الأربعة المذكورة في قوله إنا أما المباحث المتعلقة
بالباء في قوله أعوذ بالله فهي كثيرة الباء في قوله بالله للإلصاق وفيه مسائل المسألة الأولى
البصريون يسمونه بالإلصاق والكوفيون يسمونه بالآلة ويسميه قوم باء التضمين واعلم أن حاصل

الكلام ان هذا البا متعلق بفعل لا محالة والفائدة فيه انه لا يمكن الصاق ذلك الفعل بنفسه
الا بواسطة الشي الذي دخل عليه هذه البا فهو باء الالصاق لكونه سببا للالصاق وباء الاله
لكونه داخلا على الشي الذي هو الاله **المسئلة الثانية** اتفقوا على انه لا بد فيه من اضمار
فعل فانك اذا قلت بالقلم لم يكن ذلك كلاما مفيدا بل لا بد وان يقول كتبت بالقلم وذلك
يدل على ان هذا الحرف متعلق بمضمر ونظيره قوله بالله لافعلن ومعناه احلف بالله لافعلن
فحذف احلف لدلالة الكلام عليه فكذا ههنا وتقول الرجل لمن يستاذنه في سفره على
اسم الله اي سر على اسم الله **المسئلة الثالثة** لما ثبت انه لا بد من الاضمار فنقول الحذف
في هذا المقام افصح والسبب فيه انه لو وقع التصريح بذلك المضمر لاختص قوله اعوذ بالله
بذلك الحكم المعين اما عند الحذف فانه يذهب الوهم كل مذهب ويقع في الخاطر ان جميع
المهمات لا تتم الا بواسطة الاستعاذة بالله والا عند الابتدا باسم الله ونظيره انه
قال الله اكبر ولم يقل انه اكبر من الشي الفلاني لاجل ما ذكرناه من افادة العموم فكذا ههنا
المسئلة الرابعة قال سيبويه لم يكن لهذا البا عمل الا الكسر فكسرت بهذا السبب
فان قيل كاف التشبيه ليس لها عمل الا الكسر ثم انها ليست مكسورة بل مفتوحة قلنا كاف
التشبيه قائم مقام الاسم فهو في العمل ضعيف اما الحرف فلا وجود له الا بحسب الاثر فكان فيه
كلاما قويا **المسئلة الخامسة** البا قد تكون اصلية لقوله تعالى ما كنت بدعا من الرسل وقد تكون
زائدة وهي على اربعة اوجه احدها الالصاق وهي كقوله اعوذ بالله وقوله بسم الله وثانيها التبعيض
عند الشافعي وثالثها التاكيد النفي كما في قوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد ورابعها التعدية كقوله
ذهب الله بنورهم اي اذهب نورهم وخامسها او لمعنى في قال حل بامك اتيت ما حل به اي حل في امك
واما باء القسم فهو قوله بالله فهو من جنس الالصاق **المسئلة السادسة** قال بعضهم الباء في قوله
وامسحوا برؤسكم زائدة والتقدير وامسحوا رؤسكم وقال الشافعي انها تفيد التبعيض حجة الشافعي
رضي الله عنه وجوه الاول ان هذه البا اما ان تكون لغوا او مفيدا اما الاول فباطل لان الحكم بان كلام
رب العالمين واحكم الحاكمين لغو في غاية البعد ولان المقصود من الكلام اظهار الفايدة فحمله على
اللغو على خلاف الاصل فثبت انه يفيد فائدة زائدة وكل من قال بذلك قال ان تلك الفائدة هي التبعيض
الثاني ان الفرق بين قوله مسحت المنديل وبين قوله مسحت يدي بالمنديل يكفي في صدقه ما اذا اخ
يده بجزء من اجزاء المنديل الثالث ان بعض اهل اللغة قال البا للتبعيض وانكره بعضهم لكن روايه
الاثبات راجحة فثبت ان البا تفيد التبعيض ومقدار ذلك البعض غير مذكور فوجب ان يفيد اي مقدار
يسمى بعضا فوجب الاكتفا بمسح اقل جزء من الراس وهذا هو قول الشافعي والاشكال عليه انه تعالى
قال وامسحوا بوجوهكم وايديكم فوجب ان يكون مسح اقل جزء من اجزاء الوجه واليد كافيا في التيمم وعند
الشافعي لا بد فيه من الاتمام وله ان يجيب فيقول هذا النص يقتضي الاكتفا في التيمم باقل جزء من
الاجزاء الا ان عند الشافعي الزيادة على النص ليست نسخا فاوجبنا الاتمام بسائر
الدلايل وفي مسح الراس لم يوجد دليل يدل على وجوب الاتمام فاكتفينا بالقدر المذكور
في هذا النص **المسئلة السابعة** فرع اصحاب ابي حنيفة على باء الالصاق مسائل
احدها انه قال محمد في الزيادات اذا قال الرجل لامراته انت طالق بمشية الله لا يقع
الطلاق وهو كقوله انت طالق ان شا الله ولو قال لمشية الله يقع لانه اخرجه مخرج
التعليل وكذلك انت طالق بارادة الله لا يقع الطلاق ولو قال لارادة الله

يقع اما اذا قال انت طالق لو بعلم الله او لعلم الله فانه يقع الطلاق في الوجهين ولا بد من
الفرق وثانيها قال في كتاب الايمان لو قال لامراته ان خرجت من هذه الدار الا
باذني فانت طالق فانه يحتاج في كل مرة الى اذنه ولو قال ان خرجت الا ان اذن لك
فاذن لها مرة كفى ولا بد من الفرق وثالثها لو قال لامراته طلقي نفسك ثلثا بالف فطلقت
نفسها واحدة وقعت بثلث الالف وذلك لان البا ههنا تدل على البدلية فتوزع
البدل على المبدل منه فصار بازاء كل طلقة ثلث الالف ولو قال طلقي نفسك ثلثا على
الف فطلقت نفسها واحدة لم يقع عند ابي حنيفه لان لفظة على كلمة شرط ولم يوجد
الشرط وعند صاحبيه يقع واحدة بثلث الالف **قلت** وههنا مسائل كثيرة متعلقة
بالبا **ا** قال ابو حنيفة الثمن انما يتميز عن المثمن بدخول حرف البا عليه فاذا قلت بعت كذا
بكذا فالذي دخل عليه حرف البا هو الثمن فقط وعلى هذا الفرق بين مسئلة البيع الفاسد
فانه قال اذا قال بعت هذا الكرباس بمن من الخمر صح البيع وانعقد فاسدا واذا قال بعت هذا
الخمر بهذا الكرباس لم يصح والفرق ان في الصورة الاولى الخمر ثمن وفي الصورة الثانية
الخمر مثمن وجعل الخمر ثمنا جايز اما جعله مثمنا فانه لا يجوز **ب** قال الشافعي اذا قال بعت
منك هذا الثوب بهذا الدرهم يتعين ذلك الدرهم وعند ابي حنيفة لا يتعين **ج** قال
قال تعالى ان الله اشترى من المومنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة فجعل
الجنة ثمنا للنفس والمال من اصول الفقه **ا** البا تدل على السببية قال تعالى ذلك بانهم
شاقوا الله ههنا البا دلت على السببية وقيل عليه انه لا يصح لانه لا يجوز ادخال لفظ
البا على السبب فيقال ثبت هذا الحكم بهذا السبب **ب** اذا تاملنا انما تفيد السببية فما الفرق
بين السببية وبين لام السببية فلا بد من بيانه البا في قوله سبحانك اللهم وبحمدك
لا بد من البحث عنه فانه لا يدري ان هذا البا بماذا يتعلق وكذا البحث عن قوله ونحن
نسبح بحمدك فانه يجب البحث عن هذا البا فانه لا يدري هذا البا بماذا يتعلق **د** قيل
كل العلوم مندرج في الكتب الاربعة وعلومها في القران وعلوم القران في الفاتحة و
علوم الفاتحة في بسم الله الرحمن الرحيم وعلومها في البا من بسم الله **قلت** لان
المقصود من كل العلوم وصول العبد الى الرب وهذا البا باء الالصاق فهو يلصق العبد
بالرب فهو كمال المقصود النوع الثالث من مباحث هذا الباب مباحث حروف الجر فان
هذه الكلمة اشتملت على نوعين منها احدها البا وثانيها لفظ من فنقول في لفظة من مباحث
هنا انك تقول اخذت المال من ابيك فتكسر النون ثم تقول اخذت المال من الرجل فتفتح النون فها
اختلفت اخر هذه الكلمة وانما اختلفت لاحوال دلت على اختصاص كل حالة بهذه الحركة فههنا
تختلف اخر هذه الكلمة لاختلاف العوامل فانه لا معنى للعامل الا الامر الدال على استحقاق
هذه الحركات فوجب كون هذه الكلمة معربة **ب** كلمة من وردت على وجوه اربعة ابتدا
الغاية والتبعيض والتبيين والزيادة **ج** قال المبرد الاصل هو ابتدا الغاية والبواقي تفرعه
عليه وقال اخرون الاصل هو التبعيض والبواقي تفرعة عليه **د** انكر بعضهم كونها
زائدة واما قوله يغفر لكم من ذنوبكم فقد بينوا انه يفيد فائدة زائدة فكانه قال يغفر لكم
بعض ذنوبكم ومن غفر لك بعض منه فقد غفره كله **ه** الفرق بين من وبين عن لا بد من ذكره
و قال الشيطان ثم لاتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم وفيه
سؤال لان الاول لم خص الاولين بلفظ من والثالث والرابع بلفظ عن الثاني لما ذكر

الشيطان لفظا من ولفظا عن فلم جاءت الاستعاذة بلفظ من فقال اعوذ بالله من الشيطان
ولم تقل عن الشيطان الفرع الرابع من مباحث هذا الباب الشيطان مبالغة في الشيطنة
كما ان الرحمن مبالغة في الرحمة والرجيم في حق الشيطان فعيل بمعنى مفعول كما ان
الرحيم في حق الله فعيل بمعنى فاعل اذا عرفت هذا فهذه الكلمة تقتضي الفرار من الشيطان
الرجيم الى الرحمن الرحيم وهذا يقتضي المساواة بينهما وهذا يسيم عنه قول
الثنوية الذين يقولون الله وابليس اخوان الا ان الله هو الاخ الكريم الرحيم
الفاضل وابليس هو الاخ اللئيم الخسيس المؤذي فالعاقل يفر من هذا الشرير الى
ذلك الخير ب الاله هل هو رحيم كريم فان كان رحيما كريما فلم خلق الشيطان
وسلطه على العباد وان لم يكن رحيما كريما فاي فائدة في الرجوع اليه والاستعاذة
به من شر الشيطان د الملائكة في السموات هل يقولون اعوذ بالله من الشيطان
الرجيم فاذكروه وانما يستعيذون من شرور انفسهم لا من شرور الشيطان
د اهل الجنة يقولون في الجنة اعوذ بالله ح الانبياء والصديقون لم يقولون اعوذ بالله
مع ان الشيطان اخبر انه لا تعلق له بهم في قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم
المخلصين و الشيطان اخبر انه لا تعلق له بهم الا في مجرد الدعوة حيث قال وما كان لي
عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم
واما الانسان فهو الذي القى نفسه في البلاء فكانت استعاذة الانسان من شر نفسه
اهم والزم من استعاذته من شر الشيطان فلم بدأ بالجانب الاضعف وترك الجانب الاهم

الكتاب الثاني في مباحث بسم الله الرحمن الرحيم وفيه ابواب الباب الاول في مقدمات جارية مجرى ... وفيه مسائل المسئلة الاولى

قد بينا ان الباء من بسم الله متعلق بمضمر فنقول هذا المضمر يحتمل ان يكون اسما وان يكون
فعلا وعلى التقديرين فيجوز ان يكون متقدما ومتاخرا فهذه اقسام اربعة اما اذا كان
متقدما وكان فعلا فكقولك ابدا بسم الله واما اذا كان متاخرا وكان فعلا فكقولك
بسم الله ابدا واما اذا كان متقدما وكان اسما فكقولك ابتدا بسم الله واما اذا كان متاخرا
وكان اسما فكقولك بسم الله ابتدى الكلام ويجب البحث هاهنا عن شيئين الاول
ان التقديم اولى من التاخير فنقول كلاما وارد في القران اما التقديم فكقوله بسم الله
مجراها واما التاخير فكقولك اقرأ باسم ربك واقول التاخير عندي اولى ويدل
عليه وجوه الاول انه تعالى قديم واجب الوجود لذاته فيكون وجوده سابقا على
وجود غيره والسابق بالذات يستحق السبق في الذكر الثاني قال تعالى هو الاول والاخر
وقال لله الامر من قبل ومن بعد الثالث ان التقديم في الذكر ادخل في التعظيم
الرابع انه قال اياك نعبد فهاهنا الفعل متاخر عن الاسم فوجب ان يكون في قوله بسم الله
كذلك فيكون التقدير بسم الله ابتدى الخامس سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رضي الله
عنه يقول سمعت الشيخ ابا القاسم الانصاري يقول حضر الشيخ ابو سعيد بن ابي الخير
الميهني مع الاستاذ ابي القاسم القشيري فقال الاستاذ القشيري المحققون قالوا
ما راينا شيئا الا ورأينا الله بعده فقال الشيخ ابو سعيد بن ابي الخير ذاك مقام المريدين
اما المحققون فانهم ما راوا شيئا الا وراوا الله قبله قلت وتحقيق الكلام ان الانتقال
من المخلوق الى الخالق اشارة الى برهان الان والنزول من الخالق الى المخلوق برهان

اللم ومعلوم ان برهان اللم اشرف واذا ثبت هذا فمن اضمر الفعل اولا فكانه
انتقل من رؤية فعله الى رؤية وجوب الاستعاذة بالله ومن قال اعوذ بالله
فقد اضمر الفعل ثانيا فكانه راى وجوب الاستعاذة بالله ثم نزل منه الى احوال
نفسه المسئلة الثانية اضمار الفعل اولى من اضمار الاسم قال الشيخ ابو بكر الرازي
سياق تلاوة السورة يدل على ان المضمر هو الفعل وهو الامر لانه تعالى قال اياك نعبد
والتقدير قولوا اياك نعبد فكذلك قوله بسم الله التقدير قولوا بسم الله واقول لقائل
ان يقول بل اضمار الاسم اولى لانا اذا قلنا تقدير الكلام بسم الله ابتدا كل شيء
كان هذا اخبارا عن كونه مبدا في ذاته لجميع الحوادث وخالقا لجميع الكائنات سواء قاله
او لم يقله وسواء ذكره ذاكر او لم يذكره ولا شك ان هذا الاحتمال اولى وتمام الكلام يجي
في بيان ان الاولى ان يقال قولوا الحمد لله والاولى ان يقال ان قولوا الحمد لله اخبار عن كونه
في نفسه مستحقا للحمد سواء قاله قائل او لم يقله المسئلة الثالثة الجر حصل بشيئين
احدهما بالحرف كما في قوله بسم والثاني بالاضافة كما في قوله الله من قوله بسم الله واما
الجر الحاصل في لفظ الرحمن الرحيم فلما حصل بكون الوصف تابعا للموصوف
في الاعراب فهاهنا ابحاث احدها ان حرف الجر لم اقتضت الجر وثانيها ان الاضافة
لم اقتضت الجر وثالثها ان اقتضاء الحرف اقوى من اقتضاء الاضافة له ورابعها ان
الاضافة على كم قسم تقع قالوا الاضافة الشيء نفسه محال فبقي ان تقع الاضافة بين الجزء والكل
وبين الجزء الخارج عن ذات الشيء المنفصل عنه اما القسم الاول فكقولك باب من حديد
وخاتم من ذهب لان ذلك الباب بعض الحديد وذلك الخاتم بعض الذهب واما القسم
الثاني فكقولك غلام زيد فان المضاف اليه مغاير للمضاف بالكلية واما اقسام النسب
والاضافات فكانها خارجة عن الضبط والتحديد فان انواع النسب المسئلة
الرابعة كون الاسم اسما للشيء نسبة بين اللفظة المخصوصة التي هي الاسم وبين
الذات المخصوصة التي هي الاسم وتلك النسبة معناها ان الناس اصطلحوا على
جعل تلك اللفظة المخصوصة معرفة لذلك الشيء المخصوص فكانهم قالوا متى سمعتم
هذه اللفظة منا فافهموا انا اردنا بها ذلك المعنى الفلاني فلما حصلت هذه النسبة بين
الاسم وبين المسمى لا جرم صحت اضافة الاسم الى المسمى فهذا هو المراد من اضافة
الاسم الى الله سبحانه المسئلة الخامسة قال ابو عبيد ذكر الاسم في قوله بسم الله
صلة زائدة والتقدير بالله قالوا وانما ذكر لفظ اسم اما للتبرك واما ليكون فرقا بينه
وبين القسم واقول اذا قلنا المراد من قوله بسم الله وكلام ابي عبيد ضعيف لانا لما
امرنا بالابتداء بهذا الامر انما تيناول فعلا من افعالنا وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا
فوجب ان يكون المراد ابدا بذكر الله والمراد ابدا باسم الله وايضا فالفائدة فيه كما ان
ذات الله اشرف الذوات فكذلك ذكره اشرف الاذكار واسمه اشرف الاسماء فكما
انه في الوجود سابق على كل ما سواه وجب ان يكون ذكره سابقا على كل الاذكار وان
يكون اسمه سابقا على كل الاسماء وعلى هذا التقدير فقد حصل في لفظ الاسم هذه الفوائد
الجليلة الباب الثاني فيما يتعلق بهذه الكلمة من القراءة والكتبة اما المباحث
المتعلقة بالقراءة فكثيرة المسئلة الاولى اجمعوا على ان الوقف على قوله بسم الله

ناقص قبيح وعلى قوله بسم الله او على قوله بسم الله الرحمن كاف صحيح وعلى قوله
بسم الله الرحمن الرحيم تام واعلم ان الوقف لابد وان يقع على احد هذه
الاوجه الثلاثة وهو قوله ان يكون ناقصا او كافيا والوقف على كل كلام لا يفهم
بنفسه ناقص والوقف على كل كلام مفهوم المعانى الا ان ما بعده يكون متعلقا بما
قبله يكون كافيا والوقف على كلام تام ويكون ما بعده منقطعا يكون كلاما تاما
ثم لقائل ان يقول قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام الا ان قوله الرحمن
الرحيم ما لك متعلق بما قبله لانها صفات والصفات تابعة للموصوفات وان
جاز قطع الصفة عن موصوفه وجعلها وحدها اية فلم كنتم تقولوا كبسم الله الرحمن
الرحيم اية ثم تقولوا الرحيم اية ثانية وان لم تحدوا ذلك فكيف جعلوا الرحمن الرحيم
انه مستقلة فهذا الاشكال لابد من جوابه المسئلة الثانية اطبق القرا على ترك
تغليظ اللام فى قوله بسم الله وفى قوله الحمد لله والسبب فيه ان الانتقال
من الكسرة الى اللام المفخمة ثقيل لان الكسرة توجب التسفل واللام المفخمة صرف
متصعد والانتقال من السفل الى التصعد ثقيل وانما استحسنوا تفخيم اللام و
تغليظها من هذه الكلمة فى حال كونها مرفوعة بقوله الله لطيف بعباده قل هو الله
احد ويقولون ان الله اشترى من المومنين انفسهم المسئلة الثالثة قالوا المقصود
من هذه التفخيم امران الاول الفرق بينه وبين لفظ اللات فى الذكر فى الذكر الثانى
ان التفخيم مشعر بالتعظيم وهذا اللفظ مستحق للمبالغة فى التعظيم الثالث ان اللام
الرقيقة انما تذكر بطرف اللسان واما هذه اللام المغلظة فانما تذكر بكل اللسان فكان العمل
منه اكثر فوجب ان يكون ادخل فى الثواب وايضا جاء فى التوراة يا موسى اجب ربك بكل
قلبك فهاهنا كان الانسان يذكر ربه بكل لسانه وهو يدل على انه يذكره بكل قلبه
فلاجرم كان ادخل هذا فى التعليم المسئلة الرابعة لقائل ان يقول نسبة
اللام الرقيقة الى الغليظة كنسبة الدال الى الطاء وكنسبة السين الى الصاد فان
الدال تذكر بطرف اللسان والطا تذكر بكل اللسان وكذلك السين تذكر بطرف
اللسان والصاد تذكر بكل اللسان فثبت ان نسبة اللام الرقيقة الى الغليظة كنسبة
الدال الى الطا وكنسبة السين الى الصاد ثم اذا راينا ان القوم قالوا الدال حرف
والطا حرف اخر وكذلك السين حرف والصاد حرف اخر فكان الواجب ايضا
ان يقولوا اللام الرقيقة حرف واللام الغليظة حرف اخر وانهم ما فعلوا ذلك
فلابد من الفرق المسئلة الخامسة تشديد اللام من قولك الله للادغام فانه
حصل هناك لامان اللام الاول لام التعريف وهى ساكنة والثانية لام الاصل
فاذا التقى حرفان مثلان من الحروف كلها وكان اول الحرفين ساكنا وكان الثانى
متحركا ادغم الساكن فى المتحرك ضرورة سوا كان فى كلمتين او فى كلمة واحدة اما
فى الكلمتين فكما فى قوله فما ربحت تجارتهم ما لهم من الله واما فى الكلمة الواحدة
فكما فى هذه الكلمة الواحدة فاعلم ان الالف والواو والياء ان كانت ساكنة امتنع
اجتماع مثلين فامتنع الادغام لهذا السبب وان كانت متحركة واجتمع منها مثلان
كان الادغام جايز المسئلة السادسة لارباب الاشارات والمجاهدات

هاهنا

ها هنا دقيقة وهى ان لام التعريف ولام الاصل من لفظة الله اجتمعتا فادغم
احدهما فى الثانى فسقط لام المعرفة وبقى لام لفظة الله وهذا كالتنبيه على
ان المعرفة اذا وصلت حتى الحضرة المعروف سقطت المعرفة وبطلت وفنيت
وبقى المعروف الازلى كما كان من غير زيادة ولا نقصان المسئلة السابعة
لا يجوز حذف الالف من قولنا الله فى اللفظ وجاز ذلك فى ضرورة الشعر
عند الوقف عليه قال بعضهم اقبل سيل جاء من امر الله يحرد حرد الجنة المغلة
ويتفرع على هذا البحث مسئلتان فى الشريعة احدهما انه عند الحلف لو قال بله
فهل تنعقد يمينه ام لا قال بعضهم لا لان قوله بله اسم للرطوبة فلا تنعقد اليمين
به وقال الاخرون تنعقد اليمين به لان هذا بحسب اصل اللغة جاير وقد نوى به الحلف
فوجب ان تنعقد وثانيهما لو ذكره كذلك فى قوله الله اكبر هل تنعقد الصلاة به
ام لا والثالث لو ذكره على هذه الصفة عند الذبيحة هل يصح ذلك ام لا المسئلة
الثامنة لم يقل احد الله بالامالة الا قتيبة فى بعض الروايات المسئلة التاسعة
تشديد الرا من قوله الرحمن الرحيم لاجل ادغام لام التعريف فى الرا والاخلاف
بين القرا فى لزوم ادغام التعريف فى اللام وفى ثلاثة عشر حرفا سواه وهى الصاد
والضاد والسين والشين والدال والذال والرا والزاى والطا والظا والتا
والثا والنون كقوله تعالى التائبون العابدون الحامدون السائحون
الراكعون الساجدون الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر والعلة
الموجبة لجواز هذا الادغام ولا خلاف بين القرا فى امتناع ادغام لام التعريف
فيما عدا هذه الثلاثة عشر كقوله والعابدون الامرون بالمعروف كلها بالاظهار
وانما لم يجز الادغام فيها لبعد المخرج فانه اذا بعد مخرج الحرفين عن مخرج الحرف
الثانى سهل النطق بها دفعة فوجب تمييز كل واحد منهما عن الاخرى بخلاف الحرفين
اللذين يقرب مخرجاهما لان التمييز بينهما مشكل صعب المسئلة العاشرة اجمعوا على انه
لا يمال لفظ الرحمن فى جواز امالته قولان للنحويين احدهما انه يجوز ولعله قول
سيبويه وعلة جوازه انكسار النون بعد الالف والقول الثانى وهو الاظهر
عند النحويين انه لا يجوز المسئلة الحادية عشر اجمعوا على ان الاعراب الرحمن الرحيم
هو الجر لكونهما صفتين للمجرور الا ان الرفع والنصب جايزان فيهما بحسب الحال
اما الرفع فعلى تقدير بسم الله واما النصب فعلى تقدير بسم الله اعنى الرحمن الرحيم
النوع الثانى من مباحث هذا الباب ما يتعلق بالخط وفيه مسايل المسئلة
الاولى طولوا الباء من بسم الله وما طولوه فى ساير المواضع وذكروا فى الفرق
وجهين الاول انه لما حذفت الوصل بعد الباء طولوا الباء لتكون الباء المبدل طولها
على الالف المحذوفة التى بعدها الا ترى انهم لما كتبوا اقرا باسم ربك بالالف ردوا
الباء الى صفتها الاصلية الثانى قال القتيبى انما طولوا الباء لانهم ارادوا ان لا
يستفتحوا كتاب الله الا بحرف معظم وكان عمر ابن عبد العزيز يقول لكتابه طولوا
الباء واظهروا السين ودوروا الميم تعظيما لكتاب الله تعالى المسئلة الثانية
قال اهل الاشارة الباء حرف منخفض فى الصورة فلما اتصل بكتبة لفظة الله

ارتفعت واستعلت وجوار القلب لما اتصل بحرمة الله ان يرتفع حاله ويعلو شانه المسئلة الثانية حذفوا الف اسم في قوله بسم الله واثبتوه في قوله اقرا باسم ربك والفرق من وجهين الاول ان كلمة بسم الله مذكورة في اكثر الاوقات عند اكثر الافعال فلاجل التخفيف حذفوا الالف بخلاف ساير المواضع فان ذكرها قليل الثاني قال الخليل انما حذفت الهمزة في قوله بسم الله لانها انما ادخلت بسبب ان الابتدا بالسين الساكنة غير ممكن فلما دخلت البا على الاسم نابت عن الالف فسقطت في الخط وانما لم تسقط في قوله اقرا باسم ربك لان البا لا تنوب عن الالف في هذا الموضع كما في بسم الله لانه يمكن حذف البا من اقرا باسم ربك مع بقا المعنى صحيحا فانك لو قلت اقرا اسم ربك صح المعنى اما لو حذفت البا من بسم الله لم يصح المعنى فظهر الفرق المسئلة الرابعة كتبوا لفظة الله بلامين وكتبوا لفظة الذي بلام واحدة مع استواهما في اللفظ وفي كثرة الدوران على الالسنة وفي لزوم التعريف والفرق من وجوه الاول ان قولنا الله اسم معرب منصرف تصرف الاسما فابقوا كتابته على الاصل اما قولنا الذي فهو مبني لاجل انه ناقص لانه لا يفيد الا مع صلته فهو كبعض الكلمة ومعلوم ان بعض الكلمة يكون مبنيا فادخلوا فيه النقصان لهذا السبب الا ترى انهم كتبوا قولهم اللذان بلامين لان التثنية اخرجته عن مشابهة الحروف كان الحرف لا يثنى الثاني ان قولنا الله لو كتبناه بلام واحدة لالتبس بقوله اله وهذا الالتباس غير حاصل في قولنا الذي الثالث ان تفخيم ذكر الله في اللفظ واجب وكذلك في الخط والحذف ينافي التفخيم فاما قولنا الذي فلا تفخيم له في المعنى فتركوا تفخيمه ايضا في الخط المسئلة الخامسة انما حذفوا الالف قبل الها من قولنا الله في الخط لكراهتهم اجتماع الحروف المتشابهة بالصورة عند الكتابة وهو شبيه كراهتهم اجتماع الحروف المتماثلة في اللفظ عند القراة المسئلة السادسة قالوا الاصل في قولنا الله الا له وهي ستة احرف فلما ابدلوه بقولهم الله بقيت اربعة احرف في الخط همزة ولامان وها فالهمزة من اقصى الحلق واللام من طرف اللسان والها من اقصى الحلق وهو اشارة الى حالة عجيبة فان اقصى الحلق مبدا التلفظ بالحروف ثم لا يزال يترقى قليلا قليلا الى ان يصل الى طرف اللسان ثم يعود الى الها الذي هو في داخل الحلق ومحل الروح فكذلك العبد يبتدي من اول حالته التي هي حالة النكرة والجهالة ويترقى قليلا قليلا في مقامات العبودية حتى اذا وصل الى اخر مراتب الوسع والطاقة ودخل في عالم المكاشفات والانوار اخذ يرجع قليلا قليلا حتى ينتهي الى الفنا في بحر التوحيد فهو اشارة الى ما قيل النهاية رجوع الى البداية المسئلة السابعة انما جاز حذف الالف قبل النون من لفظ الرحمن في الخط على سبيل التخفيف ولو كتبت الالف حسن ولا يجوز حذف اليا من الرحيم لان حذف الالف من الرحمن لا يخل بالكلمة ولا يحصل في الكلمة التباس بخلاف حذفها من الرحيم

الباب الثالث من هذا الكتاب في مباحث الاسم وهي نوعان احدهما ما يتعلق بالاسم والثاني ما يتعلق بالمباحث العقلية المتعلقة بالاسم

النوع الاول وفيه مسايل المسئلة الاولى في هذه اللفظة لغتان مشهورتان

تقول العرب هذا اسم وسمه قال بسم الذي في كل سورة سمه وقيل فيه لغتان غيرهما اسم قال الكسائي ان العرب تقول تارة اسم بكسر الالف واخرى بضمة فاذا طرحوا الالف فالذين لغتهم كسر الالف سمو وقال ثعلب من جعل اصله من سمى يسمي قال اسم وسم ومن جعل اصله من سما يسمو قال اسم وسم وقال المبرد سمعت العرب تقول اسمه واسمه وسمه وسمه وسماه المسئلة الثانية اجمعوا على ان تصغير الاسم سمي وجمعه اسما واسامي المسئلة الثالثة في اشتقاقه قولان قال البصريون هو مشتق من سما يسمو اذا علا وظهر فاسم الشي ما علاه حتى ظهر ذلك الشي واقول اللفظ معرف للمعنى ومعرف الشي مقدم في المعلومية على المعرف فلا جرم كان الاسم عاليا على المعنى ومتقدما عليه وقال الكوفيون هو مشتق من وسم يسم سمة والسمة العلامة فالاسم كالعلامة المعرفة للمسمى حجة البصريين لو كان اشتقاق الاسم من السمة لكان تصغيره وسيما وجمعه اوساما المسئلة الرابعة الذين قالوا اشتقاقه من السمة قالوا اصله من وسم يسم ثم حذف منه الواو ثم زيد فيه الف الوصل عوضا عن المحذوف كالعدة والصفة والزنة اصله الوعد والوصف والوزن اسقط منها الواو وزيد فيها الها واما الذين قالوا اشتقاقه من السمو وهو العلو فلهم قولان الاول ان اصل الاسم من سما يسمو وسما يسمي والامر منه اسم كقولنا ادع من دعوت وارم من رميت ثم انهم جعلوا هذه الصيغة اسما وادخلوا عليها وجوه الاعراب واخرجوها عن حد الافعال قالوا وهذا كما سموا البعير يعملا وقال الاخفش هذا مثل الان فان اصله اين فان اذا حضرتم ادخلوا الالف واللام على الماضي من فعله وتركوه مفتوحا والقول الثاني اصله سمو مثل حمو وانما حذفت الهمزة من اخره استثقالا لتعاقب الحركات عليها مع كثرة الدوران وانما اعربوا الميم لانها صارت بسبب حذف الواو اخر الكلمة فنقل حركة الواو اليها وانما سكنوا السين لانه لما حذفت الواو بقي حرفان احدهما ساكن والاخر متحرك فلما حول الساكن وجب تسكين المتحرك ليحصل الاعتدال وانما ادخلت الهمزة في اوله لان الابتدا بالساكن محال فاحتاجوا الى ذكر ما يبتدا به وانما خصت الهمزة بذلك لانها من حروف الزيادة النوع الثاني من مباحث هذا الباب في المسايل العقلية فنقول اما حد الاسم وذكر اقسامه وانواعه فقد تقدم ذكره في اول هذا الكتاب وبقي هاهنا مسايل المسئلة الاولى قال الحشوية والكرامية والاشعرية الاسم نفس المسمى وغير التسمية وقال المعتزلة الاسم غير المسمى ونفس التسمية والمختار عندنا ان الاسم غير المسمى وغير التسمية وقبل الخوض في ذكر الدلايل لا بد من التنبيه على مقدمة وهي ان قول القايل الاسم هل هو نفس المسمى انه لا يجب ان يكون مسبوقا ببيان ان الاسم ما هو وان المسمى ما هو حتى ينظر بعد ذلك في ان الاسم هل هو نفس المسمى ام لا فنقول ان كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو اصوات مقطعة وحروف مولفة فالمسمى تلك الذوات في انفسها وتلك الحقايق باعيانها فالعلم الضروري حاصل بان الاسم غير المسمى والخوض

في هذه المسالة على هذا التقدير يكون عبثا وان كان المراد بالاسم ذات الشي وبالمسمى
ايضا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه ان ذات الشي غير ذات الشي وهذا وان
كان حقا الا انه من باب ايضاح الواضحات وهو عبث فثبت ان الخوض في هذا البحث على جميع
التقديرات يجري مجرى العبث المسئلة الثانية اعلم انا استخرجنا للقول من يقول
القول نفس المسمى تاويلا لطيفا دقيقا وبيانه ان لفظ الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى
في غير ان يدل على زمانه المعين ولفظ الاسم كذلك فوجب ان يكون لفظ الاسم اسما لنفسه
فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمى الا ان فيه
اشكالا وهو ان يكون الاسم اسما للمسمى من باب المضاف واحد المضافين لا بد وان يكون
مغايرا للاخر المسئلة الثالثة في ذكر الدلايل الدالة على ان الاسم لا يجوز ان يكون
هو المسمى وفيه وجوه الاول ان الاسم قد يكون موجودا مع كون المسمى معدوما
فان قولنا معدوم ومنفي سلب لا ثبوت الفاظ موجودة مع ان المسمى بها عدم محض ونفي
صرف وايضا قد يكون المسمى موجودا والاسم معدوما مثل الحقايق التي ما وضعوا لها
اسما معينة وبالجملة فثبوت كل واحد منهما حال عدم الاخر معلوم معه في ذلك
توجب المغايرة الثاني الاسما قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحدا كالاسما المترادفة
وقد يكون الاسم واحدا والمسميات كثيرة كالاسما المشتركة وذلك ايضا يوجب
المغايرة الثالث ان كون الاسم اسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب
الاضافة كالمالكية والمملوكية واحد المضافين مغاير للاخر ولقايل ان يقول يشكل هذا
بكون الشي عالما بنفسه الرابع الاسما اصوات مقطعة وضعت لتعريف المسميات
وتلك الاصوات اعراض غير باقية والمسمى قد يكون باقيا بل يكون واجب الوجود
لذاته الخامس اذا تلفظنا بالنار والثلج فهذان اللفظان موجودان في السنتنا
فلو كان الاسم نفس المسمى لزم ان يحصل في السنتنا النار والثلج وذلك لا يقوله
عاقل السادس قوله تعالى ولله الاسما الحسنى فادعوه بها وقوله عليه السلام
ان لله تسعة وتسعين اسما فههنا الاسما كثيرة والمسمى واحد وهو الله سبحانه
السابع ان قوله تعالى بسم الله تبارك اسم ربك ففي هذه الايات تقتضي اضافة
الاسم الى الله واضافة الشي الى نفسه محال الثامن انا ندرك تفرقة ضرورية بين
قولنا اسم الله وبين قولنا الله الله وهذا يدل على ان الاسم غير المسمى التاسع انا نصف
الاسما بكونها عربية وفارسية فنقول الله اسم عربي وخداي اسم فارسي واما ذات
الله فمنزهة عن كونه كذلك العاشر قال تعالى ولله الاسما الحسنى فادعوه بها امر بان
ندعو الله باسمايه فالاسما آلة للدعا والمدعو هو الله والمغايرة بين ذات المدعو
وبين اللفظ الذي يحصل بالدعا معلوم بالضرورة واحتج من قال الاسم هو المسمى
بالنص والحكم اما النص فقوله تعالى تبارك اسم ربك والمتبارك المتعالي هو الله
لا الصوت والحروف واما الحكم فهو ان الرجل اذا قال زينب طالق وكان
زينب اسما لامراته وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد اوقع
الطلاق على غير تلك المراة وكان يجب ان لا يقع الطلاق عليها والجواب عن الاول
لم لا يجوز ان يقال كما انه يجب علينا ان نعتقد كونه منزها عن النقايص والافات

فكذلك يجب علينا تنزيه الالفاظ الموضوعة لتعريف ذات الله وصفاته عن
العيب والرفث وسوء الادب وعن الثاني ان قولنا زينب طالق فمعناه ان الذات
التي يعبر عنها بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها المسئلة الرابعة
التسمية عندنا غير الاسم والدليل عليه ان التسمية عبارة عن تعيين اللفظ
المعين لتعريف الذات المعينة وذلك التعيين معناه قصد الواضع وارادته
واما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة والفرق بينهما معلوم بالضرورة
المسئلة الخامسة قد عرفنا ان الالفاظ الدالة على تلك المعاني امتنع ذكر الالفاظ
الدالة على ارتباط بعضها بالبعض فلهذا السبب الظاهر وضع الاسما والافعال سابق
على وضع الحروف فاما الافعال والاسما فانهما سبق الاظهر ان وضع الاسما سابق
على وضع الافعال ويدل عليه وجوه الاول لفظ دال على الماهية والفعل لفظ دال
على الماهية والفعل لشي من الاشيا في زمان معين فكان الاسم مفردا والفعل
مركبا والمفرد سابق على المركب بالذات والرتبة فوجب ان يكون سابقا عليه في الذكر
واللفظ الثاني ان الفعل يمتنع التلفظ به الا عند الاسناد الى الفاعل اما
اللفظ الدال على ذلك الفاعل فقد يجوز التلفظ به من غير ان يسند اليه الفعل
فعلى هذا الفاعل غني عن الفعل والفعل محتاج الى الفاعل والغني سابق بالرتبة على
المحتاج فوجب ان يكون سابقا عليه في الذكر الثالث ان تركيبهما الاسم مع الاسم
يفيد وهو الجملة المركبة من المبتدا والخبر اما تركيب الفعل مع الفعل لا يفيد البته
بل ما لم يحصل في الجملة الاسم لم يفد البته فعلمنا ان الاسم متقدم بالرتبة على
الفعل فكان الاظهر تقدمه عليه بحسب الوضع المسئلة السادسة قد علمت ان
الاسم قد يكون اسما للماهية من حيث هي هي وقد يكون اسما مشتقا وهو
الاسم الدال على كون الشي موصوفا بالصفة الفلانية كالعالم والقادر والاظهر
ان اسما الماهيات سابقة بالرتبة على المشتقات لان الماهيات مفردة والمشتقات
مركبات والمفرد قبل المركب المسئلة السابعة يشبه ان يكون اسما الصفات
سابقة بالرتبة على اسما الذوات القايمة بانفسها لانا لا نعرف الذوات الا بواسطة
الصفات القايمة بها والمعرف معلوم قبل المعرف والسبق في المعرفة يناسب السبق
في الذكر المسئلة الثامنة في اقسام الاسما الواقعة على المسميات اعلم انها
تسعة فاولها الاسم الواقع على الذات وثانيها الاسم الواقع على الشي بحسب جز
من اجزايه كما اذا قلنا للجدار انه جوهر وجسم وثالثها الاسم الواقع على الشي
بحسب صفة حقيقية قايمة بذاته كقولنا للشي انه اسود وابيض وحار وبارد فان
السواد والبياض والحرارة والبرودة صفات حقيقية قايمة بالذات لا تعلق لها
بالاشيا الخارجية ورابعها الاسم الواقع بحسب صفة اضافية فقط كقولنا للشي
انه معلوم ومفهوم ومذكور ومالك ومملوك وخامسها الاسم الواقع على الشي بحسب
صفة حقيقية ولها اضافة الى المعلومات والقادرة صفة حقيقية ولها اضافة الى
المقدورات وسادسها الاسم الواقع على الشي بحسب صفة اضافية مع صفة سلبية
مثل لفظ الاول فانه عبارة عن مجموع امرين احدهما ان يكون سابقا على غيره وهو

صفة اضافية والثاني انه لا يسبقه غيره وهو صفة سلبية ومثله القيوم فان
معناه كونه قايما بنفسه ومقوما لغيره فقيامه بنفسه انه لا يحتاج الى غيره و
تقويمه لغيره احتياج غيره اليه والاول سلب والثاني اضافة وتاسعها
الاسم الواقع على الشي بحسب مجموع صفة حقيقية واضافية وسلبية فهذا هو
القول في تقسيم الاسما وسوا كان الاسما اسما لله سبحانه او لغيره من اقسام
المحدثات فانه لا يوجد قسم اخر من اقسام الاسما غير ما ذكرناه **المسئلة التاسعة**
في بيان انه هل لله بحسب ذاته المخصوصة اسم ام لا اعلم ان الخوض في هذه المسئلة
مسبوق بمقدمات عالية من المباحث الالهية المقدمة الاولى انه تعالى يخالف
خلقه لذاته المخصوصة لا لصفة والدليل عليه ان ذاته من حيث هي هي مع قطع
النظر عن ساير الصفات ان كانت مخالفة لخلقه فهو المطلوب وان كانت مساوية
لساير الذوات فحينيذ يكون مخالفة ذاته لساير الذوات لا بد وان يكون بصفة
زايدة فاختصاص ذاته بتلك الصفة التي لاجلها وقعت المخالفة ان لم يكن لامر
البتة فحينيذ لزم رجحان الجايز لا لمرجح وان كان الاخر لزم اما التسلسل
واما الدور وهما محالان فان قيل قولنا هذا يقتضي ان يكون خصوصية تلك
الصفة لصفة اخرى ويلزم منه التسلسل وهو محال المقدمة الثانية انا نقول
انه سبحانه ليس بجسم ولا جوهر لان سلب الجسمية والجوهرية مفهوم سلبي وذاته
المخصوصة امر ثابت والمغايرة بين السلب والثبوت معلوم بالضرورة وايضا
فذاته المخصوصة ليست عبارة عن نفس القادرية والعالمية لان هذه انما هي مفهومات
اضافية وذاته ذات قايمة بنفسها والفرق بين الموجود القايم بالنفس وبين
الاعتبارات النسبية والاضافية معلوم بالضرورة المقدمة الثالثة في بيان
انا في هذا الوقت لا نعرف ذاته المخصوصة ويدل عليه وجوه الاول انا اذا
رجعنا الى عقولنا وافهامنا لم نجد عند عقولنا من معرفة الله الا احد امور اربعة
اما العلم بكونه موجودا واما العلم بدوام وجوده واما العلم بصفات الجلال
وهي الاعتبارات السلبية واما العلم بصفات الاكرام وهي الاعتبارات الاضافية
فقد ثبت بالدليل ان ذاته المخصوصة مغايرة لكل واحدة من هذه الاربعة فانه
ثبت بالدليل ان حقيقته غير وجوده واذا كان كذلك كانت حقيقته ايضا مغايرة
لدوام وجوده وثبت ان حقيقته غير سلبية وغير اضافية واذا كان لا معلومة عند
الخلق الا احد هذه الامور الاربعة وثبت انها مغايرة لحقيقته المخصوصة ثبت
ان حقيقته المخصوصة غير معلومة للبشر الثاني ان الاستقرا التام يدل على
انا لا يمكننا ان نتصور امرا من الامور الا من طرق اربعة احدها الاشيا التي
ادركناها باحدى هذه الحواس الخمس وثانيها الاحوال التي ندركها من احوال
ابداننا كالالم واللذة والجوع والعطش والفرح والغم وثالثها الاحوال التي
ندركها بحسب عقولنا مثل علمنا بحقيقة الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب
والامكان ورابعها الاحوال التي تركبها العقل والخيال من تلك الثلاثة فهذه الاشيا
هي التي يمكننا ان نتصورها وان ندركها من حيث هي واذا ثبت هذا وثبت ان حقيقة

الحق

الحق سبحانه مغايرة لهذه الاقسام ثبت ان حقيقته غير معقولة للخلق الثالث
ان حقيقته المخصوصة علة بجميع لوازمه من الصفات الحقيقية والاضافية
والسلبية والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فلو كانت حقيقته المخصوصة
معلومة لكانت صفاته باسرها معلومة بالضرورة وهذا معدوم فثبت ان
حقيقة الحق غير معلومة للبشر المقدمة الرابعة في بيان انها وان لم تكن معقولة
للبشر فهل يمكن ان تصير معقولة لهم المقدمة الخامسة في بيان ان البشر
وان امتنع في عقولهم ادراك تلك الحقيقة المخصوصة فهل يمكن ذلك العرفان
في حق جنس الملائكة وفي فرد من افرادهم الانصاف ان هذه المباحث صعبة
والعقل كالعاجز القاصر في الوفا بها كما ينبغي وقال بعضهم عقول المخلوقات و
معارفهم متناهية والحق سبحانه غير متناه والمتناهي يمتنع وصوله الى غير
المتناهي لان اعظم الاشيا هو الله سبحانه واعظم العلوم علم الله سبحانه واعظم
الاشيا لا يمكن معرفته الا باعظم العلوم فعلى هذا لم يعرف الله الا الله المقدمة
السادسة اعلم ان معرفة الاشيا على نوعين معرفة عرضية ومعرفة ذاتية اما
المعرفة العرضية فكما اذا راينا بنا علمنا بانه لا بد له من بان فاما ان ذلك الباني كيف
كان في ماهيته وان حقيقته من اي انواع الماهيات فوجود البنا لا يدل عليه واما
المعرفة الذاتية فكما اذا عرفنا الكون المعين ببصرنا وعرفنا الحرارة بلمسنا
وعرفنا الصوت بسمعنا فانه لا حقيقة للحرارة والبرودة الا هذه الكيفية الملموسة
ولا حقيقة للسواد والبياض الا هذه الكيفية المرئية اذا عرفت هذا فنقول
انا اذا علمنا احتياج المحدثات الى محدث وخالق فقد عرفنا الله سبحانه معرفة
عرضية وانما الذي نقصده الان هو المعرفة الذاتية فيكون هذه الدقيقة معلومة
حتى لا نقع في الغلط المقدمة السابعة اعلم ان ادراك الشي من حيث هي هي اعني ذلك
النوع الذي سميناه بالمعرفة الذاتية يقع في الشاهد على نوعين احدهما العلم والثاني
الابصار فاذا ابصرنا السواد ثم غمضنا العين فانا نجد معرفة بديهية بين الحالتين فعلمنا
ان العلم شي وان الابصار غيره واذا عرفت هذا فنقول ان بتقدير انه يمكن حصول
المعرفة الذاتية للخلق فهل لتلك المعرفة ولذلك الادراك طريق واحد فقط او يمكن
وقوعه على طريقين مثل ما في الشاهد من العلم والابصار هذا ايضا مما لا سبيل للعقل
الى القضا به والجزم منه بتقدير ان يكون هناك طريقان احدهما المعرفة والثاني الابصار
فهل الامر هناك مقصور على هذين الطريقين او هناك طرق كثيرة ومراتب مختلفة كل
هذه المباحث مما لا يقدر العقل على الجزم فيها البتة فهذا هو الكلام في هذه المقدمات
المسئلة العاشرة في انه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم ام لا نقل عن قدما
الفلاسفة انكاره وقالوا والدليل عليه ان المراد من وضع الاسما الاشارة بذكره
الى المسمى فلو كان لله بحسب ذاته اسم لكان المراد من وضع ذلك الاسم ذكره
مع غيره لتعريف ذلك المسمى فاذا ثبت ان احدا من الخلق لا يعرف ذاته المخصوصة
لانها غير معلومة البتة لم يبق في وضع الاسم لتلك الحقيقة فايدة فثبت ان
هذا النوع من الاسم مفقود فعند هذا قالوا انه ليس لتلك الحقيقة اسم انما

الله الواحد هو انه الازلى الذى لا يزول وانه الوليب الذى لا يعقل العدم واما الذين قالوا انه لا يمتنع فى قدرة الله تعالى ان يشرف بعض المقربين من عباده بان يجعله عارفا بتلك الحقيقة المخصوصة عنيتا فذكر فرع المسئلة على تلك المقدمات السابقة

المسئلة الحادية عشر بتقدير ان يكون وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ممكنا وجب القطع بان ذلك الاسم اعظم الاسما وذلك الذكر اشرف الاذكار لان شرف العلم بشرف المعلوم وشرف الذكر بشرف المذكور فلما كان ذات الله تعالى اشرف المعلومات والمذكورات كان العلم به اشرف العلوم وكان ذكره اشرف الاذكار وكان ذلك الاسم اشرف الاسما وهو المراد فى الكلام المشهور الواقع فى الالسنة وهو اسم الله الاعظم ولو اتفق لملك مقرب او نبى مرسل الوقوف على ذكر الاسم حال ما يكون قد تجلى له معناه لم يبعد ان يطيعه جميع عوالم الجسمانيات والروحانيات

المسئلة الثانية عشر القايلون بان الاسم الاعظم موجود اختلفوا فيه على وجوه الاول قول من يقول ان ذلك الاسم هو قولنا ذو الجلال والاكرام ورووا فيه قوله عليه السلام الظوا بيا ذا الجلال والاكرام وهذا عندى ضعيف لان الجلال اشارة الى الصفات السلبية والاكرام اشارة الى الصفات الاضافية وقد عرفت ان حقيقة المخصوصة مغايرة للسلوب والاضافات والقول الثانى قول من يقول انه هو الحى القيوم لقوله عليه السلام لابى بن كعب ما اعظم آية فى كتاب الله فقال الله لا اله الا هو الحى القيوم فقال ليهنك العلم يا ابا المنذر وعندى انه ضعيف وذلك لان الحى هو الدراك الفعال وهذا ليس فيه كثرة ولانه صفة واما القيوم فهو مبالغة فى القيام ومعناه كونه قائما بنفسه مقوما لغيره فكونه قائما بنفسه مفهوم سلبى وهو استغناؤه عن غيره وكونه مقوما لغيره صفة اضافية فالقيوم لفظ دال على مجموع سلب واضافة فلا يكون ذلك عبارة على الاسم الاعظم القول الثالث قول من يقول اسما الله كلها عظيمة مقدسة فلا يجوز وصف الواحد منها بانه اعظم لان ذلك يقتضى وصف ما عداه بالنقصان وعندى ايضا ان هذا ضعيف لانا بينا ان الاسما منقسمة الى الاقسام التسعة وبينا ان الاسم الدال على الذات المخصوصة يجب ان يكون اشرف الاسما واعظمها واذا ثبت هذا بالدليل فلا سبيل فيه الى الانكار والقول الرابع ان الاسم الاعظم هو قولنا الله وهذا هو الاقرب عندى لانا سنقيم الدلالة على ان هذا الاسم الدال على الشى يجرى مجرى اسم العلم فى حقه سبحانه واذا كان كذلك كان دالا على ذاته المخصوصة

المسئلة الثالثة عشر اما الاسم الدال على المسمى بحسب جزء من اجزاء ماهية المسمى فهذا فى حق الله تعالى محال لان هذا انما يتصور فى حق من كانت ماهيته مركبة من الاجزا وذلك فى حق الله محال لان كل مركب فانه محتاج الى جزئه وجزؤه غيره وكل مركب فهو محتاج الى غيره وكل محتاج الى غيره فهو ممكن ينتج ان كل مركب فهو ممكن لذاته فما لا يكون ممكنا لذاته امتنع ان يكون مركبا وما لا يكون مركبا امتنع ان يحصل له اسم بحسب جزء ماهيته

المسئلة الرابعة عشر اعلم انا بينا ان الاسم الدال على الذات هل هو حاصل فى حق الله سبحانه ام لا وقد ذكرنا اختلاف الناس فيه واما الاسم الدال بحسب جزء الماهية فقد ثبت بالبرهان القاطع على امتناع حصوله فى حق الله تعالى بقى البحث عن الاقسام السبعة فنقول

اما الاسم الدال على الشى بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته المخصوصة فتلك الصفة اما ان تكون هى الوجود واما ان تكون كيفية من كيفيات الوجود واما ان تكون صفة اخرى مغايرة للوجود ولكيفيات ذلك الوجود ونحن نذكر المسايل المفرعة على هذه الاقسام

الباب الرابع فى البحث عن الاسما الدالة على الوجود وفيه مسايل

المسئلة الاولى اطبق الاكثرون على انه يجوز تسمية الله باسم الشى ونقل عن جهم بن صفوان ان ذلك غير جايز اما حجة الجمهور فوجوه الحجة الاولى قوله تعالى قل اى شى اكبر شهادة قل الله شهيد وهذا يدل على انه يجوز تسمية الله باسم الشى فان قيل لو كان الكلام مقصورا على قوله قل الله لكان دليلكم حسنا لكن ليس الامر كذلك بل المذكور هو قوله قل الله شهيد بينى وبينكم وهذا كلام مستقل بنفسه ولا تعلق له بما قبله وحينئذ لا يلزم ان يكون تعالى مسمى باسم الشى قلنا لما قال قل اى شى اكبر شهادة وحينئذ يلزم المقصود الحجة الثانية قوله كل شى هالك الا وجهه والمراد بوجهه ذاته ولو لم تكن ذاته شيا لما جاز استثناؤه عن قوله كل شى هالك وذلك يدل على انه تعالى مسمى بالشى الحجة الثالثة قوله عليه السلام فى حديث عمران بن الحصين كان الله ولم يكن شى غيره وهذا يدل على ان اسم الشى يقع على الله الحجة الرابعة روى عبد الله الانصارى فى الكتاب الذى سماه بالفارق عن عايشة انها سمعت رسول الله يقول ما شى اغير من الله الحجة الخامسة ان الشى عبارة عما يصح ان يعلم ويخبر عنه وذات الله تعالى كذلك فيكون شيا واحتج جهم بوجوه الحجة الاولى قوله الله خالق كل شى وكذلك قوله وهو على كل شى قدير فهذا يقتضى ان يكون كل شى مخلوقا او مقدورا والله ليس بمخلوق ولا بمقدور فينتج ان الله ليس بشى فان قالوا ان قوله تعالى خالق كل شى وقوله وهو على كل شى قدير عام دخله التخصيص قلنا الجواب من وجهين الاول ان التخصيص خلاف الدليل والدلايل القطعية تكفى فى تقريرها هذا القدر الثانى ان الاصل فى جواز التخصيص هو ان اهل العرف يقيمون الاكثر مقام الكل فلهذا السبب جوزنا دخول التخصيص فى العمومات الا ان اجرى الاكثر مجرى الكل انما يجوز فى الصورة التى يكون الخارج عن الحكم حقيرا قليل القدر فيحصل وجوده كعدمه ويحكم على الباقى بحكم الكل فثبت ان التخصيص انما يجوز فى الصورة التى يكون ساقطة الدرجة اذا عرفت هذا فنقول بتقدير ان يكون الله مسمى بالشى كان اعظم الاشيا واجلها هو الله سبحانه وتعالى فامتنع ان يحصل فيه جواز التخصيص فوجب القول بان ادعا هذا التخصيص محال الحجة الثانية قوله تعالى ليس كمثله شى وهو السميع البصير حكم الله بان مثل مثله ليس بشى ولا شك ان كل شى مثل مثل نفسه وثبت بهذه الاية ان مثل مثله ليس بشى ينتج انه تعالى مسمى بالشى فان قالوا ان الكاف زايدة قلنا هذا الكلام معناه ان هذا الكلام هو الباطل ومتى قلنا ان هذا الحرف ليس بباطل صارت الحجة التى ذكرناها فى غاية القوة والكمال الحجة الثالثة لفظ الشى لا يفيد صفة من صفات الجلال والعظمة والمدح والثنا واسما الله تعالى يجب كونها كذلك ينتج ان لفظ الشى ليس من اسما الله تعالى

اما قولنا ان اسم الشي لا يفيد المدح والجلال فظاهر وذلك لان المفهوم من لفظ
الشي قدر مشترك بين الذرة الحقيرة وبين اشرف الاشياء واذا كان كذلك من
لفظ الشي حاصلا في احسن الاشياء وذلك يدل على اسم الشي لا يفيد صفة المدح
والجلال واما قولنا ان اسما الله يجب ان يكون دالة على صفة المدح والجلال فالدليل
عليه قوله تعالى ولله الاسما الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه و
والاستدلال بالاية ان كون الاسما حسنة لا معنى لها الا كونها دالة على الصفات
الحسنة الرفيعة الجليلة فاذا لم يدل هذا الاسم على هذا المعنى لم يكن الاسم حسنا
ثم انه تعالى امرنا بان ندعوه بهذه الاسما ثم قال بعد ذلك وذروا الذين يلحدون
في اسمائه وهذا كالتنبيه على ان من دعاه بغير تلك الاسما الحسنة فقد الحد في
اسما الله فصيرهذه الاية دالة قوية على انه ليس للعبد ان يدعو الله الا بالاسما
الحسنى الدالة على صفات الجلال والمدح ولو ثبت ها هنا ان المقدمات فقد حصل
المطلوب الحجة الرابعة انه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا احد من
الصحابة خاطب الله تعالى بقوله يا شي كيف يقال ذلك وهذا اللفظ في غاية الحقارة
فكيف يجوز للعبد خطاب الله بهذا الاسم بل نقل عنهم انهم كانوا يقولون يا شي
الاشيا يا منشي الارض والسما واعلم ان من الناس من يظن ان هذا البحث واقع في
المعنى وهذا في غاية البعد فانه لا نزاع في ان الله سبحانه موجود وذات وحقيقة
انما النزاع في انه هل يجوز اطلاق هذا اللفظ عليه فهذا نزاع في مجرد اللفظ لا في
المعنى ولا يجري تشبيه ولا تكفير ولا تفسيق فليكن الانسان عالما بهذه الدقيقة
حتى لا يقع في الغلط **المسئلة الثانية** في بيان انه هل يجوز اطلاق لفظ الوجود
على الله تعالى اعلم ان هذا البحث ان يكون مسبوقا بمقدمة وهي ان لفظ الموجود قيل
بالاشتراك على معنيين احدهما يراد بالوجود الوجدان والادراك والشعور ومتى اريد
بالوجدان الوجود والادراك فقد اريد بالموجود لا محالة المدرك في نفسه واعلم
ان من الامر الامرين فرقا وذلك لانه كون معلوما لا يمتنع في العقل كونه حاصلا في نفسه
مع انه لا يكون معلوما لاحد بقي ها هنا بحث وهو ان لفظ الموجود نقل وضع اولا للاول
فيه بالعكس او وضعا منقول هذا البحث لفظي والاقرب هو الاول لانه لا شعور للانسان
بذلك الشي لما عرف حصوله في نفسه فلما كان الامر كذلك وجب ان يكون وضع اللفظ لمعنى
الشعور والادراك سابقا على وضعه لحصول الشي في نفسه ثابتا محققا اما بحسب المعنى ما
الاول فقد جا في القرآن قال الله تعالى ووجدوا ما عملوا حاضرا ولفظ الوجود ها هنا
بمعنى الوجدان والعرفان لم يحصل الوجدان بمعنى الثبوت لما ثبت ان المعدوم قد
يكون معلوما والثاني انا بينا ان هذا البحث ليس الا في اللفظ فلا يلزم من حصول الاحد
بحسب معنى اخر ثم نقول ثبت اجماع المسلمين في اطلاق هذا الاسم فوجب القول
به فان قالوا الستم قلتم ان اسما الله تعالى يجب كونها دالة على المدح والثناء ولفظ
الوجود لا يفيد ذلك قلنا اعدلنا عن هذا الدليل بدلالة الاجماع وايضا فدلالة
لفظ الوجود على المدح اكثر من دلالة لفظ الشي عليه وبيانه في وجود الاول ان
عند قوم يقع لفظ الشي على المعدوم كما يقع على الوجود بمعنى المعلوم بعد صفة المد

والثنا لانه يفيد ان بسبب كثرة دلايل وجود الحقيقة صار كانه معلوم الكل احد واجب
الاقرار به عند كل عاقل فهذا اللفظ للمدح والثنا من هذا الوجه فظهر الفرق بينه
وبين لفظ الشي **المسئلة الثالثة** في الذات روى عبد الله الانصاري الهروي
في الكتاب الذي سماه بالفاروق اخبارا تدل على هذا اللفظ احدها عن عايشة عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان من اعظم الناس اجرا الوزير الصالح
من امير يطيعه في ذات الله وثانيها عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ان ابرهيم لم يكذب الا في ثلاث ثنتين في ذات الله وثالثها عن كعب بن
عجرة عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا عليا فانه كان
مخشوشا في ذات الله ورابعها عن ابي ذر قال سالت رسول الله صلى الله عليه و
سلم اي الجهاد افضل قال ان تجاهد نفسك وهواك في ذات الله وخامسها عن
النعمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم ان للشيطان مصايد وفخوخا منها البطر بانعم الله
والفخر بعطا الله والتكبر على عباد الله واتباع الهوى في غير ذات الله **واقول**
ان كل شي حصل به امر من الامور فان كان بهذا اللفظ الدال على ذلك الشي يذكرا
قبل انه ذو ذلك الامر وان كان مونثا قيل انها ذات ذلك الامر فهذه اللفظة وضعت
لافادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الاضافة اذا عرفت هذا فنقول انه
من المحال ان تثبت هذه الصفة لصفة ثانية وتلك وتلك الصفة الثانية
تثبت لصفة ثالثة وهكذا الى غير النهاية بل لا بد وان ينتهي الى حقيقة قائمة
بنفسها مستقلة بماهيتها وحينئذ يصدق على تلك الحقيقة انها ذات تلك الصفات
فقولنا انها ذات كذا وكذا انما يصدق في الحقيقة على تلك الماهية القائمة بنفسها
فلهذا السبب جعلوا لفظ الذات اسما للحقيقة القائمة وجعلوا هذه اللفظة كاللفظة المفردة
الدالة على هذه الحقيقة ولما كان الحق سبحانه قيوما في ذاته كان اطلاق اسم الذات
عليه حقا وصدقا واما الاخبار التي رويناها عن الانصاري الهروي فان شيا منها
لا يدل على هذا المعنى لانه ليس المراد من لفظة الذات فيها حقيقة الله تعالى من ماهيته
وانما المراد منه طلب رضوان الله تعالى الا ترى انه قال لم يكذب ابرهيم الا في ثلاث
ثنتين في ذات الله اي في طلب مرضات الله وهكذا الكلام في ساير الاخبار **المسئلة
الرابعة** في لفظ النفس وهذا اللفظ ورد في القرآن قال تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم
ما في نفسك وقال ويحذركم الله نفسه وعن عايشة رضي الله عنها قالت كنت
نايمة الى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم فقدته فطلبته فوقعت يداي
على قدميه وهو ساجد ويقول اللهم اني اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بمعافاتك
من عقوبتك واعوذ بك منك لا احصي ثنا عليك انت كما اثنيت على نفسك وعن
ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يقول الله انا مع عبدي حين يذكرني
فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وان ذكرني في ملا ذكرته في كتاب نسخة على
ملا خير من ملائه خير منه وان تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعا وان تقرب مني ذراعا
تقربت منه باعا وان جاني يمشي جئته اهرول والخبر الثالث عن ابي صالح عن ابي هريرة
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لما خلق الله الخلق كتب في كتاب

بكته على نفسه وهو موضوع فوق العرش ان رحمتى تغلب غضبى والخبر الرابع عن
ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس احد احب اليه المدح
من الله تعالى ومن اجل ذلك مدح نفسه وليس احدا اغير من الله تعالى ومن
اجل ذلك حرم الفواحش وليس احد احب اليه العذر من الله تعالى ومن
اجل ذلك انزل الكتاب وارسل الرسل الخبر الخامس عن عايشه ان النبى صلى الله
عليه وسلم علمها هذا التسبيح سبحان الله وبحمده عدد خلقه ومداد كلماته ورضى نفسه
وزنة عرشه الخبر السادس روى ابو ذر عن النبى صلى الله عليه وسلم عن الله
سبحانه انه قال انى حرمت الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا
وتمام الخبر مشهور الخبر السابع عن ابن عمر ان النبى صلى الله عليه وسلم
قرا ذات يوم على المنبر وما قدروا الله حق قدره ثم اخذ يمجد الله سبحانه انا الجبار
انا المتكبر انا العزيز انا الكريم فرجف برسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر حتى
خفنا سقوطه الخبر الثامن عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال
التقى ادم وموسى فقال له موسى انت الذى اشقيت الناس فاخرجتهم من الجنة
قال يا ادم انت الذى اصطفاك الله برسالته واصطفاك لنفسه وانزل عليك
التوراة فهل وجدته كتب لى قبل ان تخلقنى قال نعم قال فحج ادم موسى ثلاث مرات
الخبر التاسع عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى
هذا دين ارتضيته لنفسى ولن يصلحه الا السخا وحسن الخلق فاكرموه بهما الخبر
العاشر عن انس بن مالك عن النبى صلى الله عليه وسلم يرويه عن ربه انه قال من
اهان لى وليا فقد بارزنى بالمحاربة فلا ابالى فى اى واد لله سا اهلكه واقذفه فى
جهنم وما ترددت نفسى فى قضا قضيت ترددى فى قبض عبدى المومن يكره الموت
واكره مسائته ولا بد له منه والخبر الحادى عشر عن عبد الله عن النبى عليه السلام انه
قال ما قال عبد قط اذا اصابه هم او حزن اللهم انى عبدك وابن عبدك ناصيتى
بيدك ماض فى حكمك عدل فى قضائك اسالك بكل اسم هو لك سميت به نفسك
وانزلته فى كتبك او علمته احدا من خلقك او استاثرت به فى علم الغيب عندك ان
تجعل القران ربيع قلبى ونور صدرى وجلا حزنى وذهاب همى الا اذهب الله
همه وابدله مكان حزنه فرحا الخبر الثانى عشر عن ابى سعيد الخدرى
عن رسول الله انه قال ان الله انما بعثنى رحمة للعالمين وان اكسر المعازف
والاصنام واقسم ربى على نفسه ان لا يشرب عبد خمر المرتبة الى الله منه الاسقاه
الله من طينة الخبال فقال قلت يا رسول الله وما طينة الخبال قال صديد جهنم
واعلم ان النفس عبارة عن ذات الشى وحقيقته وهويته وليس عبارة عن الجسم
المركب من الاجزا لان كل جسم مركب وكل مركب ممكن ومحدث وذلك على الله محال
فوجب حمل لفظ النفس على ما ذكرناه المسئلة الخامسة فى لفظ الشخص عن سعد بن
بن عبادة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال لا شخص اغير من الله ومن اجل غيرته
حرم من الفواحش ما ظهر منها وما بطن فلا شخص احب اليه العذر من الله ومن
اجل ذلك بعث المرسلين مبشرين ومنذرين ولا شخص احب اليه المدحة من الله

واعلم

واعلم انه لا يمكن ان يكون المراد من الشخص الجسم الذى له تشخص وحجمية بل المراد منه
الذات المخصوصة والحقيقة المعينة فى نفسها تعينا باعتباره يمتاز عن غيره المسئلة
السادسة فى انه هل يجوز اطلاق لفظة النور على الله قال الله تعالى الله نور
السموات والارض واما الاخبار فروى انه قيل لعبد الله بن عمر نقل عنك
انك تقول الشقى من شقى فى بطن امه فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول الله خلق الخلق فى الظلمة ثم القى عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك
النور شى فقد اهتدى ومن اخطاه ضل فلذلك اقول جف القلم على علم الله واعلم
ان القول بان الله هذا هو النور او من جنسه قول باطل ويدل عليه وجوه الاول
ان النور اما ان يكون جسما او كيفية من جسم والجسم محدث فكيفياته ايضا
محدوثة وجل الاله عن ان يكون محدثا الثانى ان النور يضاده الظلمة والاله
منزه عن ان يكون له ضد الثالث ان النور يزول ويحصل له افول والله منزه
عن الافول والنزول اما قوله تعالى الله نور السموات والارض فجوابه ان
هذه الايات من المتشابهات والدليل عليه ما ذكرناه من الدلايل العقليه
ايضا انه تعالى قال عقيب هذه الاية مثل نوره فاضاف النور الى نفسه اضافة
الملك الى مالكه وهذا يدل على انه فى ذاته ليس بنور بل هو خالق النور ثم ان تعالى
فالمقتضى بحسن اطلاق لفظ النور عليه منقول فيه وجوه الاول وبعضهم
نور السموات وعلى هذه القراة فالتنبيه زايلة الثانى انه سبحانه منور الانوار و
مبدعها وخالقها فبهذا التاويل حسن اطلاق لفظ النور عليه والثالث ان
بحكمته حصلت مصالح العالم وانتظمت مهمات الدنيا والاخرة ومن كان ناظما للمصالح
وساعيا فى الخيرات فقد يسمى بالنور يقال فلان نور هذه البلدة اذا كان موصوفا
بالصفة المذكورة والرابع انه هو الذى يفضل على عباده بالايمان والهداية
والمعرفة وهذه الصفات من جنس الانوار ويدل عليه القران والاخبار اما
القران فقوله تعالى فى اخر الاية نور على نور يهدى الله لنوره من يشا واما الاخبار
فكثيرة الخبر الاول ما روى ابو امامة الباهلى عن النبى صلى الله عليه وسلم
انه قال اتقوا فراسة المومن فانه ينظر بنور الله الخبر الثانى عن انس عن
النبى عليه السلام قال هل تدرون اى الناس اكيس قالوا الله اعلم ورسوله اعلم
قال اكثرهم للموت ذكرا واحسنهم له استعدادا قالوا يا رسول الله هل لذلك
من علامة قال نعم التجافى عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود فاذا دخل النور
القلب انفسح واتسع للاستعداد قبل نزول الموت الخبر الثالث عن ابن مسعود
قال تلى النبى صلى الله عليه وسلم قوله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو
على نور من ربه فقلت يا رسول الله كيف يشرح الله صدره قال اذا دخل النور القلب
انشرح وانفسح فقلت ما علامة ذلك يا رسول الله قال الانابة الى دار الخلود والتجافى
عن دار الغرور والتاهب للموت قبل نزول الموت الخبر الرابع عن انس قال بينما رسول
الله عليه السلام يمشى فى طريق اذ لقيه حارثه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كيف اصبحت يا حارثه قال اصبحت والله مومنا حقا فقال عليه السلام انظر ما تقول

فان لكل حق حقيقة فما حقيقة ايمانك قال عرفت نفسي عن الدنيا واسهرت ليلي واظمات نهاري وكاني انظر الى عرش ربي بارزا وكاني انظر الى اهل الجنة يتزاورون والى اهل النار يتعاوون فيها فقال عليه السلام عرفت فالزم ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سره ان ينظر الى رجل نور الله الايمان في قلبه فلينظر الى هذا قال يا رسول الله ادع لي بالشهادة فدعا له فنودي بعد ذلك يا خيل الله اركبي فكان اول فارس ركب فاستشهد الخبر الخامس عن ابن عباس قال بينما جبريل عليه السلام جالس عند النبي اذ سمع صوتا من فوقه فرفع راسه الى السما فقال ان هذا الباب من السما قد فتح وما فتح قط فنزل منه ملك فقال يا محمد ابشر بنورين لم يوتهما احد من قبلك فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة الخبر السادس عن يعلى بن منبه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يمر المومن على الصراط يوم القيامة فتناديه النار جز يا مومن فقد اطفا نورك لهبي الخبر السابع عن نافع عن عبد الله ابن عمر ان النبي عليه السلام كان يقول اللهم بك نصبح وبك نمسي وبك نحيا وبك نموت واليك النشور اللهم اجعلني من افضل عبادك نصيبا في خير تقسمه اليوم من نور تهدي به او رحمة تنشرها او رزق تبسطه او ضر تكشفه او بلا تدفعه او سوء ترفعه او فتنة تصرفها الخبر الثامن عن علي عن النبي انه عليه السلام سيل عن اهل الجنة فقال اهل الجنة سقمه رؤسهم وسخة ثيابهم لو قسم نور احدهم على اهل الارض لوسعهم الخبر التاسع عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام ان اهل الجنة كل اشعث اغبر ذي طمرين الذين اذا استاذنوا على الامرا لم يوذن لهم واذا خطبوا النسا لم ينكحوا واذا قالوا لم ينصت لقولهم حاجة احدهم تتلجلج في صدره لو قسم نوره على اهل الارض لوسعهم الخبر العاشر عن انس قال قال رسول الله ان الله عز وجل يقول لا اله الا الله كلمتي نوري هداي ولا اله الا الله كلمتي وانا هي فمن قالها ادخلته حصني ومن ادخلته حصني فقد امن الخبر الحادي عشر عن هشام بن عروة عن ابيه عن عايشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام كان يتعوذ بكلمات الله التامة وبنوره الذي اشرقت له الارض واضات به الظلمات من زوال النعمة ومن تحول العافية ومن فجاة النقمة ومن درك الشقا وسو القضا الخبر الثاني عشر عن النبي عليه السلام انه كان يقول اللهم اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا والحديث مشهور المسلة السابعة في لفظ الصورة وفيه اخبار الخبر الاول عن ابي هريرة عن رسول الله عليه السلام انه قال ان الله خلق آدم على صورته وعن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقبحوا الوجه فان الله خلق آدم على صورة الرحمن قال اسحق بن راهويه صح عن رسول الله عليه السلام ان آدم خلق على صورة الرحمن الخبر الثاني عن معاذ بن جبل قال صلى بنا رسول الله عليه السلام ذات غدوة فقال له قايل ما رايت اسفر وجهك مثل الغداة قال وما لي وقد تبدا لي ربي في احسن صورة فقال فيم يختصم الملا الاعلى يا محمد قلت انت اعلم اي رب فوضع كفه بين كتفي فوجدت بردها فعلمت ما في السما والارض واعلم ان العلما ذكروا في تاويل هذه الاخبار

وجوها الاول ان قوله ان الله خلق آدم على صورته الضمير عايد الى المضروب يعني ان الله على صورة ذلك المضروب فوجب الاحتراز عن تقبيح وجه ذلك المضروب الثاني ان المراد ان الله خلق آدم على صورته التي كان في الحال عليها يعني انه ما تولد عن نطفة ودم وكان جنينا ورضيعا بل خلقه الله رجلا كاملا دفعة واحدة الثالث المراد من الصورة الصفة يقال صورة هذا الامر كذا اي صفته فقوله خلق الله آدم على صورة الرحمن اي خلقه على صفة في كونه خليفة له في ارضه متصرفا في جميع الاجسام الارضية كما انه تعالى نافذ القدرة في جميع العالم المسلة الثامنة الفلاسفة قد يطلقون لفظ الجوهر على ذات الله تعالى وكذلك النصارى والمتكلمون يمتنعون منه اما الفلاسفة فقالوا المراد من الجوهر الذات المستغنية عن المحل والموضع والله تعالى كذلك فوجب ان يكون جوهرا وايضا فالجوهر فوعل واشتقاقه من الجوهر وهو الظهور ويسمى الجوهر جوهرا لكونه ظاهرا بسبب شخصيته وحجميته فكونه جوهرا عبارة عن كونه ظاهرا واما حجميته فليست نفس الجوهر بل هي سبب لكونه جوهرا وهو ظهوره ووجوده والحق سبحانه اظهر من كل ظاهر بحسب كثرة الدلايل على وجوده فكان اولى الاشيا بالجوهرية هو هو واما المتكلمون فقالوا اجمع المسلمون على الامتناع من هذه اللفظة فوجب الامتناع منه المسلة التاسعة اطلق اكثر الكرامية لفظة الجسم على الله قالوا ولا نريد به كونه مركبا من الاعضا وانما نريد كونه موجودا قايما بالنفس غنيا عن المحل واما ساير الفرق فقد اطبقوا على انكار هذا الاسم ولنا مع الكرامية مقامات المقام الاول انا لا نسلم انهم ارادوا بكونه جسما معنى غير الطول والعرض والعمق وكيف لا نقول ذلك وانهم يقولون انه تعالى فوق العرش ولا يقولون انه في الصغر مثل الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى بل يقولون انه اعظم من العرش وكل ما كان كذلك فذاته ممتدة من احد جانبي العرش الى الجانب الاخر فكان طويلا عريضا عميقا وكان جسما بمعنى كونه طويلا عريضا عميقا فثبت ان قولهم انا اردنا بكونه جسما معنى غير هذا المعنى كذب محض وتزوير صرف المقام الثاني ان نقول لفظ الجسم يوهم معنى باطلا وليس في القران والاحاديث ما يدل على وروده فوجب الامتناع منه لا سيما والمتكلمون قالوا لفظ الجسم يفيد كثرة الاجزا بحسب الطول والعرض والعمق فوجب ان يكون لفظ الجسم يفيد اصل هذا المعنى المسلة العاشرة في اطلاق لفظ الانية على الله تعالى اعلم ان هذه اللفظة تستعملها الفلاسفة كثيرا وشرحه بحسب اصل اللغة ان لفظة ان في لغة العرب يفيد التاكيد والقوة في الوجود ولما كان الحق سبحانه واجب الوجود لذاته وكان واجب الوجود اكمل الموجودات في تاكد الوجود وفي قوة الوجود لا جرم اطلقت لفظ الانية عليه المسلة الحادية عشر في اطلاق لفظ الماهية اعلم ان لفظ الماهية ليس لفظا مفردا بحسب اهل اللغة بل الرجل اذا اراد ان يسال عن حقيقة من الحقايق فانه يقول ما تلك الحقيقة وما هي وكان النبي عليه السلام يقول ارنا الاشيا كما هي فلما كثر السوال عن معرفة الحقايق بهذه اللفظة جعلوا مجموع قولنا ما هي كاللفظة المفردة ووضعوا هذه اللفظة المفردة بازا الحقيقة فقالوا الماهية

الانية بعد الثاني

الشيء اي حقيقته المخصوصة وذاته المخصوصة **المسألة الثامنة عشرة** في اطلاق لفظ
الحق اعلم ان هذا اللفظ ان اطلق على ذات الشيء كان المراد موجودا وجودا حقيقيا في
نفسه والدليل عليه ان الحق مقابل للباطل والباطل هو المعدوم قال لبيد الا كل
شيء ما خلا الله باطل فلما كان مقابل الحق هو المعدوم وجب ان يكون الحق هو
الموجود واما ان اطلق لفظ الحق على الاعتقاد صار ان مطابق واجب التقرير والابقاء ولما ان
اطلق لفظ الحق على القول والخبر كان المراد ان ذلك الاخبار صدق مطابق لانه اذا كان
كذلك كان ذلك القول واجب التقرير واجب الابقاء اذا ثبت هذا فنقول ان الله هو المستحق
المستحق لاسم الحق اما بحسب ذاته فلانه هو الموجود الذي يمتنع عدمه وزواله واما بحسب
الاعتقاد فلان اعتقاد وجوده ووجوبه هو الاعتقاد الصواب المطابق الذي لا يتغير
عن هذه الصفة واما بحسب الاخبار والذكر فلان هذا الخبر احق الاخبار بكونه صدقا
واجب التقرير فثبت انه تعالى هو الحق بحسب جميع الاعتبارات والمفهومات **القسم**
الاول الثاني من هذا الباب الاسماء الدالة على كيفية الوجود اعلم ان الكلام في هذا الباب
يجب ان يكون مسبوقا بمقدمات عقلية المقدمة الاولى اعلم ان كونه تعالى ازليا ابديا باقيا
لا يوجب القول بوجود زمان لا اخر له وذلك لانا نقول كون الشيء دائم الوجود في
ذاته اما ان يتوقف على حصوله في زمان او لا يتوقف عليه فان لم يتوقف عليه فهو
المقصود ولان على هذا التقدير يكون تعالى ازليا ابديا من غير حاجة الى القول
بوجود زمان اخر واما ان توقف عليه فنقول ذلك الزمان لا يخلو اما ان يكون ازليا
او لا يكون فان كان ذلك الزمان ازليا والتقدير هو ان كونه ازليا لا يتقرر الا بسبب زمان
اخر فحينئذ يلزم افتقار الزمان الى زمان اخر فيلزم التسلسل واما ان قلنا ان
ذلك الزمان ليس بازلي فحينئذ قد كان الله الازلي موجودا قبل ذلك الزمان وذلك يدل
على ان الدوام لا يفتقر الى وجود زمان اخر وهو المطلوب فثبت ان كونه ازليا يوجب
الاعتراف بكون الزمان ليس ازليا المقدمة الثانية ان الشيء كلما كان ازليا كان باقيا لكن
لا يلزم من كون الشيء باقيا كونه ازليا ولفظ الباقي ورد في القران قال تعالى ويبقى
وجه ربك وايضا قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه والذي لا يصير هالكا كان باقيا
لا محالة وايضا قال تعالى هو الاول والاخر فجعله اولا لكل ما سواه واخرا لكل ما سواه
وما كان اولا لكل ما سواه امتنع ان له اولا اذ لو كان اول لا اول ولو كان له لامتنع
كونه اخر الاخر نفسه فما كان اولا لكل ما سواه امتنع ان يكون له اول ولا اخر فهذا اللفظ
يدل على كونه تعالى ازليا لا اول له ابديا لا اخر له المقدمة الثالثة لو كان صانع
العالم محدثا لافتقر الى صانع اخر ولزم التسلسل وهو محال فهو قديم واذا
ثبت انه قديم وجب ان يمتنع زواله لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه اذا ثبتت هذه
المقدمات فنشرع في تفسير الاسماء الاسم الاول القديم واعلم ان هذا اللفظ يفيد
في اصل اللغة طول المدة ولا يفيد نفي الاولية يقال دار قديمة وبناء قديم اذا طالت
مدته قال الله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وقال انك لفي ضلالك القديم الاسم
الثاني الازلي وهذا اللفظ يفيد الانتساب الى الازل فهذا يوهم ان الازل شيء
حصل ذات الله فيه وهذا باطل اذ لو كان الامر كذلك لكانت ذات الله مفتقرة

الى ذلك الشيء ومحتاجة اليه وهو محال بل المراد وجود لا اول له البتة الاسم
الثالث قولنا لا اول له وهذا اللفظ صريح في المقصود واختلفوا في ان قولنا
لا اول له صفة ثبوتية او عدمية قال بعضهم ان قولنا لا اول له اشارة الى
نفي العدم السابق ونفي النفي اثبات فقولنا لا اول له وان كان بحسب اللفظ عدما
الا انه في الحقيقة ثبوت وقال اخرون انه مفهوم عدمي لانه نفي ان يكون الشيء
مسبوقا بالعدم وفرق بين العدم وبين كون الشيء مسبوقا بالعدم فكونه مسبوقا
بالعدم كيفية ثبوتية فقولنا لا اول له سلب تلك الكيفية الثبوتية فكان قولنا لا اول
له مفهوما عدميا واجاب الاولون عنه بان كونه مسبوقا بالعدم لو كان كيفية وجودية
زائدة عليه لكانت تلك الكيفية الزائدة حادثة فكانت مسبوقة بالعدم وكان كونها كذلك
صفة اخرى ولزم التسلسل وهو محال الاسم الرابع الابدي وهو يفيد الدوام بحسب
الزمان المستقبل الاسم الخامس السرمدي واشتقاق هذه اللفظة من السرد
وهو التوالي والتعاقب قال عليه السلام في صفة الاشهر الحرم واحد فرد وثلاثة
سرد اي متعاقبة ولما كان الزمان انما يبقى بسبب تعاقب اجزائه وتلاحق ابعاضه وكان
ذلك التعاقب والتلاحق سمي بالسرد ادخلوا عليه الميم الزائدة ليفيد المبالغة
في ذلك المعنى اذا عرفت هذا فنقول الاصل في لفظ السرمد ان لا يقع الا على الشيء الذي
حدثت اجزاؤه بعضها عقيب البعض ولما كان هذا المعنى في حق الله محالا كان اطلاق
لفظ السرمد عليه محال فان ورد في الكتاب والسنة اطلقناه والا فلا الاسم
السادس المستمر وهذا بناء على الاستفعال واصله المرور والذهاب ولما كان بقاء
الزمان بسبب مرور اجزائه بعضها عقيب البعض لاجرم اطلقوا المستمر الا
ان هذا انما يصدق في حق الزمان اما في حق الله فهو محال لانه باق بحسب ذاته
المعينة لا بحسب تلاحق ابعاضه واجزائه الاسم السابع الممتد وسميت المدة
مدة لانها ممتدة بحسب تلاحق اجزائها وتعاقب ابعاضها فكون قولنا في الشيء انه امتد
وجوده انما يصح في حق الزمان والزمانيات اما حق الله تعالى فعلى المجاز الاسم
الثامن لفظ الباقي قال تعالى ويبقى وجه ربك اعلم ان كل ما كان ازليا كان باقيا ولا
ينعكس فقد يكون باقيا ولا يكون ازليا ولا ابديا كما في الاجسام والاعراض الباقية
ومن الناس من قال لفظ الباقي يفيد الدوام وعلى هذا لا يصح وصف الاجسام
بالباقي وليس الامر كذلك لاطباق اهل العرف على قول بعضهم لبعض ابقاك الله
الاسم التاسع الدائم قال تعالى اكلها دائم ولما كان لحوق الاشياء بالدوام هو الله
كان الدائم هو الله الاسم العاشر قولنا واجب الوجود لذاته معناه ان ماهيته
حقيقته هي الموجبة لوجوده وكل ما كان كذلك فانه يكون ممتنع العدم والفنا
واعلم ان كل ما كان كذلك فانه يكون ممتنع العدم واجب الوجود لذاته وجب
ان يكون قديما ازليا ولا ينعكس فليس كل ما كان قديما ازليا كان واجب الوجود لذاته
لانه لا يبعد ان يكون الشيء معلولا بعلة ازلية ابدية فحينئذ يجب كونه ازليا
ابدية فحينئذ يجب كونه ازليا ابديا بسبب كون علته كذلك فهذا الشيء يكون
يكون ازليا ابديا مع انه لا يكون واجب الوجود لذاته لان قولنا بالفارسية

احدهما قولنا خود ومعناه ذات الشي ونفسه والثانية قولنا اي ومعناه جا فقولنا
خداي كلمة مركبة من لفظين خد اي معناه انه بنفسه جا وهو اشارة الى انه بنفسه
وذاته جا الى الوجود لا بغيره وعلى هذا الوجه فيصير تفسير قولهم خداي انه
لذاته كان موجودا الاسم الحادي عشر الكاين واعلم ان هذا اللفظ كثير الورود
في القران بحسب صفات الله تعالى قال تعالى وكان الله على كل شي مقتدرا وقال ان الله
كان عليما حكيما واما ورودها اللفظ بحسب ذات الله فهو غير وارد في القران ولكن ورد وروده
في بعض الاخبار روي في الادعية الماثورة عن النبي عليه السلام يا كاينا قبل كل كون
ويا حاضرا مع كل كون ويا باقيا بعد انقضا كل كون لفظ يقرب معناه مما ذكرناه او يناسبه
من بعض الوجوه واعلم ان هاهنا بحثا لطيفا نحويا وذلك ان النحويين اطبقوا على ان
لفظ كان على قسمين احدهما الذي يكون تاما وهو بمعنى حدث ووجد وحصل قال تعالى
كنتم خير امة اي وجدتم وحدثتم خير امة والثاني الذي يكون ناقصا كقولك كان
الله عليما فان لفظ بهذا التفسير لا بد له من مرفوع ومنصوب واتفقوا على ان كان هذا
التقديرين فعل الا انهم قالوا انه على الوجه الاول فعل تام وعلى الثاني فعل ناقص فعلت
القوم لو كان هذا اللفظة فعلا لكان دالا على حصول حدث في زمان معين ولو
كان كذلك لكنا اذا اسندناه الى اسم واحد لكان حينئذ قد دل
على حصول حدث لذلك الشي وحينئذ يتم الكلام فكان يجب ان يستغني عن ذكر
المنصوب وعلى هذا التقدير يصير فعلا تاما فثبت ان القول بان هذه الكلمة الناقصة
فعل يوجب كونها تامة غير ناقصة وما افضى ثبوته الى عدمه كان باطلا فكان القول
بان هذه الكلمة ناقصة كلاما باطلا ولما اوردت هذا السوال عليهم تحير اذكيا من
النحويين والعقلاء منهم تحيرين فيه زمانا طويلا وما اهتدوا الى الجواب ثم لما تاملت فيه
وجدت الجواب الحقيقي الذي يزيل الشبهة وتقديره ان نقول لفظة كان تفيد اي
الحدوث والحصول والوجود الا ان هذا على قسمين منه ما يفيد حدوث الشي ونفسه
ومنها ما يفيد حدوث موصوفية الشي لشي اخر اما القسم الاول فان لفظ كان
يتم باسناده الى ذلك الشي الواحد لانه يفيد ان ذلك الشي قد حدث وحصل واما القسم
الثاني فانه لا يتم فائدته الا بذكر الاسمين بانه اذا ذكر كان بمعناه حصول موصوفية
زيد بالعلم ولا يمكن ذكر موصوفية هذا لذاك الا عند ذكرهما جميعا فلا جرم لا يتم
المقصود الا بذكرهما فقولنا كان زيدا عالما معناه انه حصل موصوفية زيد بالعلم فثبت بما
ذكرنا ان لفظ الكون يفيد الحصول والوجود فقط الا انه في القسم الاول يكفيه
اسناده الى اسم واحد وفي القسم الثاني لا بد من ذكر الاسمين وهذا من اللطايف
النفيسة في علم النحو اذا عرفت هذا فنقول على هذا التقدير لا فرق بين الكاين والموجود
فيجب جواز اطلاقه على الله تعالى **القسم الثالث** من اقسام الصفات
الحقيقية الصفة التي تكون مغايرة للوجود ولكيفيات الوجود واعلم ان هذا البحث
مبني على انه هل يجوز قيام هذه الصفات بذات الله تعالى والفلاسفة والمعتزلة
ينكرونها اشد الانكار ويحتجون عليه بوجوه الاول ان تلك الصفة اما ان تكون
واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها والقسمان باطلان فيبطل القول بالصفات انما قلنا

ان

انه يمتنع كونها واجبة لذاتها لوجوه الاول انه ثبت في الحكمة ان واجب الوجود لذاته
لا يكون الا واحدا والثاني ان الواجب لذاته هو الذي يكون غنيا عما سواه والصفة
هي التي تكون مفتقرة الى الموصوف فالجمع بين الواجب لذاته هو الذات وبين كونه صفة
للامر محال وانما قلنا انه لا يجوز ان تكون ممكنا لذاته لوجهين الاول ان الممكن لذاته لا بد
له من سبب وسببه لا يجوز ان تكون غير ذات الله لان تلك الذات لما امتنع خلوها
عن تلك الصفة وتلك الصفة مفتقرة الى الغير لزم كون تلك الذات مفتقرة الى الغير
وما كان كذلك كان ممكنا لذاته فيلزم ان تكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وهو
محال ولا يجوز ان تكون هو ذات الله تعالى لانها قابلة لتلك الصفة فلو كانت موثرة
فيها لزم كون الشي الواحد بالنسبة الى الشي الواحد فاعلا وقابلا معا وهو محال لما ثبت
ان الشي الواحد لا يصدر عنه الا اثر واحد والفعل والقبول اثران مختلفان الثاني ان الاثر
مفتقر الى المؤثر بافتقاره اليه اما ان يكون حال بقائه او لحال حدوثه او حال عدمه
والاول باطل والا لكان تاثير ذلك المؤثر وايجاده تحصيلا للحاصل وهو محال فبقي القسمان
الاخيران وذلك يقتضي ان يكون كلما كان الشي اثرا لغيره كان حادثا فوجب ان يقال الشي
الذي لا يكون حادثا فانه لا يكون اثرا للغير فثبت ان القول بالصفات
باطل الحجة الثانية على نفي الصفات قالوا ان تلك الصفات اما ان تكون قديمة او حادثة
والاول باطل لان القدم صفة ثبوتية لما بيناه فلو كانت الصفات لكانت الذات مساوية
للصفات في القدم ويكون كل واحد منها مخالفا للاخر بخصوص ماهيته المعينة وبان
المشارك غير ما به المخالفة فيكون كل واحد من ذينك الجزءين قديما لان جزء ماهية
القديم يجب ان يكون قديما وحينئذ يعود الى ذلك الجزءان متشاركان في القدم ويختلفان
في الخصوصية فيلزم كون كل واحد منهما مركبا من جزءين اخرين وذلك محال لانه يلزم ان
يكون حقيقة الذات وحقيقة كل واحدة من تلك الصفات مركبا من اجزاء غير متناهية وذلك
محال وانما قلنا انه يمتنع كون تلك الصفات حادثة لوجوه الاول ان قيام الحوادث
بذات الله محال لان تلك الذات وان كانت كافية في وجود تلك الصفة او عدمها لزم
دوام وجود تلك الصفة او دوام عدمها بدوام تلك الذات وان لم يكن كافية فحينئذ
تكون تلك الذات واجبة الاتصاف بوجود تلك الصفة او عدمها وذلك الوجود والعدم
يكونان موقوفين على شي منفصل والموقوف على الموقوف على الغير ممكن لذاته فيلزم ان
الواجب لذاته وهو محال الثاني ان ذاته لو كانت قابلة للحوادث لكانت قابلية
تلك الحوادث ازلية لان قابلية الحوادث مشروطة بامكان وجود الحوادث وامكان
وجود الحوادث في الازل محال فكان وجود قابليتها في الازل محالا الثالث ان تلك
الصفات لما كانت حادثة كان الاله الموصوف بصفات الالهية موجودا قبل
حدوث هذه الصفات فحينئذ تكون هذه الصفات مستغنى عنها في ثبوت
الالهية فوجب نفيها فثبت ان تلك الصفات اما ان تكون حادثة او قديمة وثبت
فسادهما فثبت امتناع وجود الصفة الحجة الرابعة ان تلك الصفات اما
ان تكون بحيث يتم الالهية بدونها او لا يتم فان كان الاول كان وجودها فضلا زايدا
فوجب نفيها وان كان الثاني كان الاله مفتقرا في تحصيل صفة الالهية الى شي اخر

والمحتاج لا يكون الهاً الحجة الخامسة ذاته سبحانه اما ان يكون كاملاً في جميع
الصفات المعتبرة في المدائح والكمالات واما ان يكون فان كان الاول فلا حاجة
الى هذه الصفات وان كانت الثاني كانت تلك الذات ناقصة في ذاته مستكملة
بغيرها وهذه الذات لا تليق بها صفة الالهية الحجة السادسة لما كان الاله هو
المجموع الذات والصفات فحينئذ يكون الاله مجزا مبعضا منقسماً وذلك
بعيد عن العقل لان كل مركب ممكن لا واجب الحجة السابعة ان الله تعالى كفر
النصارى في التثليث فاما ان يكون لانهم قالوا باثبات ذوات ثلاثة او لانهم قالوا
بالذات مع الصفات والاول لا تقوله النصارى فيمتنع ان يقال ان الله كفرهم بسبب
مقالتهم مما تقولون بها فبقي الثاني وذلك يوجب ان يكون القول بالصفات كفرا
بهذه الوجوه تمسكت نفاة الصفات واذا كان الامر كذلك فعلى هذا التقدير يمتنع ان
نجعل الله تعالى مسمى بسبب قيام الصفات الحقيقية ، المسئلة الثانية في دلائل مثبتي
القول بالصفات اعلم انه ثبت ان اله العالم يجب ان يكون عالما قادرا حيا فنقول
يمتنع ان يكون علمه وقدرته نفس ذاته ويدل عليه وجوه الاول انا ندرك تفرقة بديهية
بين قولنا ذات الله عالمة قادرة وذلك يدل على ان كونه عالما قادرا ليس نفس تلك
الذات الثاني انه يمكن العلم بكونه موجودا مع الذهول عن كونه عالما وقادرا وكذلك
يمكن ان يعلم كونه قادرا مع الذهول عن كونه عالما وبالعكس وذلك يوجب اثبات الصفة الثالث
ان كونه عالما عام التعلق بالنسبة الى الواجب والممتنع والممكن وكونه قادرا ليس عام التعلق
بالنسبة الى الاقسام الثلاثة بل هو مختص بالجائز فقط ولولا الفرق بين العلم
وبين القدرة والا لما كان كذلك الرابع ان كونه تعالى قادرا موثر في وجود المقدور وكونه
عالما لا يوثر ولولا المغايرة والا لما كان كذلك الخامس ان قولنا موجود يناقضه قولنا
ليس بموجود ولا يناقضه قولنا ليس بعالم وذلك يدل على ان المنفي بقولنا ليس بموجود مغاير
للنفي بقولنا ليس بعالم وكذا القول في كونه قادرا فهذه دلايل واضحة على انه لابد من الاقرار
بوجود الصفات لله تعالى الا انه بقي ان انه لم لا يجوز ان يكون هذه الصفات
نسبية اضافية فالمعنى من كونه قادرا كونه بحيث يصح منه الايجاد وتلك الصحة معللة
بذاته وكونه عالما معناه الشعور والادراك وذلك حالة نسبية اضافية وتلك
النسبية الخاصة معللة بذاته المخصوصة وهذا تمام الكلام في هذا الباب المسئلة
الثالثة انا اذا قلنا باثبات الصفات الحقيقية اما ان يكون صفة يلزمها حصول
النسبة والاضافة وهي مثل العلم والقدرة فان صفة العلم يلزمها كونها متعلقة بالمعلوم
والقدرة صفة يلزمها صحة تعلقها بايجاد المقدور فهذه الصفات وان كانت حقيقية
الا انه يلزمها لوازم من باب النسب والاضافات اما الصفة الحقيقية العارية عن
النسبة والاضافية في حق الله تعالى ليست الا صفة الحياة فلنبحث عن هذه الصفة
فنقول قالت الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال الا ان الدراكية صفة نسبية ما
والفعالية ايضا كذلك وحينئذ لا يكون الحياة صفة مغايرة للعلم والقدرة على هذا القول
وقال المتكلمون انها صفة باعتبارها يصح ان يكون عالما قادرا واحتجوا عليه
بان الذوات متساوية في ذاتها مختلفة في هذه الصحة لاجل صفة زائدة فيقال لهم

قد دللنا على ان ذات الله مخالفة لساير الذوات لذاته المخصوصة فسقط هذا الدليل
وايضا الذوات مختلفة في قبول صفة الحياة فوجب ان يكون صحة قبول الحياة لصفة
اخرى ولزم التسلسل ولا جواب عنه الا بان يقال ان تلك الصحة من لوازم الذات
المخصوصة فاذكروا هذا الكلام في صحة العالمية وقال قوم قولاً ثالثا معنى كونه
حيا انه لا يمتنع ان يقدر ويعلم فهذا عبارة عن نفي الامتناع لكن الامتناع عدم فيصير
بكونه عدما للعدم فيكون ثبوتا فيقال لهم هذا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون الثبوت
هو تلك الذات المخصوصة فان قالوا الدليل عليه انا ندرك بالعقل تلك الذات مع
الشك في كونها حية فوجب ان يكون كونها حية مغايرة لتلك الذوات فيقال
لهم قد دللنا على انا لا نعقل ذات الله بعقلنا انما نعقل تلك الذات بعقل اعراضا
وعند هذا يسقط هذا الدليل فهذا تمام الكلام في هذا الباب المسئلة الرابعة
لفظ الحي وارد في القرآن قال تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم وقال وعنت الوجوه
للحي القيوم وقال هو الحي القيوم لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين فان قيل
الحي معناه الدراك الفعال والذي لا يمتنع ان يعلم ويقدر وهذا القدر ليس فيه مدح
عظيم فما السبب في ان ذكره الله في معرض المدح العظيم والجواب ان التمدح لم يحصل
بمجرد كونه حيا بل بمجموع كونه حيا قيوما وذلك لان القيوم هو القائم باصلاح حال
كل ما سواه وذلك لا يتم الا بالعلم التام والقدرة التامة والحي هو الدراك والفعال
فقوله الحي معنى كونه دراكا لجميع الممكنات فعالا لجميع المحدثات والممكنات فحصل
المدح من هذا الوجه الباب الخامس في الاسما الدالة على الصفات الاضافية
اعلم ان الكلام في هذا الباب يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة عقلية وهي ان
التكوين هل هو نفس الكون ام لا قالت المعتزلة والاشعرية التكوين
نفس المكون وقال اخرون انه غيره واحتج النفاة بوجوه الحجة الاولى ان الصفة
المسماة بالتكوين اما ان توثر على سبيل الصحة او على سبيل الوجوب فان كان
الاول فتلك الصفة هي القدرة لا غير وان كان الثاني لزم كونه تعالى موجبا بالذات
لا فاعلا بالاختيار الحجة الثانية ان تلك الصفة المسماة بالتكوين ان كانت قديمة
لزم من قدمها قدم الاثار وان كانت محدثة افتقر تكوينها الى تكوين اخر ولزم التسلسل
الحجة الثالثة ان الصفة المسماة بالقدرة اما ان يكون لها صلاحية التاثير
عند حصول ساير الشرائط من العلم والارادة وليس لها هذه الصلاحية فان كان
الاول فحينئذ تكون القدرة كافية في خروج الاثر من العدم الى الوجود وعلى
هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات صورة اخرى وان كان الثاني فحينئذ القدرة لا يكون
لها صلاحية التاثير فوجب ان لا يكون القدرة قدرة وذلك يوجب التناقض واحتج
مثبتو هذه الصفة بان القادر على الفعل قد يوجده وقد لا يوجده الا ترى ان الله
تعالى قادر على خلق الف شمس وقمر على هذه السما الا انه ما اوجده اما ان يكون معناه
دخول الاثر في الوجود او يكون امرا زايدا والاول باطل لانا نعلل دخول هذا الاثر في
الوجود بكون الفاعل موجدا له الا ترى انه اذا قيل لم وجد العالم قلنا لاجل ان الله
اوجده فلو كان الموجد موجدا له معناه نفس هذا الاثر لكان تعليل وجود الاثر بالموجد

به بوجود الاثر كلام باطل يقتضي تعليل وجوده بنفسه ولو كان معللا بنفسه لامتنع اسناده
الى الغير فثبت ان تعين الموجود به الاثر كلام باطل فوجب ان يكون كون الموجد موجدا
ابدا امعا الكون الفاعل قادرا او لوجود الاثر فثبت ان التكوين عين المكون اذا عرفت
هذا الاصل فمعقول القايلون بان التكوين نفس المكون قالوا معنى كونه قادرا خالقا رازقا
محيا مميتا انا فيها عبارة عن نسبة مخصوصة واضافة مخصوصة وهي تاثير قدرة
الله في حصول هذه الاشيا واما القايلون بان التكوين غير المكون قالوا كونه
خالقا رازقا ليس عبارة عن الصفة الاضافية فقط بل هو عبارة عن صفة حقيقية
موصوفة بصفة اضافية المسئلة الثانية اعلم ان الصفة الاضافية على اقسام
اخذها كونه معلوما مذكورا مسبحا ممجدا بلسان بانها المسبح بكل لسان بانها المحمود
عند كل انسان بانها المرجوع اليه في كل حين واوان ولما كان هذا النوع من الاضافة
غير متناه كانت الاسما الممكنة لله بحسب هذا النوع من الصفات غير متناهية وثانيها
كونه تعالى فاعلا للافعال صفة اضافية محضة بنا على ان التكوين للاشيا ليس صفة زايدة
واذا عرفت هذا المحدَث عنه اما ان يكون بمجرد كونه موجدا او المخبر عنه كونه موجدا
للنوع الفلاني لاجل الحكمة الفلانية اما القسم الاول وهو اللفظ الدال على
مجرد كونه موجدا فها هنا الفاظ يقرب من ان يكون مترادفة مثل الموجد والمحدث
والمكون والمنشي والمبدع والمخترع والصانع والخالق والفاطر والبارى فهذه
الفاظ عشرة متقاربة ومع ذلك فالفرق حاصل اما الاسم الاول وهو الموجد
فمعناه المؤثر في الوجود واما المحدث فمعناه الذي جعله موجودا بعد ان كان معدوما
وهذا اخص من مطلق الايجاد واما المكون فيقرب من ان يكون مرادفا للموجد
واما المنشي فاشتقاقه من النشو والنما وهو الذي يكون قليلا قليلا على التدريج
واما المبدع فهو الذي يكون دفعة واحدة وهما كالنوعان تحت جنس الموجد
والمخترع قريب من المبدع واما الصانع فيقرب ان يكون لمن ياتي بالفعل على
سبيل التكلف واما الخالق فهو عبارة عن التقدير وهو في حق الله يرجع الى العلم
واما الفاطر فاشتقاقه من الفطر وهو الشق ويشبه ان يكون معناه هو
الاحداث دفعة واما البارى فهو الذي يحدثه على الوجه الموافق للمصلحة يقال
برى القلم اذا اصلحه وجعله موافقا لغرض معين فهذا بيان هذه الالفاظ الدالة على
كونه موجدا على سبيل العموم فالالفاظ الدالة على ايجاد شي بعينه تكاد ان يكون
غير متناهية ويجب ان نذكر في هذا الباب امثلة فالمثال الاول انه اذا خلق النافع
سمي نافعا واذا خلق المولم سمي مولما والمثال الثاني اذا خلق الحياة سمي محييا واذا
خلق الموت سمي مميتا والمثال الثالث اذا خصهم بالاكرام سمي برا لطيفا واذا خصهم
بالقهر سمي قهارا جبارا والمثال الرابع اذا قلل العطا سمي مانعا والمثال الخامس ان
جازى الذنوب بالعقاب سمي منتقما وان ترك ذلك الجزا سمي عفوا غفورا رحيما والمثال
السادس ان حصل المنع والاعطا في الاموال سمي قابضا باسطا وان حصل في
الجاه والحشمة سمي خافضا رافعا اذا عرفت هذا فنقول ان اقسام مقدورات الله
بحسب الاصناف والانواع غير متناهية فلا جرم يمكن ان يجعل لله اسما غير متناهية

جب

بحسب هذا الاعتبار واذا عرفت هذا فنقول هنا دقايق لابد منها فالدقيقة
الاولى ان مقابل الشي تارة يكون ضده وتارة تكون عدمه فقولنا المعز المذل
وقولنا المحيي المميت متقابلان تقابل الضدين واما قولنا القابض الباسط
الخافض الرافع فيقرب من ان يتقابلا تقابل العدم والوجود لان القبض عبارة
عن ان لا يعطيه المال الكثير والخفض عبارة عن ان لا يعطيه الجاه الكثير اما الاعزاز
والاذلال فهما متضادان لانه فرق بين ان لا يعز وبين ان يذله والدقيقة
الثانية انه قد تكون الالفاظ يقرب من ان تكون مترادفة ولكن قال التام يدل
على الفرق اللطيف وله امثلة المثال الاول الروف والرحيم يقرب من هذا الباب
الا ان الروف امثل الى جانب ايصال النفع والرحيم امثل الى جانب دفع الضرر المثال
الثاني الفاتح والفتاح والنافع والنفاع والواهب والوهاب فالفاتح يشعر باحداث
سبب الخير والواهب مشعر بايصال ذلك الخير اليه والنافع يشعر بايصال ذلك الخير اليه
لقصد ان ينتفع ذلك الشخص به واذا وقفت على القانون المعتبر في هذا الباب امكنك
الوقوف على حقايق هذا النوع من الاسما الباب السادس في الاسما
الواقعة بحسب الصفات السلبية واعلم ان القران مملو منه فطريق الضبط
ان يقال ذلك السلب اما ان يكون عايدا الى الذات او الى الصفات او الى الافعال
اما السلوب العايدة الى الذات فهي قولنا انه تعالى ليس كمثله شي او لا كقولنا انه ليس بجوهر
ولا جسم ولا في المكان ولا في الحيز ولا حال ولا محل واعلم انا قد دللنا على ان ذاته
مخالفة لساير الذوات لعين ذاته المخصوصة لكن انواع الذوات والصفات المغايرة
لذاته غير متناهية فلا جرم يحصل هنا سلوب غير متناهية ومن جملتها قوله تعالى
والله الغني وانتم الفقرا وقوله وربك الغني ذو الرحمة لان كونه غنيا انه لا يحتاج
في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا في صفاته السلبية الى شي غيره ومنه ايضا
لم يلد ولم يولد واما السلوب العايدة الى الصفات وكل صفة تكون من صفات
النقايص فانه يجب تنزيه الله عنه فمنها ما تكون من باب اضداد العلم ومنها ما يكون
من باب اضداد القدرة ومنها ما يكون في باب اضداد الاستغنا ومنها ما يكون من باب
اضداد الوحدة واما ما يكون من اضداد العلم فاقسام احدها نفي النوم قال تعالى
لا تاخذه سنة ولا نوم وثانيها نفي النسيان قال تعالى وما كان ربك نسيا
وثالثها نفي الجهل قال تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض
ورابعها ان علمه ببعض المعلومات لا يمنعه عن العلم بغيره قال لا يشغله شان
واما السلوب العايدة الى صفة القدرة فاقسام احدها انه منزه في افعاله عن التعب
والنصب قال تعالى وما مسنا من لغوب وثانيها انه لا يحتاج في فعله الى الالات
والادوات وتقدم المادة والمدة قال تعالى انما امرنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن
فيكون وثالثها انه لا يتفاوت في قدرته فعل الكثير والقليل قال تعالى وما امر الساعة
الا كلمح البصر او هو اقرب ورابعها نفي انتها القدرة وحصول الفقر قال تعالى لقد
سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنيا واما السلوب العايدة الى صفة الوحدة
فهو مثل نفي الشركا والاضداد والانداد والقران مملو منه واما السلوب العايدة

الحصفة الاستغنا فكقوله وهو يطعم ولا يطعم يجير ولا يجار عليه واما السلوب العائدة الى الافعال فهو انه لا يفعل كذا وكذا والقران مملو منه احدها انه لا يخلق الباطل قال تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال تعالى حكاية عن المومنين ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وثانيها انه لا يخلق اللعب قال تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق وثالثها العبث قال تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون فتعالى الله الملك الحق ورابعها انه لا يرضى بالكفر قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وخامسها انه لا يريد الظلم قال الله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين وسادسها انه لا يحب الفساد قال الله لا يحب الفساد وسابعها انه لا يرضى بعذاب احد من غير سابقة جرم قال الله تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم وثامنها انه لا ينتفع بطاعات المطيعين ولا بمعاصي المذنبين قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها وتاسعها انه ليس لاحد عليه اعتراض في افعاله واحكامه فقال لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وقال تعالى فعال لما يريد وعاشرها انه لا يخلف في وعده ووعيده فقال ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اذا عرفت هذا الاصل فنقول اقسام السلوب بحسب الذات وبحسب الصفات الافعال غير متناهية فيحصل من هذا الجنس ايضا اقسام غير متناهية من الاسما اذا عرفت هذا الاصل فلنذكر بعض الاسما المناسبة لهذا الباب منها القدوس والسلام تشبه ان يكون القدوس عبارة عن كون حقيقة ذاته مخالفة لماهيات التي هي نقايض في انفسها والسلام عبارة عن كون تلك الذات غير موصوفة بشي من صفات النقص فالقدوس سلب فايد الى الذات والسلام سلب فايد الى الصفات وثانيها العزيز وهو الذي لا يوجد له نظير وثالثها الغفار وهو الذي يسقط العقاب عن المذنبين ورابعها الحليم وهو الذي لا يعاجل بالعقوبة ومع ذلك فانه لا يمتنع من ايصال الرحمة وخامسها الواحد معناه انه لا يشاركه احد في حقيقته المخصوصة ولا يشاركه احد في صفة الالهية ولا يشاركه احد في خلق الارواح والاجسام ولا يشاركه احد في نظم العالم وتدبير احوال الا مع الذرة وسادسها الغني ومعناه كونه منزها عن الحاجات والضرورات وسابعها الصبور والفرق بينه وبين الحليم ان الصبور هو الذي لا يعاقب المسي مع القدرة عليه والحليم هو الذي يكون كذلك مع انه لا يمنعه من ايصال نعمته اليه وثمن البوفي

الباب السابع في الاسما الدالة على الصفات الحقيقية مع الاضافة وفيه فصول **الفصل الاول** في الاسما الحاصلة بسبب القدرة والاسما الدالة على صفة القدرة كثيرة الاول القادر قال تعالى قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم او من تحت ارجلكم وقال في اول سورة القيامة ايحسب الانسان الن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقال في اخر هذه السورة اليس ذلك بقادر على ان يحيي الموتى والثاني القدير قال تعالى تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شي قدير وهذا اللفظ يفيد المبالغة في وصفه بكونه قادرا والثالث

المقتدر قال الله تعالى وكان الله على كل شي مقتدرا وقال في مقعد صدق عند مليك مقتدر والرابع عبر عن ذاته بصفة الجمع في هذه الصفة قال تعالى فقدرنا فنعم القادرون واعلم ان لفظ الملك يفيد القدرة ايضا بشرط خاص ثم ان هذا اللفظ جاء في القران على وجوه مختلفة فالاول المالك قال تعالى مالك يوم الدين والثاني الملك قال تعالى ملك يوم الدين وقال تعالى الله الملك الحق وقال هو الله هو الذي لا اله الا هو الملك القدوس وقال ملك الناس واعلم انه لم يرد لفظ في القران اكثر من وروده لفظ المالك والسبب فيه ان الملك اعلا شانا من المالك والثالث مالك الملك قال تعالى قل اللهم مالك الملك الرابع المليك قال تعالى عند مليك مقتدر الخامس لفظ الملك قال تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن وقال تعالى له ملك السموات والارض واعلم ان لفظ القوة تقرب من لفظ القدرة وقد جاء هذا اللفظ في القران على وجوه مختلفة الاول القوي قال تعالى ان الله لقوي عزيز الثاني ذو القوة قال تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين **الفصل الثاني** في الاسما الحاصلة بسبب العلم وفيه الفاظ اللفظ الاول العلم وما اشتق منه وفيه وجوه فالاول اثبات العلم لله تعالى قال تعالى ولا يحيطون بشي من علمه وقال تعالى ولا تضع الا بعلمه وقال ان الله عنده علم الساعة الاسم الثاني العالم قال تعالى عالم الغيب والشهادة الثالث العليم وهو كثير في القران الرابع علام قال تعالى حكاية عن عيسى انك انت علام الغيوب الخامس الاعلم قال تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته السادس صيغة الماضي قال تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم السابع صيغة المستقبل قال تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وقال والله يعلم ما تسرون وما تعلنون الثامن لفظ علم من باب التفعيل قال تعالى وعلم آدم الاسما كلها وقال في حق الملائكة سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وقال وعلمك ما لم تكن تعلم وقال تعالى الرحمن علم القران واعلم انه لا يجوز ان يقال ان الله معلم مع كثرة هذه الالفاظ لان المعلم مشعر بنوع نقيصة التاسع لا يجوز اطلاق لفظ العلامة على الله لانها وان افادت المبالغة لكنها تفيد ان هذه المبالغة انما حصلت بالكد والعناء وذلك في حق الله محال اللفظ الثاني من الفاظ هذا الباب لفظ الخبير والخبرة وهو كالمترادف للعلم حتى قال بعضهم في حد العلم انه الخبر اذا عرفت هذا فنقول ورود لفظ الخبير في حق الله تعالى كثير من القران وذلك ايضا يدل على العلم فالنوع الثالث من الفاظ ها الشهود والمشاهدة ومنه الشهيد في حق الله تعالى اذا قرناه لكونه مشاهدها عالما بها اما اذا قرناه بالشهادة كان من صفة الكلام والنوع الرابع الحكمة وهذه اللفظة قد يراد بها العلم ويراد بها الصارف عما لا ينبغي وفعل ما لا ينبغي والنوع الخامس اللطيف وقد يراد به العلم بالدقايق وقد يراد به ايصال المنافع الى العباد بطريق خفية عجيبة

الفصل الثالث في الاسما الحاصلة بسبب صفة الكلام وما يجري مجراه اللفظ الاول الكلام وفيه وجوه لفظ الكلام قال تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله الثاني صيغة الماضي من هذا اللفظ قال تعالى

وكلم الله موسى تكليما وقال ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه اللفظ الثاني القول
وفيه وجوه الاول صيغة الماضي واذ قال ربك للملائكة ونظايره كثيرة في القرآن
الثاني صيغة المستقبل الثالث القول قال تعالى ومن اصدق من الله قيلا وقال ما
يبدل القول لدي اللفظ الثالث لفظ الامر قال الله تعالى لله الامر من قبل ومن
بعد وقال الا له الخلق والامر وقال حكاية عن موسى عليه السلام ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة اللفظ الرابع الوعد قال تعالى وعدا عليه حقا في التوراة والانجيل والقرآن
وقال وعد الله حقا انه يبدأ الخلق ثم يعيده اللفظ الخامس الوحي قال تعالى وما كان لبشر
ان يكلمه الله الا وحيا وقال فاوحى الى عبده ما اوحى اللفظ السادس كونه تعالى شاكرا
لعباده قال تعالى فاولئك كان سعيهم مشكورا الفصل الرابع في الارادة وما يتفرع
منها فاللفظ الاول الارادة قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر اللفظ
الثاني الرضا قال تعالى وان تشكروا يرضه لكم وقال ولا يرضى لعباده الكفر وقال
لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقال في صفة السابقين الاولين
رضي الله عنهم ورضوا عنه وقال عن موسى عليه السلام وعجلت اليك رب لترضى
اللفظ الثالث قال تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها وقال ولكن كره
الله انبعاثهم فثبطهم قال الاشعرية الكراهية عبارة عن ان يريد ان لا يفعل
وقال المعتزلة بل صفة اخرى سوى الارادة الفصل الخامس في السمع
والبصر قال تعالى ليس كمثله شي وهو السميع البصير وقال لنريه من اياتنا انه
هو السميع البصير وقال انني معكما اسمع وارى وقال لم تعبد ما لا يسمع ولا
يبصر ولا يغني وقال لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فهذا جملة الكلام في الصفات
الحقيقية مع الاضافية الفصل السادس في الصفات الاضافية مع السلبية ٥
اعلم ان الاول هو الذي يكون سابقا على غيره ولا يسبقه غيره اضافة وقولنا انه لا
يسبقه غيره فهو سلب فلفظ الاول يفيد حالة مركبة من اضافة وسلب والاخر
هو الذي يبقى بعد غيره ولا يبقى بعده غيره والحال فيه كما تقدم اما لفظ الاول
لفظ الظاهر فهو اضافية محضة لان معناه كونه ظاهرا بحسب الدلايل واما لفظ
الباطن فهو سلب محض لان معناه كونه خفيا بحسب الماهية ومن الاسما الدالة على
مجموع اضافة وسلب القيوم لان هذا اللفظ يدل على المبالغة وفي هذا المعنى وهذه
المبالغة تحصل عند اجتماع امرين احدهما ان لا يكون محتاجا الى شي سواه البتة وذلك
لا يحصل الا اذا كان واجب الوجود في ذاته وفي جملة صفاته والثاني ان يكون كل
ما سواه محتاجا اليه في ذاته وفي جملة صفاتها وذلك بان يكون مبدأ الكل ما سواه
فالاول سلب والثاني اضافة ومجموعهما هو القيوم الفصل السابع في الاسما
الدالة على الذوات والصفات الحقيقية والاضافية والسلبية فمنها قوله الاله
وهذا الاسم يفيد الكل لانه يدل على كونه موجودا وعلى كيفيات ذلك الوجود
اعني كونه ازليا ابديا واجب الوجود لذاته وعلى الصفات السلبية الدالة على
التنزيه وعلى الصفات الاضافية الدالة على الايجاد والتكوين واختلفوا في
ان هذا اللفظ هل يطلق على غير الله اما مجازا او حقيقة فكانوا يطلقونها في حق الاصنام

وهل

وهل يجوز ذلك في دين الاسلام المشهور انه لا يجب وقال بعضهم انه يجوز لانه
ورد في بعض الاذكار يا اله الالهة وهذا بعيد واما قولنا الله فسياتي بيان
انه علم الله تعالى فهل يدل هذا الاسم على هذه الصفات فنقول لا شك ان
الاسما الاعلام قايمة مقام الاشارات والمعنى انه تعالى لو كان بحيث يصح ان
تشار اليه لكان هذا الاسم قايما مقام تلك الاشارة ثم اختلفوا في ان الاشارة
الى الذات المخصوصة هل تتناول الصفات القايمة بتلك الذات فان قلنا انها
تتناول الصفات كان قولنا الله دليلا على جملة الصفات فان قالوا الاشارة
لا تتناول الصفات السلبية فوجب ان لا يدل عليها لفظ الله قلنا الاشارة في حق
الله اشارة عقلية منزهة عن العلايق الحسية والاشارة العقلية قد تتناول
السلوب الفصل الثامن في الاسما التي اختلف العقلا فيها انها هل هي من اسما
الذوات او من اسما الصفات هذا البحث انما ظهر من المنازعة القايمة بين اهل
التشبيه واهل التنزيه وذلك لان اهل التشبيه يقولون الموجود اما ان يكون
متحيزا واما ان يكون حالا في المتحيز اما الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز وكان
خارجا عن القسمين فذلك محض العدم واما اهل التوحيد والتقديس فيقولون اما المتحيز
فهو منقسم وكل منقسم فهو محتاج فمن لا يكون محتاجا امتنع كونه متحيزا
واما الحال في المتحيز فهو اولى بالاحتياج فواجب الوجود لذاته يمتنع ان يكون
متحيزا ولا حالا في المتحيز اذا عرفت هذا الاصل فنقول هاهنا الفاظ ظواهرها
مشعرة بالجسمية والحصول في الحيز والمكان فمنها العظيم وذلك لان اهل
التشبيه قالوا معناه ان ذاته اعظم في الجهة والمقدار من العرش ومن كل
ما تحت العرش ومنها الكبير وما يشتق منه وهو لفظ الاكبر والكبريا ولفظ
المتكبر واعلم اني ما رايت احدا من المحققين بين الفرق بينهما الا ان الفرق حاصل
بينهما في التحقيق من وجوه الاول انه نقل في الاخبار الالهية انه سبحانه
يقول الكبريا ردائي والعظمة ازاري فجعل الكبريا قايما مقام الرداء والعظمة
قايمة مقام الازار ومعلوم ان الرداء ارفع درجة من الازار فوجب ان يكون صفة
الكبريا ارفع حالا من صفة العظمة والثاني ان الشريعة فرقت بين الحالتين
فان المعتاد في دين الاسلام ان تقولوا في تحريمة الصلاة الله اكبر ولم ينقل احد الله
اعظم ولولا التفاوت لما حصلت هذه التفرقة والثالث ان الالفاظ المشتقة
من الكبر مذكورة في حق الله تعالى كالاكبر والمتكبر بخلاف العظيم فان لفظ المعظم
غير مذكور واعلم انه تعالى اقام كل واحد من هاتين اللفظين مقام الاخرى فقال
ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم وقال في اية اخرى حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا
ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير اذا عرفت هذا فالمباحث السابقة مشعرة
بالفرق بين العظيم والكبير وهاتان الايتان مشعرتان بانه لا فرق بينهما فهذه التفرقة
يجب البحث عنها فنقول ومن الله الارشاد والتعليم يشبه ان يكون الكبير في ذاته
كبيرا سوا استكبره غيره او لا وسوا عرف هذه الصفة احد او لا واما العظمة فهي عبارة
عن كونه بحيث يستعظمه غيره واذا كان كذلك كانت الصفة الاولى ذاتية .

والثانية عرضية والذاتي اعلا واشرف من العرض فهذا هو الممكن في هذا المقام والعلم
عند الله ومن الاسما المشعرة بالجهة والجسمية الالفاظ المشتقة من العلو
فمنها قوله العلي ومنها قوله سبح اسم ربك الاعلى ومنها المتعالي ومنها اللفظة
المذكورة عند الكل على سبيل الالتصاق وهو انهم كلما ذكروه اردفوا ذلك الذكر
بقوله تعالى في اول سورة النحل سبحانه وتعالى عما يشركون اذا عرفت هذا فالقايلون
بانه في الجهة والمكان قالوا معنى علوه وتعاليه كونه موجودا في جهة فوق ثم
هولا منهم من قال انه جالس فوق العرش ومنهم من قال انه مباين العرش ببعد متناه
ومنهم من قال انه مباين للعرش ببعد غير متناه وكيفما كان فان المشبهة حملوا لفظ
العظيم والكبير على الجسمية والمقدار وحملوا لفظ العلو في المكان والجهة
واما التنزيه والتقديس فانهم حملوا العظيم والكبير على وجوه لا بقيد الجسمية
والمقدار فاحدها انه عظيم بحسب مدة الوجود وذلك لانه ازلي ابدي وذلك هو
نهاية العظمة والكبريا في الوجود والبقا والدوام وثانيها انه عظيم في العلم و
ثالثها انه عظيم في الرحمة والحكمة ورابعها انه عظيم في كمال القدرة واما
العلو فاهل التنزيه يحملون هذا اللفظ على كونه منزها عن صفات النقايص و
والحاجات اذا عرفت هذا فلفظ العظيم والكبير عند المشبهة من اسما الذوات
وعند اهل التوحيد من الصفات واما لفظ العلي فعند الكل من اسما الصفات الا
انه عند المشبهة يفيد الحصول في الحيز الذي هو العلو الاعلى وعند اهل التوحيد
يفيد كونه منزها عن كل ما لا يليق بالالهية فهذا تمام البحث في هذا الباب

الفصل التاسع

في الاسما الحاصلة لله سبحانه من باب الاسما المضمرة اعلم
ان الاسما المضمرة ثلاثة انا وانت وهو واعرف الاقسام الثلاثة قولنا انا لان هذا
اللفظ يشير به كل واحد الى نفسه واوسط هذه الاقسام قولنا انت لان هذا خطاب
للغير بشرط كونه حاضرا فلاجل كونه خطابا للغير يكون دون قوله انا ولاجل
ان الشرط فيه كون ذلك المخاطب حاضرا يكون اعلا من قوله هو فثبت ان اعلا
اقسام هو قولنا انا واوسطها قوله انت وادناها قوله هو وكلمة التوحيد
وردت بكل واحدة من هذه الالفاظ اما لفظة انا فقال في سورة النحل انه
لا اله الا انا وفي سورة طه انني انا الله لا اله الا انا واما لفظة انت فقد
جا في قوله فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت واما لفظ هو فقد جا كثيرا في القران
فاولها في سورة البقرة في قوله والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم
واخرها في سورة المزمل وهو قوله رب المشرق والمغرب لا اله الا هو فاتخذه
وكيلا فاما ورود هذه الكلمة مقرونا باسم اخر سوى الاربعة فهو الذي
حكاه الله تعالى عن فرعون انه قال امنت انه لا اله الا الذي امنت به بنو
اسرائيل ثم بين الله تعالى ان تلك الكلمة ما قبلت منه اذا عرفت هذا فلنذكر احكام
هذه الاقسام فنقول اما قوله لا اله الا انا فهذا الكلام لذلك القايل
وذلك لا يليق الا بالله سبحانه واعلم ان معرفة هذه الكلمة مشروط بمعرفة
قوله انا وتلك المعرفة على سبيل التمام والكمال لا تحصل الا بالحق لان تلك الكلمة

تقتضي

تقتضي اثبات الالهية لذلك القايل علم كل احد انه المخصوصة اكمل من علم غيره
لاسيما في حق الحق سبحانه فثبت ان قوله لا اله الا انا لم تحصل العلم به على سبيل
الكمال الا بالحق سبحانه واما الدرجة الثانية وهي قوله لا اله الا انت
سبحانك فهذا يصح ذكره من البعيد لكن بشرط ان يكون حاضرا لا غايبا
لكن هذه الحالة انما اتفق من خصوصها ليونس عليه السلام عند غيبته عن جميع
حظوظ النفس وهذا تنبيه على ان الانسان ما لم يصر غايبا عن كل الحظوظ
لا يصل الى مقام المشاهدة واما الدرجة الثالثة وهي قوله لا اله الا
هو فهذا يصح من الغايبين واعلم ان درجات الحضور متعلقة بالقرب والبعد
وكمال التجلي ونقصانه وكل درجة ناقصة من درجات الحضور فهي
غيبة بالنسبة الى الدرجة الكاملة ولما كانت درجات الحضور غير
متناهية فكل من صدق عليه انه حاضر فباعتبار اخر يصدق عليه انه غايب
باعتبار اخر وبالعكس وعن هذا قال الشاعر ايا حاضرا غايبا في الفواد
سلام على الغايب الحاضر ويحكى عن الشبلي لما قربت وفاته قال
بعض الحاضرين قل لا اله الا الله فقال

كل بيت انت حاضره غير محتاج الى السرج
وجهك المامول حجتنا يوم ياتي الناس بالحجج

واعلم ان لفظ هو فيه اسرار عجيبة واحوال عالية فبعضها يمكن شرحه و
تقريره وبعضها لا يمكن ذلك قال مصنف الكتاب رضي الله عنه وانا
بتوفيق الله كتبت فيه اسرارا لطيفة الا اني كلما اقابل تلك الكلمات المكتوبة
بما احده في القلب من البهجة والسعادة عند كلمة هو اجد المكتوب بالنسبة
الى تلك الاحوال المشاهدة حقا فعند هذا عرفت ان لهذه الكلمة تاثيرا عجيبا
في القلب لا يصل انسان اليه ولا ينتهي الشرح اليه فلنكتب ما يمكن ذكره
فنقول فيه اسرار الاول ان الرجل اذا قال يا هو فكانه يقول من انا حتى
اعرفك ومن انا حتى اكون مخاطبا لك وما للتراب ورب الارباب واي مناسبة
بين المتولد عن النطفة والدم وبين الموصوف بالازلية والقدم فانت اعلى
من جميع المناسبات وانت مقدس عن علايق العقول والخيالات فلهذا السبب
خاطبه العبد بخطاب الغايبين فقال يا هو والفايدة الثانية ان هذا اللفظ
لما دل على اقرار العبد على نفسه بالذلة والعدم ففيه ايضا انه اقر بان ما سوى
الله فهو محض العدم لان القايل اذا قال يا هو فلو حصل في الوجود شيان لكان
لكل قولنا هو صالحا لهما جميعا فلا يتعين واحد منهما بسبب قوله هو فلما قال
يا هو فقد حكم على كل ما سوى الله بانه عدم محض ونفي صرف كما قال كل
شي هالك الا وجهه وهذان المقامان في الفنا عن كل ما سوى الله مقامان
في غاية الجلالة ولا يحصلان الا عند مواظبة العبد على الذكر لله بقوله
يا هو والفايدة الثالثة ان العبد اذا ذكر الله بشي من صفاته لم يكن مستغرقا
بمعرفة الله لانه اذا قال يا رحمن فذكر نعمه رحمته فيميل طبعه الى طلبها فيكون طالبا

للرحمة وكذلك اذا قال يا كريم يا محسن يا فعال يا وهاب يا فتاح واذا قال يا ملك
تحينئذ يتذكر ملكه وملكوته وما فيه من اقسام النعم فتميل طبعه الى طلب
شي منها وقس عليه سائر الاسما اما اذا قال يا هو فانه هو وهذا الذكر لا يدل
على شي غير الله تحينئذ يحصل في قلبه نور ذكره ولا يتكدر ذلك النور
بالظلمة المتولدة عن ذكر غير الله وهنالك يحصل النور التام والكشف الكامل
والفائدة الرابعة ان جميع الصفات العلوية عند الخلق اما صفات الجلال
واما صفات الاكرام اما صفات الجلال وهي قولنا ليس بجسم ولا عرض
ولا في المكان ولا في المحل وهذا فيه دقيقة لان من خاطب السلطان فقال
انت لست اعمى لست اصم ولست كذا ولا كذا الانواع المعايب والنقصانات
فانه يستوجب الزجر والحجر والتادب ويقال ان مخاطبته تنفي هذه الاشيا عنه
اساة في الادب واما صفات الاكرام فهي كونه خالقا للمخلوقات مرتبا لها على
على النظم الاكمل وهذا ايضا فيه دقيقة من وجهين الاول لا شك ان كمال
الخالق اعلا واجل من كمال المخلوق بمراتب لا نهاية لها فاذا شرحنا نعوت كمال الله
وصفات جلاله يكون خالقا لهذه المخلوقات فقد جعلنا كمال هذه المخلوقات
كالشرح والبيان لكمال حال الخالق وذلك تقتضي تعريف الكامل العالي بطريق
في غاية الخسة والدناة وذلك سو ادب والثاني ان الرجل اذا احد
مدح السلطان القاهر بانه اعطى الفقير الفلاني كسرة خبز وقطرة ماء فانه
يستوجب الزجر والحجر ومعلوم ان نسبة جميع عالم المخلوقات من العرش الى
الى الخلا الذي لا نهاية له الى ما في خزاين قدرة الله اقل من نسبة كسرة الخبز
وقطرة الما الى جميع خزاين الدنيا فاذا كان ذلك سو ادب فهذا اولى
ان يكون سو ادب فثبت ان مدح الله وثناه بالطريقين المذكورين فيه
هذه الاعتراضات الا ان هاهنا شيا رخص في ذكر هذه المدايح وهو
ان النفس صارت مستغرقة في عالم الحس والخيال فالانسان اذا اراد جذبها
الى غيبة عالم القدس احتاج الى تنبيهها على كمال الحضرة المقدسة ولا
سبيل له الى معرفة كمال الله وجلاله الا بهذين الطريقين اعني ذكر صفات
الجلال وصفات الاكرام فيواظب على هذين النوعين حتى تعرض النفس
عن عالم الحس وتالف الوقوف على غيبة القدس فاذا حصلت هذه الحالة
فبعد ذلك ينبه لما في ذينك النوعين مما ذكر من الاعتراضات المذكورة
وعند ذلك تشرع في تلك الاذكار وتقول يا هو كان العبد يقول اجل
حضرتك ان امدحك واثني عليك بسلب نقايص المخلوقات عنك او باسناد
كمالات المخلوقات اليك فان كمالك اعلا واجل لك واعظم بل لا امدحك
ولا اثني عليك الا بهويتك من حيث هي ولا اخاطبك بلفظة انت لان تلك
اللفظة تفيد التشبيه والكيفية بل اقول الروح اني قد بلغت مبلغا صرت
كالحاضر في حضرة واجب الوجود ولكني لا ازيد على قول هو ليكون اقرارا بانه
هو الممدوح لذاته ويكون اقرارا بان حضرته اعلى واجل من ان يناسبه حضور

المخلوقات فهذه الكلمة الواحدة منبهة على هذه الاسرار في مقامات التجلي والمكاشفة
فلا جرم كان هذا الذكر اشرف الاذكار لكن بشرط التنبيه بهذه
الاسرار الفائدة الخامسة في هذا الذكر ان المواظبة على هذا الذكر تفيد
الشوق الى الله تعالى والشوق الى الله الذ المقامات واكثرها بهجة وسعادة
وانما قلنا المواظبة على هذه الذكر تورث الشوق الى الله وذلك لان
كلمة هو ضمير الغائبين فالعقل اذا ذكر هذه الكلمة علم انه غائب عن
سبحانه ثم يعلم ان هذه الغيبة ليست بسبب المكان والجهة وانما كانت
بسبب انه موصوف بنقصان الحدوث والامكان وبعيوب تعيب
الكون في احاطة الزمان والمكان فاذا انتبه العقل لهذه الدقيقة علم ان
هذه الصفة حاصلة في جميع الممكنات والمحدثات فعند هذا العلم ان
كل المحدثات والابدان انما هي غائبة عن حضرة علو الحق سبحانه وعرف ان
هذه الغيبة انما حصلت بسبب المفارقة في النقصان والكمال والحاجة
والاستغنا فعند هذا يعتقد ان الحق موصوف بانواع من الكمالات غالية غير
متشابهة هذه الكمالات ومقدسة عن مناسبة هذه المحدثات واعتقد ان
بصورة عاجز عن العقل والفكر والذكر فصارت تلك الكمالات مشعورا بها
من وجه دون وجه والشعور بها من بعض الوجوه يشوق الى الشعور بها
وبذاتها واذا كان لا نهاية لتلك المراتب والدرجات فكذلك لا نهاية لمراتب
هذا الشوق وكلما كان وصول العبد الى مرتبة اعلا كان اسهل كان
شوقه الى الترقي عن تلك الدرجة اقوى واكمل فثبت ان الفقه هو يفيد الشوق
الى الله وانما قلنا الشوق الى الله اعظم المقامات وذلك لان الشوق يفيد
حصول الاه ولذات متوالية متعاقبة لا بقدر ما يصل يلتذ وبقدر ما يمتنع
وصوله اليه يتالم والشعور باللذة حال زوال الالم يوجب مزيد الالتذاذ
والابتهاج والسرور وذلك يدل على ان مقام الشوق الى الله اعظم
المقامات واكثرها بهجة وسعادة فثبت ان يقال المواظبة على ذكر هذه الكلمة
يفيد اعلا المقامات واسنى الدرجات الفائدة السادسة في شرح جلال هذا
الذكر واعلم ان المقصود لا يتم الا بذكر مقدمات المقدمة الاولى على قسمين
تصور وتصديق اما التصور فهو ان يحصل في النفس صورة من غير ان يحكم
النفس عليها بحكم البتة لا بحكم وجودي ولا بحكم عدمي واما التصديق فهو
ان يحصل في النفس صورة مخصوصة ثم ان النفس تحكم عليها اما بوجود شي
او عدمه اذا عرفت هذا فان التصور مقام التوحيد واما التصديق فانه مقام
الكثرة المقدمة الثانية ان التصور على قسمين تصور تمكن العقل من التصرف
فيه وتصور لا يمكنه التصرف فيه اما القسم الاول فهو تصور الماهيات المركبة
فانه لا يمكنه استحضار تصور الماهيات المركبة الا بواسطة استحضار ماهيات
ذلك المركب ولا يمكن استحضار ذلك المركب الا بعد استحضار المفرد عن جميع
جهات التركيبات فان الانسان لا يمكنه ان يعمل عملا يتوسل به الى استحضار

تلك الماهية فثبت بما ذكرنا ان التصديق يجري مجرى التكثير بالنسبة الى
التصور وتوحيد بالنسبة الى التصديق ويثبت ايضا ان تصور الماهية البحتة
البسيطة هو النهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة اذا عرفت هذا فنقول
قولنا في الحق سبحانه وتعالى يا هو هذا تصور محض خال عن التصديق ثم
ثم ان هذا التصور تصور لحقيقة منزهة عن جميع جهات التركيب والكثرة
فكان قولنا نهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة وهو اعظم المقامات الفائدة
السابعة ان تعريف الشيء اما ان يكون بنفسه او بالاجزاء الداخلة فيه
او بالاجزاء الخارجة عنه اما القسم الاول وهو تعريفه بنفسه وهو محال
لان المعرف سابق على المعرف فتعريف الشيء بنفسه يقتضي تقدم العلم به على العلم
به وذلك محال واما القسم الثاني فهو تعريفه بالامور الداخلة فيه فهذا في
حق الحق محال واما القسم الثالث فهو تعريفه بالامور الخارجة عنه فهذا
ايضا محال لان احوال الخلق لا تناسب شيء منها شيئا من احوال القديم الواجب
الواجب لذاته تعالى مخالف لحقيقته لذاته المخصوصة وهويته المعينة وما
وما كان كذلك فقد انسدت ابواب التعريفات بالنسبة الى هويته المخصوصة
وماهيته المعينة فلم يبق طريق اليه الا من جهة واحدة وهو ان توجه الانسان
حدقة عقله وروحه الى مطلع نور تلك الهوية على انه ربما اشرق ذلك
النور حال ما كانت حدقة عقل توجهه اليها فيستعيد بمطالعة ذلك
النور فقول الذاكر يا هو توجيه حدقة العقل والروح الى الحضرة المقدسة
على رجاء انه ربما حصلت له تلك السعادة المهابة وعلى جلال تلك
السلطنة فقد يصير بحيث يستولي عليه تلك المهابة وتلك السلطنة فيصير
غافلا عن كل ما سواه حتى انه ربما كان جائعا فنسي جوعه وربما كان به الم
شديد فنسي ذلك الالم في تلك الحالة وربما راى اباه او ابنه في تلك الحالة
فلا يعرفهما وكل ذلك لان استيلاء تلك المهابة عليه اذهله عن الشعور
لغيرها فكذلك العبد اذا قال هو وتجلى لروحه وعقله ذرة من نور
جلال تلك الهوية وجب ان يستولي على قلبه الدهشة وعلى روحه
الحيرة وعلى فكره الغفلة فيصير غائبا عن كل ما سوى تلك الهوية مغمورا
عن الالتفات الى شيء سواها وحينئذ لا يبقى معه في تلك الحالة الا ان يقول
بعقله هو وبلسانه هو فاذا قال العبد هو وواظب على هذا الذكر فقد امنه نسبه
تلك الحالة على رجاء انه ربما وصل الى تلك الحالة نسأل الله الكريم ان يسعدنا بها
الفائدة التاسعة من فوايد هذا الذكر العالي روي عن النبي عليه السلام انه قال من
جعل همومه هما واحدا كفاه الله هموم الدنيا والاخرة وكان المفيد يقول همومي
في الدنيا والاخرة غير متناهية والحاجات التي هي غير متناهية لا
يقدر عليها الا الموصوف بقدرة غير متناهية ورحمة غير متناهية وحكمة
غير متناهية فعلى هذا انا لا اقدر على دفع حاجاتي ولا على تحصيل مهماتي ليس القادر
على دفع تلك الحاجات وعلى تحصيل تلك المهمات الا الله سبحانه فانا اجعل همي مشغولا

بذكره

بذكره فقط ولساني مشغولا بذكره فقط فاذا فعلت ذلك فهو برحمته يكفيني مهمات
الدنيا والاخرة الفائدة ان العقل لا يمكنه الاستغراق في العلم بشيء
الا اذا اعرض عقله عن غيره فاذا وجه فكره الى شيء بقي معزولا عن غيره فكان العبد
يقول كلما استحضرت في ذهني العلم بشيء الا اذا اعرضت فاتني في ذلك الوقت العلم
بغيره فاذا كان هذا لازما فالاولى ان اجعل قلبي وفكري مشغولا بمعرفة اشرف
المعلومات واجعل لساني مشغولا بذكر اشرف المذكورات فلهذا السبب واظب على
قوله يا هو الفائدة ان الاذكار اشرف المقدمات قال عليه السلام حكاية
عن الله اذا ذكرني عبدي في نفسه ذكرته في نفسي واذا ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ
خير من ملائه واذا ثبت هذا القول فنقول افضل الاذكار ذكر الله تعالى بالثناء الخالي
عن السؤال قال عليه السلام حكاية عن الله من شغله ذكري عن مسألتي اعطيته
افضل ما اعطيت السائلين اذا عرفت هذه المقدمة فنقول العبد فقير محتاج والعبد
المحتاج اذا نادى مخدومه بخطاب يناسب الطلب والسؤال كان ذلك محمولا
على السؤال فاذا قال الفقير للغني يا كريم كان معناه اكرم واذا قال له يا نفاع كان
معناه طلب النفع واذا قال يا رحمن كان معناه ارحم فكانت هذه الاذكار جارية
مجرى السؤال وقد بينا ان الذكر انما يعظم شرفه اذا كان خاليا عن السؤال اما اذا قال
يا هو كان خاليا عن الاشعار بالسؤال والطلب فوجب ان يكون اعظم الاذكار
ولنختم هذا الفصل بذكر رايته في بعض الكتب يا هو يا من لا هو الا هو يا من
لا اله الا هو يا ازل يا ابد يا دهر يا ديهار يا ديهور يا من هو الحي الذي لا يموت
ومن لطائف هذا الفصل ان الشيخ الغزالي رحمة الله عليه كان يقول لا اله الا
الله توحيد العوام ولا اله الا هو توحيد الخواص وقد استحسنت هذا
الكلام وقررته بالقران والبرهان اما القران فانه تعالى قال ولا تدع مع الله
الها اخر لا اله الا هو ثم قال بعده كل شيء هالك الا وجهه فقوله كل شيء هالك
معناه الا هو وقوله الا وجهه معناه الا هو فذكر قوله الا هو بعد قوله لا اله الا
هو فدل ذلك على ان غاية التوحيد هي هذه الكلمة واما البرهان فهو ان من
الناس من قال تاثير الفاعل ليس في تحقيق الماهية وتكوينها بل لا تاثير له الا في
اعطا صفة الوجود لها فقلت فالوجود ايضا ماهية فوجب ان لا يكون الوجود
واقعا بتاثيره فان التزموا ذلك وقالوا الواقع بتاثير الفاعل موصوفية الماهية
بالوجود فنقول تلك الموصوفية ان لم يكن مفهوما مغايرا للماهية وللوجود
امتنع اسنادها الى الفاعل وان كان مفهوما مغايرا فذلك المفهوم المغاير
لا بد وان يكون له ماهية وحينئذ يعود الكلام فثبت ان القول بان المؤثر
لا تاثير له في الماهيات ينفي التاثير والمؤثر وينفي الصنع والصانع بالكلية وذلك
باطل فثبت ان القول ان المؤثر مؤثر في الماهيات وكل ما بالغير فانه يرتفع بارتفاع
الغير فلولا المؤثر لم تكن تلك الماهية ولا حقيقة منفردة به صارت الماهيات
ماهيات وصارت الحقائق حقائق وقبل تاثير قدرته فلا ماهية ولا وجود ولا حقيقة
ولا ثبوت وعند هذا يظهر صدق قولنا لا هو الا هو اي لا تقرر لشيء من الماهيات

ولا تحصى شي من الحقايق الا بتقريرين وتحقيقه فثبت انه لا هو الباب
السابع في تفسير المباحث عن اسما الله تعالى وفيه مسايل المسئلة
الاولى اختلف العلما في ان اسما الله توقيفيه او اصطلاحية قال
بعضهم لا يجوز اطلاق شي من الاسما والصفات على الله الا اذا كان
واردا في القران والاحاديث الصحيحة وقال آخرون كل لفظ دل على معنى
يليق بجلال الله وصفة الله فهو جايز والا فلا وقال الشيخ الغزالي الاسم
غير والصفة غير فاسمي محمد واسمك ابو بكر فهذا من باب الاسما واما
الصفات فمثل وصف هذا الانسان كونه طويلا عريضا وكذا اذا عرفت هذا
الفرق فنقول اما اطلاق الاسم على الله فلا يجوز الا عند وروده في القران
والخبر واما الصفات فانها لا تتوقف على التوقيف واحتج الاولون بان قالوا ان الله
له اسما كثيرة ثم انا نصف الله بكونه عالما ولا نصفه بكونه طبيبا وفقيها ولا نصفه
مستيقنا ولا بكونه متبينا وذلك يدل على انه لا بد من التوقيف واجيب عنه
فقيل اما الطبيب فقد ورد نقل ان ابا بكر لما مرض قيل له نحضر الطبيب فقال
الطبيب امرضني واما الفقه فهو عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه بعد
دخول الشبهة فيه وهذا القيد ممتنع الثبوت في حق الله واما اليقين فهو مشتق
من الماء في الحوض اذا اجتمع فيه فاليقين هو العلم الذي حصل بسبب تعاقب
الامارات الكثيرة وترادفها حتى يبلغ المجموع الى افادة الجزم وذلك في حق الله محال
وانما قلنا ان التبين عبارة عن الظهور بعد الخفا وذلك لان التبيين مشتق
من البينونة والابانة وهي عبارة عن التفريق بين امرين متصلين فاذا حصل في
القلب اشتباه صورة بصورة اخرى ثم انفصلت احداهما عن الاخرى فقد
حصلت البينونة فلهذا السبب سمي ذلك بيانا وتبيانا ومعلوم ان ذلك في حق الله
محال واحتج القايلون بانه لا حاجة الى التوقيف بوجوه الاول ان اسما
الله وصفاته مذكورة بالفارسية وبالتركية والهندية وان شيا منها لم يرد في القران
ولا في الاخبار مع ان المسلمين اجمعوا على جواز اطلاقها الثاني ان الله تعالى قال
ولله الاسما الحسنى فادعوه بها والاسم لا يحسن الا لدلالته على صفات المدح
ونعوت الجلال وكل اسم دل على هذه المعاني كان اسما حسنا فوجب جواز اطلاقه
في حق الله تعالى تمسكا بهذه الاية الثالث انه لا فايدة في الالفاظ الا رعاية
المعاني فاذا كانت المعاني صحيحة كان المنع من اللفظة المفيدة عبثا واما الذي قال
الشيخ الغزالي فحجته ان وضع الاسم في حق الواحد منا يفيد سو ادب ففي
حق الله تعالى اولى اما ذكر الصفات بالالفاظ المختلفة فهو جايز في حقنا من غير
منع وكذلك في حق الباري تعالى المسئلة الثانية اعلم انه قد ورد في القران
الفاظ داله على صفات لا يمكن اثباتها في حق الله ونحن نعد منها صورا احدها
الاستهزا قال تعالى الله يستهزئ بهم ثم ان الاستهزا جهل والدليل عليه ان القوم
لما قالوا لموسى عليه السلام اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين وثانيها
المكر قال تعالى ومكروا ومكر الله وثالثها الغضب قال تعالى وغضب الله عليهم ورابعها

التعجب

التعجب قال تعالى بل عجبت ويسخرون في قراءة من قرا عجبت بضم التا كان التعجب منسوبا
الى الله تعالى والتعجب عبارة عن حالة تعرض في القلب عند الجهل بسبب الشي
وخامسها التكبر قال تعالى العزيز الجبار المتكبر وهو صفة ذم وسادسها
الحيا قال تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا والحيا عبارة عن تغير يحصل
في الوجه والقلب عند فعل شي قبيح واعلم ان القانون الصحيح في هذه الالفاظ ان نقول
لكل واحد من هذه الاحوال امور توجد منها في البداية وآثار تصدر منها في النهاية
ايصال الضرر الى المغضوب عليه فاذا سمعت الغضب في حق الله فاحمله على نهايات
الاعراض لا على بدايات الاعراض وقس الباقي عليه المسئلة الثالثة رايت في بعض كتب
التذكير ان الله تعالى اربعة الاف اسم الف منها في القران والاخبار الصحيحة والف في
التوراة والف في الانجيل والف في الزبور وقد يقال الف آخر في اللوح المحفوظ ولم يصل
ذلك الالف الى عالم البشر واقول هذا غير مستبعد فانا بينا ان اقسام صفات الله بحسب
السلوب والاضافات غير متناهية ونبهنا على تقرير هذه الموضع وشرحناه شرحا
بينا بل نقول كل من كان اطلاعه على اسما الله اكثر ووقوفه على الصفات الموجبة
للمدح والتعظيم اكثر فمن طالع تشريح بدن الانسان ووقف فيه على ما يقرب من عشرة
الاف نوع من انواع الرحمة والحكمة في تخليق بدن الانسان فقد حصل في عقله
عشرة الاف نوع من اسما الله الدالة على المدح والتعظيم ثم ان من وقف على
العدد الذي ذكرناه من اقسام الرحمة والحكمة في بدن الانسان صار ذلك
منبها على العقل على ان الذي لم يعرفه من اقسام الحكمة والرحمة في تخليق هذا البدن
اكثر مما يعرفه وذلك لما عرف ان الارواح الدماغية من العصب سبعة عشر لكل واحد
منها فايدة وحكمة ثم لما عرف في كل واحد من تلك الاقسام ثم ان العقل يعلم ان كل
واحد من تلك الاقسام ينقسم في العضو بعد اتصاله به الى شظايا دقيقة وكل واحد
من تلك الشظايا ينقسم الى اقسام اخرى وكل واحد من تلك الاقسام يتصل بعضو معين
اتصالا معينا ويكون وصول ذلك القسم الى ذلك العضو في حيز معين الا انها لما كثرت
ودقت خرجت عن ضبط العقل فثبت ان تلك العشرة الاف اسم نبهت العقل على ان
اقسام حكمة الله في تخليق هذا البدن خارج عن التعديد والتحديد والاحصا
والاستقصا كما قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وكل من وقف
على نوع آخر من انواع تلك الحكمة فقد وصل الى معرفة اسم آخر من اسما الله ولما
كان لا نهاية لمراتب حكمة الله ورحمته فكذلك لا نهاية لاسمايه الحسنى
ولصفاته العلى وذكر جالينوس في كتاب منافع الاعضا انه لما وصف ذلك الكتاب
لم يكتب فيه منافع بجميع العضو قال وانما تركت كيفية صفته لشرفها فرايت
في بعض الليالي كان ملكا نزل من السما وقال يا جالينوس لم اخفيت حكمتي
عن عبادي قال فلما انتبهت صنفت في هذا المعنى كتابا مفردا وبالغت في شرحه
فثبت بما ذكرنا انه لا نهاية لاسما الله الحسنى المسئلة الرابعة انا نرى في كتب
العزايم اذكارا غير معلومة ورقى غير مفهومة وكان تلك الالفاظ غير معلومة
ورقى غير مفهومة وكان تلك الالفاظ غير معلومة به فقد تكون الكتابة غير المعلومة

واقول لاشك ان الكتابة دالة على الالفاظ ولا شك ان الالفاظ دالة على الصور الذهنية
فتلك الرقى ان لم يكن فيها دلالة على الفاظ شي اصلا لم يكن فيها فائدة وان كانت دالة
على شي فلا لتها اما ان كانت دالة على الشي فلا بد لها اما ان يكون على صفات الله
ونعوت كبريائه واما ان يكون دالة على شي اخر اما الثاني فانه لا ينفع لان ذكر غير
الله لا يفيد الا الترغيب ولا الترهيب فبقي ان يقال انها دالة على ذكر الله بصفات المدح
والثناء فنقول ولما كانت اقسام ذكر الله مضبوطة ولا يمكن الزيادة عليها كان لبعض
احوال تلك الكمالات ان يكون شيا من جنس هذه الاذكار المعلومة ادخل في
الادعية واما الاختلاف الحاصل بسبب اختلاف اللغات فقليل الاثر فوجب
ان يكون هذه الاذكار المعلومة ادخل في التاثير من قراءة تلك المجهولات
لكن لقائل ان يقول ان نفوس اكثر الخلق ناقصة قاصرة فاذا قروا هذه
الاذكار المعلومة وفهموا ظواهرها وليست لهم نفوس قوية مشرقة الهيبة لم
ياثرهم عن الالهيات ولم ولم يتجرد نفوسهم عن هذه الجسمانيات فلا يحصل لقوتهم
قوة وقدرة على التاثير اما اذا قروا تلك الالفاظ المجهولة ولم يفهموا معانيها
منها شيا وحصلت عندهم اوهام انها كلمات عالية استولى الفزع والخوف والرعب
على نفوسهم فحصل لهم بهذا السبب نوع من التجرد عن عالم الجسم وتوجه
الى عالم القدس وحصل بهذا السبب لنفسهم مزيد قوة وقدرة على التاثير
فهذا ما عندي في قراءة هذه الرقى المجهول **المسئلة الخامسة** ان بين الخلق
وبين اسما الله مناسبات عجيبة والعاقل لا بد وان يعتبر تلك المناسبات
حتى ينتفع بالذكر والكلام في شرح هذا الباب مبنى على مقدمة عقلية وهي
انه ثبت عندنا ان النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالماهية والجوهر
فبعضها الهية مشرقة حرة كريمة وبعضها منقلبة ظلمانية مذلة خسيسة
وبعضها رحيمة كريمة وبعضها رحيمة عظيمة الرحمة وبعضها قاسية
قاهرة وبعضها قليلة الحب لهذه الجسمانيات قليلة الميل اليها وبعضها محبة
للرياسة والاستعلاء ومن اعتبر احوال الخلق علم ان الامر كما ذكرناه ثم انا نرى
هذه الاحوال لازمة لجواهر النفوس فان كل من تامل في احوال نفسه علم ان له منهجا
معينا وطريقا معينا في الارادة والكراهة والرغبة والرهبة فان الرياضة
والمجاهدة لا تقلب النفوس عن احوالها الاصلية ومناهجها الطبيعية وانما تاثير
الرياضة في ان تضعف تلك الاخلاق ولا يستولى على الانسان فاما ان ينقلب
من صفة الى صفة اخرى فذلك محال اليه الاشارة بقوله عليه السلام الناس
معادن كمعادن الذهب والفضة وبقوله الارواح جنود مجندة اذا
عرفت هذا فنقول الجنسية علة الضم وكل اسم من اسماء الله دل على معنى معين
وكل نفس كان الغالب عليها ذلك المعنى كانت تلك النفس شديدة المناسبة
لذلك الاسم فاذا واظب على ذكر ذلك الاسم انتفع به سريعا وسمعت ان
الشيخ ابا النجيب البغدادي كان يامر المريد باربعين مرة او مرتين بقدر ما يراه
مصلحة ثم كان يقرا عليه الاسماء التسعة والتسعين وكان ينظر الى وجهه

فان

فان راه عديم التاثر عند قراءتها عليه قال له اخرج الى السوق واشتغل
بمهمات الدنيا فانك ما خلقت لهذا الطريق وان راه متاثرا عند سماع الاسم
خاص حين يرى التاثر امره بالمواظبة على ذلك الذكر واقول هذا هو المعقول
لانه لما كانت النفوس مختلفة كان كل واحد منها مناسبا لحالة خاصة فاذا اشتغلت
تلك النفوس بتلك الحالة التي تناسبها كان خروجها من القوة الى الفعل سهلا
ولكن هاهنا اخر كلامنا في البحث عن مطلق الاسماء والله اعلم **الباب
الثاني في مباحث المتعلقة بقولنا الله** وفيه مسايل **المسئلة الاولى**
المختار عندنا ان هذا اللفظ اسم علم الله تعالى وانه ليس بمشتق البتة وهو
قول الخليل وسيبويه وقول اكثر الاصوليين والفقها ويدل عليه وجوه
الحجة الاولى انه لو كان لفظا مشتقا لكان معناه معنى كليا لا يمنع نفس
مفهومه من وقوع الشركة فيه بين كثيرين ولو كان كذلك لما كان قولنا
لا اله الا الله توحيدا حقا مانعا من وقوع الشركة فيه بين كثيرين فثبت ان هذا
اللفظ لو كان مشتقا لم يمنع وقوع الشركة فيه بين كثيرين لان بتقدير ان يكون
الله لفظا مشتقا كان قولنا الله غير مانع من ان تدخل عليه اشخاص كثيرة
وحينئذ لا يكون قولنا لا اله الا الله موجبا للتوحيد المحض وحيث اجمع العقلاء على
ان قولنا لا اله الا الله توجب التوحيد المحض علمنا ان قولنا الله اسم علم
موضوع لتلك الذات المعينة وانها ليست من الالفاظ المشتقة الحجة الثانية
ان من اراد ان يذكر ذاتا معينة ثم يذكره بالصفات فانه يذكر اسمه اولا ثم يذكر عقيب
الاسم الصفات المقدسة مثل ان يقول زيد الفقيه النحوي البلخي اذا عرفت
هذا فنقول ان كل من اراد ان يذكر الله بالصفات فانه يذكر اولا لفظة الله ثم
يذكر عقيبها صفات المدائح مثل ان يقول الله العالم القادر الحكيم ولا يعكسون هذا
هذا فلا يقولون العالم القادر الله وذلك يدل على ان قولنا الله اسم علم فان قيل
انه تعالى قال في اول سورة ابراهيم العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات وما في
الارض قلنا هاهنا قراءتان منهم من قرا الله بالرفع وحينئذ يزول السؤال لانه
لما جعل مبتدا انقد خرج عن جعله صفة لما قبله ومنهم من قرا بالجر فهو نظير
لمن يقول هذه الدار ملك للفاضل العالم زيد وليس المراد انه جعل قوله زيد صفة
للعالم الفاضل زيد فيكون نعتا بل المعنى انه لما قال هذه الدار ملك العالم
الفاضل بقي الاشياء في انه من ذلك الفاضل العالم فقال عقيبه زيد فيكون هذا
مزيلا لذلك الاشتباه ولم يلزم هاهنا ان يقال اسم العالم صار صفة فكذا
في الاية الحجة الثالثة قوله تعالى هل تعلم له سميا وليس المراد
من الاسم في هذه الاية الصفة والا لكذب قوله تعالى هل تعلم له سميا
فوجب ان يكون المراد اسم علم وكل من اثبت لله اسم علم قال ليس ذلك
الا قولنا الله واحتج القائلون بانه ليس باسم علم بوجوه الحجة الاولى
قوله تعالى وهو الله في السموات وقوله هو الله الذي لا اله الا هو
فان قوله الله لا بد وان يكون صفة ولا يجوز ان يكون اسما علما بدليل انه لا

يجوز ان يكون اسما علما بدليل انه لا يجوز ان يقال هو زيد في البلد وهو لله
ويجوز ان يقال هو العالم الزاهد في البلد وبهذا الطريق يعترض على قول
النحويين ان الضمير لا يقع موصوفا ولا صفة واذا ثبت كونه صفة امتنع ان
يكون اسما علما الحجة الثانية ان اسم العلم قائم مقام الاشارة فلما
كانت الاشارة ممتنعة في حق الله كان اسم العلم ممتنعا الحجة الثالثة ان اسم العلم
انما يصار اليه ليتميز شخص عن شخص اخر يشبهه في الحقيقة والماهية واذا كان هذا
في حق الله ممتنعا كان القول باثبات الاسم محالا في حقه ثم الجواب عن الاول لم لا
يجوز ان يكون ذلك جاريا مجرى ان يقال هو زيد الذي لا نظير له في العلم والزهد
والجواب عن الثاني ان الاسم هو العلم الذي وضع لتعيين الذات المعينة ولا
حاجة فيه الى كون ذلك المسمى مشارا اليه بالحس ام لا وهذا هو الجواب
عن الحجة الثالثة المسئلة الثانية الذين قالوا انه اسم مشتق ذكروا فيه
وجوها الاول ان الاله هو المعبود سواء عبد بحق او باطل ثم غلب في
عرف الشرع على المعبود بالحق وعلى هذا التفسير لا يكون الها في الازل
واعلم انه تعالى هو المستحق للعبادة وذلك لانه تعالى هو المنعم بجميع
النعم اصولها وفروعها وذلك لان الموجود اما واجب واما ممكن والواجب
واحد وهو الله سبحانه وما سواه ممكن والممكن لا يوجد الا بالمرجح وكل
الممكنات انما وجدت بايجاده وتكوينه اما ابتداء واما بواسطة فجميع ما حصل
للعبد من اقسام النعم لم يحصل الا من الله فثبت ان غاية الانعام صادرة
من الله والعبادة غاية التعظيم واذا ثبت هذا فنقول ان غاية التعظيم
لا يليق الا بمن صدرت عنه غاية الانعام فثبت ان المستحق للعبودية
ليس الا الله تعالى الفرع الثاني ان من الناس من يعبد الله لطلب الثواب
وهو جهل وسخف ويدل عليه وجوه الاول ان من عبد الله ليتوصل بعبادته
الى شيء اخر كان المعبود في الحقيقة ذلك الشيء فمن عبد الله لطلب الثواب
كان معبوده في الحقيقة هو الثواب والله وسيلة الى الوصول الى ذلك
المعبود وهذا جهل عظيم الثاني انه لو قال اصلي لطلب الثواب والخوف
من العقاب لم تصح صلاته الثالث ان من عمل عملا لغرض اخر كان بحيث لو وجد
ذلك الغرض اخر كان بحيث لو وجد ذلك الغرض بطريق اخر لترك الواسطة
فمن عبد الله للاجر والثواب كان بحيث لو وجد الاجر والثواب بطريق اخر لم
يعبد الله ومن كان كذلك لم يكن محبا لله ولم يكن راغبا في عبادة الله وكل
ذلك جهل ومن الناس من يعبد الله لغرض اعلا من الاول وهو ان يتشرف بخدمة
الله لانه اذا شرع في الصلاة حصلت النية في القلب وتلك النية عبارة عن العلم
بعزة الربوبية وذلة العبودية وحصل الذكر في اللسان وحصلت الخدمة في الجوارح
والاعضاء فيتشرف كل جزء من اجزاء العبد بخدمة الله فمقصود العبد حصول هذا
الشرف الثالث من الناس من طعن في قول من يقول الاله هو المعبود من وجوه
الاول ان الاوثان عبدت مع انها ليست الهة الثاني انه تعالى اله الجمادات

والبهايم

٥٢

والبهايم مع ان صدور العبادة منها محال الثالث انه تعالى اله المجانين والاطفال
مع انه لا تصدر العبادة عنهم الرابع ان المعبود ليس له بكونه معبودا
صفة لانه لا معنى لكونه معبودا الا انه يكون مذكورا بذكر ذلك الانسان
ومعلوما بعلمه ومرادا خدمته بارادته وعلى هذا التقدير فلا يكون الالهية
صفة الله تعالى الخامس يلزم ان يقال انه تعالى ما كان الها في الازل الفرع الرابع
من الناس من قال الاله ليس عبارة عن المعبود بل الاله هو الذي يستحق ان
يكون معبودا وهذا القول ايضا يرد عليه ان لا يكون الها للجمادات والبهايم
والاطفال والمجانين وان لا يكون الها في الازل ومنهم من قال انه القادر على افعال
لو فعلها لاستحق العبادة ممن يصح صدور العبادة عنه واعلم انا ان فسرنا الاله
بالتفسيرين الاولين لم يكن الها في الازل ولو فسرناه بالتفسير الثالث
كان الها في الازل التفسير الثاني الاله مشتق من الهت الى فلان اي سكنت
اليه فالعقول لا تسكن الا الى ذكره والارواح لا تفرح الا بمعرفته وبيانه من وجوه
الاول ان الكمال محبوب لذاته وما سوى الحق فهو ناقص لذاته لان الممكن من
حيث هو معدوم والعدم اصل النقصان والناقص بذاته لا يحمل الا بكمال
الكامل بذاته فاذا كان الكامل محبوبا لذاته وثبت ان الحق كامل لذاته وجب
كونه محبوبا لذاته الثاني ان كل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يقف
عند نفسه بل ما لم يتعلق بالواجب لذاته لم يوجد واذا كان الامر كذلك في
الوجود الخارجي وجب ان يكون كذلك في الوجود العقلي فالعقول مترقية الى عزه
رحمته والخواطر متمسكة بذيل فضله وكرمه وهذان الوجهان عليهما التعويل
في تفسير قوله الا بذكر الله تطمئن القلوب التفسير الثالث مشتق من
الوله وهو ذهاب العقل واعلم ان الخلق قسمان واصلون الى ساحل بحر المعرفة
ومحرومون قد بقوا في ظلمات الحيرة وتيه الجهالة فكانهم فقدوا عقولهم
وارواحهم واما الواجدون فقد وصلوا الى عرصة النور وفسحة الكبريا
والجلال فتاهوا في ميادين الصمدية وبادوا في عرصة الفردانية فثبت ان
الخلق كلهم والهون في معرفته فلاجرم كان الاله الحق هو هو وعبارة اخرى
وهو ان الارواح البشرية تسابقت في ميادين التوحيد والتمجيد فبعضها تخلفت
وبعضها سبقت فالتي تخلفت بقيت من ظلمات الغبار والتي سبقت وصلت الى
عالم الانوار فالاولون بادوا في اودية الظلمات والاخرون طاشوا في انوار
عالم الكرامات التفسير الرابع لاه ارتفع والحق سبحانه هو المرتفع عن مشابهة
الممكنات والمناسبة للمحدثات لان الواجب لذاته ليس الا هو والكامل
لذاته ليس الا هو والاحد الحق في هويته ليس الا هو والموجد لكل ما سواه ليس
الا هو وايضا فهو تعالى مرتفع عن ان يقال ان ارتفاعه ليس بسبب المكان لان كل
ارتفاع حصل بسبب المكان فهو للمكان بالذات وللمتمكن بالعرض لاجل حصوله في ذلك
المكان وما بالذات اشرف مما بالغير فلو كان هذا الارتفاع بسبب المكان لكان
ذلك المكان اعلى واشرف من ذات الرحمن ولما كان ذلك باطلا علمنا انه سبحانه اعلى

من ان يكون علوه بسبب المكان واشرف من ان يناسب الى شيء مما حصل في عالم الامكان
التفسير الخامس من اله في الشيء اذا تحير فيه ولم يهتد اليه فالعبد اذا تفكر فيه
تحير لان كل ما يحيله الانسان ويتصوره فهو بخلافه فان انكر العقل وجوده
كذبته نفسه لان كل ما سواه محتاج وحصول المحتاج بدون المحتاج اليه
محال وان اشار الى شيء يضبطه الحس والخيال وقال انه هو كذبه نفسه
ايضا لان كل ما ضبطه الحس والخيال فامارات الحدوث ظاهرة فيه
فلم يبق في العقل الا ان يقر بها بالوجود والكمال مع الاعتراف بالعجز عن الادراك
فهاهنا العجز عن درك الادراك ادراك ولا شك ان هذا موقف عجيب يتحير
العقول فيه ويضطرب الالباب في حواشيه التفسير السادس من لاه يلوه
اذا احتجب ومعنى كونه محتجبا من وجوه الاول انه بكنه صمديته محتجب عن العقول
الثاني انا لو قدرنا ان الشمس كانت واقفة في وسط الفلك غير متحركة كانت
الانوار باقية على الجدران غير زايلة عنها فحينئذ كان يخطر بالبال
ان هذه الانوار الواقعة على هذه الجدران ذاتية لها الا انا لما شاهدنا
ان الشمس تغيب وعند غيبتها تزول هذه الانوار عن هذه الجدران ان نهتد الطرق
علمنا ان هذه الانوار فايضة عن قرص الشمس فكذا هاهنا الوجود الحاصل
الى جميع عالم المخلوقات كالنور الواصل من جانب قدرة الله فلو قدرنا انه
كان يصح على الله تعالى الطلوع والغروب والغيبة والحضور لكان عند غروبه
يزول ضوء الوجود عن الممكنات فحينئذ كان يظهر ان نور الوجود منه
لكنه لما كان الغروب والطلوع عليه محالا لا جرم خطر ببال البعض انا قصين
ان هذه الاشياء موجودة بذواتها ولذواتها فثبت انه لا يتنسب لاحتجاب
نوره واذا كان كذلك ظهر ان حقيقته الكمال نوره فلهذا قال بعض المحققين
سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره واذا كان
كذلك ظهر ان حقيقة الصمدية محتجبة عن العقول ولا يجوز ان يقال محجوبة
لان المحجوب مقهور والمقهور يليق بالعبد اما الحق فقاهر وصفة الاحتجاب
القهر والحق محتجب والخلق محجوبون التفسير السابع اشتقاقه من اله
الفصيل اذا ولع بامه والمعنى ان العباد يولهون ويولعون بالتضرع اليه في كل
الاحوال ويدل عليه امور الاول ان الانسان اذا وقع في بلاء عظيم وافة قوية
فهناك ينسى كل الاشياء فيقول بقلبه ولسانه يا رب يا رب فاذا تخلص عن
ذلك البلاء عاد الى منازل الالاء وانما اخذ يصف ذلك الخلاص الى الاسباب
الضعيفة والاحوال الخسيسة وهذا فعل متناقض لانه ان كان المخلص عن
الافات والموصل الى الخيرات غير الله وجب الرجوع في وقت نزول البلاء الى غيره
وان كان مصلح المهمات هو الله في وقت البلاء وجب ان يكون الحال كذلك
في ساير الاوقات واما الفزع اليه عند الضرورات والاعراض عنه عند الراحات
فلا يليق بارباب الهدايات والثاني ان الخير والراحة مطلوب والثالث
ان المحسن في الظاهر اما الله او غيره فان كان غيره فذلك الغير لا يحصل الا

اذا خلق الله تعالى في قلبه داعية الاحسان فالحق سبحانه هو المحسن في الحقيقة
والمحسن مرجوع اليه في كل الاوقات والخلق مشغوفون بالرجوع اليه شكى
بعض المريدين من كثرة الوسواس فقال الاستاذ كنت حدادا عشر سنين
وقصارا عشرة اخرى وبوابا عشرة ثالثة فقالوا ما رايناك فعلت ذلك فقال
فعلت لكنكم ما رايتم اما علمتم ان القلب كالحديد فكنت كالحداد اليه بنار الخوف
عشر سنين ثم شرعت في غسله عن الاوصاف والامال عشر سنين ثم بعد هذه
الاحوال جلست على باب حجرة القلب عشرة اخرى سالا سيف لا اله الا الله
فلم اترك حتى يخرج عنه حب الله ولم اترك حتى يدخل فيه حب غير الله فلما خلت
عرصة القلب عن غير الله وقويت فيه الله سقطت من جانب عالم الجلال قطرة
من النور فغرق القلب في تلك القطرة وفني عن الكل ولم يبق فيه الا محض سر
الله الا الله التفسير الثامن ان اشتقاق لفظ الاله من اله الرجل يا له
اذا فزع من امر نزل به فالهه اي اجاره والمجير لكل الخلايق من كل المضار هو الله
سبحانه لقوله تعالى وهو يجير ولا يجار عليه ولانه هو المنعم لقوله تعالى وما بكم
من نعمة فمن الله ولانه تعالى وهو يطعم ولا يطعم ولانه هو الموجد لقوله تعالى قل
كل من عند الله فهو سبحانه قهار للعدم بالوجود والتحصيل جبار لما بالقوة بالفعل
والتكميل وكان في الحقيقة هو الله ولا شيء سواه وهاهنا لطايف وفوايد
الفايدة الاولى عادة المديون انه متى راى صاحب الدين يفر من البعد فانه
يفر منه والله الكريم يقول عبادي انتم غرماي بكثرة ذنوبكم ولكن لا
تفروا مني بل اقول ففروا الى الله فاني انا الذي اقضي ذنوبكم واغفر
ذنوبكم وايضا الملوك يغلقون ابوابهم على الفقراء دون الاغنياء وانا
افعل ضد ذلك الفايدة الثانية قال عليه السلام ان لله مائة رحمة انزل
منها رحمة واحدة بين الجن والانس والطير والبهايم والهوام فبها
يتعاطفون ويتراحمون واخر تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم
القيامة واقول انه صلوات الله عليه انما ذكر هذا الكلام على سبيل التفهيم
والا فحيث الرحمة غير متناهية فكيف يعقل تحديدها بحد معين والفايدة
الثالثة قال عليه السلام ان الله تعالى يقول يوم القيامة للمومنين هل احببتم
لقاي فيقولون نعم يا رب فيقول الله لم فيقولون رجونا عفوك وفضلك
فيقول الله فقد اوجبت لكم مغفرتي الفايدة الرابعة قال عبد الله بن عمر قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله ينشر على بعض عباده يوم القيامة تسعة
وتسعين سجلا كل واحد منها مد البصر فيقول له اتنكر من هذا شيا هل ظلمك
الكرام الكاتبون فيقول لا يا رب فيقول الله عز وجل الك عندي عذر فهل
لك عذر عن عمل هذه الذنوب فيقول لا يا رب فيضع ذلك العبد قلبه على الماء
فيقول الله عز وجل ان لك عندي حسنة وانه لا ظلم اليوم ثم يخرج بطاقة
فيها اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله فيقول العبد يا رب كيف
تقع هذه البطاقة في مقابلة هذه السجلات فتوضع البطاقة في كفة والسجلات في

كفة اخرى فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا يثقل مع ذكر الله شي الفائدة
الخامسة وقف صبي في بعض الغزوات ينادى عليه فيمن يزيد في يوم صايف
شديد الحر فبصرت به امراة فعدت الى الصبي واخذته والصقته واخذته
والصقته الى بطنها ثم القت ظهرها على البطحا واجلسته على بطنها تقيه الحر وقالت
ابني ابني فبكى الناس وتركوا ما هم فيه فاقبل رسول الله عليه السلام حتى وقف عليهم
فاخبروه الخبر فقال اعجبتم من رحمة هذه بابنها قالوا نعم قال ان الله ارحم بكم جميعا من
هذه المراة بابنها فتفرق المسلمون على اعظم انواع الفرح والبشارة المسئلة
الثالثة في كيفية اشتقاق هذه اللفظة بحسب اللغة قال بعضهم هذه اللفظة
ليست عربية بل عبرية او سريانية فانهم يقولون الاها ورحمانا ومرحانا فلما عرب
جعل الله الرحمن الرحيم وهذا بعيد ولا يلزم من المشابهة الحاصلة بين
اللغتين الطعن في كون هذه اللفظة عربية اصلية والدليل عليه قوله تعالى
ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال هل تعلم له سميا
واطبقوا على ان المراد منه لفظة الله واما الاكثرون فقد سلموا كونها لفظة عربية
اما القائلون بان هذا اللفظ اسم علم لله تعالى فقد تخلصوا من هذه المباحث
واما المنكرون لذلك فلهم قولان قال الكوفيون اصل هذه اللفظة الاه
فادخلت الالف واللام عليها للتعظيم فصار الالاه فحذفت الهمزة استثقالا
لكثرة جريانها على الالسنة الاه فادخلت الالف فاجتمع لامان فادغمت الاولى
فقالوا الله وقال البصريون لاه تخفف فالحقوا بها الالف واللام فقيل الله وانشدوا
كحلفة من ابي رباح يسمعها لاه الكبار فاخرجت على الاصل
المسئلة الرابعة قال الخليل اطبق جميع الخلق على ان قولنا الله مخصوص بالله سبحانه
وكذلك قولنا الاله مخصوص به سبحانه واما الذين كانوا يطلقون اسم
الاله على غير الله فانما كانوا يذكرونه بالاضافة كما يقال اله كذا او ينكر
فيقال اله كما قال تعالى خبرا عن قوم موسى اجعل لنا الها كما لهم الهة قال انكم قوم
تجهلون المسئلة الخامسة اعلم ان هذا الاسم مختص بخواص لا توجد في
ساير اسماء الله تعالى ونحن نشير اليها فالخاصة الاولى انك اذا حذفت
الالف من قولك الله بقي الباقي على صورته لله وهو مختص به سبحانه كما في قوله
ولله جنود السموات والارض ولله خزاين فان حذفت من هذه البقية اللام
الاولى بقيت البقية على صورة له كما في قوله تعالى له مقاليد السموات والارض
وقوله تعالى له الملك وله الحمد فان حذفت اللام الباقية كانت البقية هو
قولنا هو وهو ايضا يدل عليه سبحانه كما في قوله تعالى قل هو الله احد وقوله هو
الحي لا اله الا هو والواو زايدة بدليل سقوطها في التثنية والجمع فانك تقول
هما هم فلا تبقى الواو فيهما فهذه الخاصية موجودة في لفظ الله غير موجودة في
ساير الاسماء وكما حصلت هذه الخاصية بحسب اللفظ فقد حصلت ايضا بحسب
المعنى فانك اذا دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة وما وصفته
بالقهر واذا دعوته بالعلم فقد وصفته بالعلم وما وصفته بالقدرة واما اذا قلت يا الله

فاتت امه تضربه اسها

فقد وصفته بجميع الصفات لان الاله لا يكون الها الا اذا كان موصوفا
بجميع هذه الصفات فثبت ان قولنا الله قد حصلت له هذه الخاصية التي لم تحصل لساير
الاسما الخاصية الثانية ان كلمة الشهادة وهي الكلمة التي بسببها ينتقل الكافر
من الكفر الى الاسلام لم يحصل فيها الا هذا الاسم فلو ان الكافر قال اشهد ان لا اله
الا الرحيم والا الملك والا القدوس لم يخرج من الكفر ولم يدخل في الاسلام اما
اذا قال اشهد ان لا اله الا الله فانه يخرج من الكفر ويدخل في الاسلام وذلك يدل
على اختصاص هذا الاسم بهذه الخاصية الشريفة

الباب التاسع في البحث المتعلق بقولنا الرحمن الرحيم

اعلم ان الاشيا على اربعة اقسام
الذي يكون نافعا وضروريا معا والذي يكون نافعا ولا يكون ضروريا والذي
يكون ضروريا ولا يكون نافعا والذي يكون لا نافعا ولا يكون ضروريا
اما القسم الاول وهو الذي يكون كذلك في الاخرة فهو
معرفة الله تعالى فانها ان زالت عن القلب لحظة مات القلب واستوجب
عذاب الابد واما القسم الثاني وهو الذي يكون نافعا ولا يكون
ضروريا فهو كالمال في الدنيا وكساير العلوم والمعارف في
الاخرة واما القسم الثالث وهو الذي يكون ضروريا ولا
يكون نافعا فكالمضار التي منها في الدنيا كالامراض والموت
والفقر والهرم ولا نظير لهذا القسم في الاخرة فان منافع
الاخرة لا يلزمها شي من المضار واما القسم الرابع وهو الذي
لا يكون نافعا ولا ضروريا فهو كالفقر في الدنيا والعذاب في
الاخرة اذا عرفت هذا فنقول قد ذكرنا ان النفس في الدنيا نافع و
ضروري فلو انقطع عن الانسان لحظة مات في الحال وكذلك معرفة
الله تعالى امر لا بد منها في الاخرة فلو زالت عن القلب لحظة لمات القلب لا
محالة لكن الموت الاول اسهل من الثاني لانه لا يتالم في الموت الاول الا
ساعة واحدة واما الموت الثاني فانه يبقى المه ابد الاباد وكما ان النفس
له اثران احدهما ادخال النسيم الطيب على القلب وابقا اعتداله وسلامته
والثاني اخراج الهوا الفاسد الحار المحترق عن القلب كذلك الفكر له اثر
ان احدهما ايصال نسيم الحجة والبرهان الى القلب وابقا اعتدال الايمان
والمعرفة عليه والثاني اخراج الهوا الفاسد المتولد من الشبهات
عن القلب وما ذاك الا بان تعرف ان هذه المحسوسات متناهية في مقاديرها
منتهية بالاخرة الى الفنا بعد وجودها فمن وقف على هذه الاحوال بقي امنا
من الافات واصلا الى الخيرات والمسرات وكما هذا الامر تنكشف لعقلك ان كل
ما وجدته ووصلت اليه فهو قطرة من بحار رحمة الله وذرة من انوار احسان الله
فعند هذا ينفتح على قلبك معرفة كون الله سبحانه رحمانا رحيما فاذا اردت ان
تعرف هذا المعنى على التفصيل فاعلم انك جوهر مركب من نفس وبدن وروح وجسد
اما نفسك فلا شك انها كانت جاهلة في مبدا الفطرة كما قال تعالى والله اخرجكم

من بطون امهاتكم لا تعلمون شيا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون ثم تامل في مراتب القوى الحساسة والمحركة والمدركة العاقلة فتامل في مراتب المعقولات ووجهاتها واعلم انه لا نهاية لها البته ولان العاقل اخذ في اكتساب العلم بالمعقولات وسرى فيها سريان البرق الخاطف والرعد العاصف وبقي في ذلك السير ابد الابدين ودهر الداهرين لكان الحاصل له من المعارف والعلوم قدرا متناهيا ولكانت المعلومات التي ما عرفها ولم يصل اليها غير متناهية والمتناهي في جنب اللامتناهي قليل في كثير فعند هذا يظهر له ان الذي قال الله تعالى في قوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا حق وصدق واما بدنك فاعلم انه جوهر مركب من الاخلاط الاربعة فتامل كيفية تركيبها وتشريحها وتعرف ما في كل واحد من الاعضاء والاجزاء من المنافع العالية والاثار الشريفة وحينئذ تظهر لك صدق قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وحينئذ يتجلى لك اثر من اثار كمال رحمته في خلقك وهدايتك فتفهم شيا قليلا من معنى قوله الرحمن الرحيم فان قيل فهل لغير الله رحمة ام لا قلنا الحق ان الرحمة ليست الا لله ثم بتقدير ان يكون لغير الله رحمة الا ان رحمة الله اكمل من رحمة غيرها فها هنا مقامان المقام الاول في بيان انه لا رحمة الا لله فنقول الذي يدل عليه وجوه الاول ان الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فكل احد غير الله فهو انما يعطي لياخذ عوضا الا ان الاعراض اقسام منها جسمانية مثل من اعطى دينارا لياخذ كرباسا ومنها روحانية وهي اقسام فاحدها انه يعطي المال لطلب الخدمة وثانيها يعطي المال لطلب الاغاثة وثالثها يعطي المال لطلب الثناء الجميل ورابعها يطلب المال لطلب الثواب الجزيل وخامسها يعطي لدفع الرقة الجنسية عن القلب وسادسها يعطي لازالة حب المال عن قلبه وكل هذه الاقسام اعواض روحانية وبالجملة فكل من اعطى فانما يعطي ليفوز بواسطة ذلك الاعطاء بنوع من انواع الكمال فيكون ذلك في الحقيقة معاوضة ولا يكون ذلك هبة ولا عطية اما الحق سبحانه وتعالى فانه كامل لذاته فيستحيل ان يعطي ليستفيد به كمالا فكان الجواد المطلق والراحم المطلق هو الله سبحانه الحجة الثانية ان كل من سوى الله هو ممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الوجود لذاته وكل رحمة تصدر من غير الله فهي انما دخلت في الوجود بايجاد الله فيكون الراحم في الحقيقة هو الله تعالى والحجة الثالثة ان الانسان يمكنه الفعل والترك فيمتنع رجحان الفعل على الترك الا عند حصول داعية جازمة في القلب فعند عدم حصول تلك الداعية تمتنع صدور الرحمة منه وعند حصولها يجب صدور الرحمة منه فيكون الراحم في الحقيقة هو الذي خلق تلك الداعية في ذلك القلب وما ذلك الا الله سبحانه فيكون الراحم في الحقيقة هو الله الحجة الرابعة هب انه فلان يعطي الحنطة ولكن ما لم يحصل المعدة الهاضمة للطعام لم يحصل الانتفاع بتلك الحنطة وهب انه

وهب البستان فما لم يحصل القوة الباصرة في العين لم يحصل الانتفاع بتلك الحنطة وهب بذلك البستان بل الحق ان خالق تلك الحنطة وذلك البستان هو الله والممكن من الانتفاع بهما هو خالق الانتفاع الله والحافظ له عن انواع الافات والمخافات حتى يحصل الانتفاع بذلك الاشيا هو الله فوجب ان يقال المنعم والراحم في الحقيقة هو الله المقام الثاني في بيان ان بتقدير ان يحصل الرحمة من غير الله الا ان رحمة الله اكمل واعظم وبيانه من وجوه الاول ان الانعام يوجب علو المنعم ودناءة حال المنعم عليه بالنسبة الى المنعم فاذا حصل التواضع بالنسبة الى حضرة الله بذلك خير من حصول هذه الحالة بالنسبة الى بعض الخلق الثاني ان الله اذا انعم عليك بنعمة طلب عندها منك عملا تتوسل به الى استحقاق نعم الاخرة فكانه تعالى يامرك بان تكتسب لنفسك سعادة الابد واما غير الله فاذا انعم عليك بلقمة امرك بالاشتغال بخدمته والانصراف الى تحصيل مقصوده ولا شك ان الحالة الاولى افضل الثالث ان المنعم عليه يصير كالعبد للمنعم وعبودية الله اولى من عبودية غير الله الرابع ان السلطان اذا انعم عليك فهو غير عالم بتفاصيل احوالك فقد ينعم عليك حال ما تكون غنيا عن انعامه وربما يقطع عنك انعامه حال ما تكون محتاجا الى انعامه وايضا فهو غير قادر على الانعام عليك في كل الاوقات وجميع المرادات اما الحق سبحانه فانه عالم بجميع المعلومات قادر على الممكنات فاذا ظهرت لك حاجة عرفها وان طلبت منه شيا قدر على تحصيله وكان ذلك افضل الخامس الانعام يوجب المنة وقبول المنة من الحق افضل من قبولها من الخلق فثبت بما ذكرنا ان الرحمن الرحيم هو الله بتقدير ان يحصل رحمة اخرى فرحمة الله اكمل وافضل واعلى واجل

الباب العاشر في بعض النكت المستخرجة من قولنا بسم الله الرحمن الرحيم

النكتة الاولى

مرض موسى عليه السلام واشتد وجع بطنه فشكا الى الله فدله على عشب في المفازة فاكله فعوفي باذن الله ثم عاوده ذلك المرض في وقت اخر فاكل ذلك العشب فازداد مرضه فقال يا رب اكلته اولا فانتفعت به واكلته ثانيا فضرني فقال لانك في المرة الاولى ذهبت مني الى الكلا فحصل فيه الشفاء وفي المرة الثانية ذهبت منك الى الكلا فازداد المرض اما علمت ان الدنيا كلها سم قاتل وترياقها اسم الله الثانية باتت رابعة ليلة في التهجد والصلاة فلما انفجر الصبح نامت فدخل السارق دارها واخذ ثيابها وقصد الباب فلم يهتد الى الباب فوضعها فوجد الباب وفعل ذلك ثلاث مرات فنودي من زاوية البيت ضع القماش واخرج فان نام الحبيب فالسلطان يقظان الثالثة كان لبعض العارفين يرعى غنما وحضر في قطيع غنمه الذياب وهي لا تضر اغنامه فمر عليه رجل وناداه متى اصطلح الغنم والذيب قال الراعي من حين اصطلح الراعي مع الله الرابعة قوله بسم الله معناه ابدا بسم الله فاسقط قوله ابدا تخفيفا فاذا قلت بسم الله فكانك والمقصود منه التنبيه على ان العبد

من اول ما يشرع في العمل كان مدار امره على التسهيل والتخفيف والمسامحة فكانه تعالى في اول الكلمة ذكرها ثم لك جعله دليلا على الصفح والاحسان الخامسة روي ان فرعون قبل ان يدعي الالهية بني قصرا وامر ان يكتب بسم الله على بابه الخارج فلما ادعى الالهية وارسل اليه موسى ودعاه فلم ير به اثر الرشد قال الهي كم ادعوه ولا ارى به خيرا فقال تعالى يا موسى لعلك تريد اهلاكه قال الهي كم ادعوه ولا ارى به خيرا فقال تعالى يا موسى تريد اهلاكه انت تنظر الى كفره وانا انظر الى ما كتبه على بابه والنكتة ان من كتب هذه الكلمة على بابه الخارج صار امنا من الهلاك وان كان كافرا فالذي كتبه على سويداء قلبه من اول عمره الى اخره كيف يكون حاله السادسة سمى نفسه رحمانا ورحيما فكيف لا يرحم روي ان سائلا وقف على باب رفيع فسال شيئا فاعطي قليلا فجاء في اليوم الثاني بفاس واخذ يخرب الباب فقيل له لم تفعل فقال اما ان تجعل الباب لائقا بالعطية او العطية لائقة بالباب الهنا ان بحار الرحمة من عبادك بالنسبة الى رحمتك اقل من الذرة بالنسبة الى العرش فلما القيت في اول كتابك على عبادك صفة رحمتك فلا تجعلنا محرومين عن رحمتك وفضلك السابعة اشارة الى القهر والقدرة والعلو ثم ذكر عقيبه الرحمن الرحيم وذلك يدل على ان رحمته اكثر واكمل من قهره الثامنة كثيرا اتفق لبعض عبيد الملك انهم اذا اشتروا اشياء من الخيل والبغال والحمير وضعوا عليها سمة الملك لئلا يطمع فيها الاعداء فكانه تعالى يقول ان لطاعتك عدوا وهو الشيطان فاذا شرعت في عمل فاجعل عليها سمتي وقل بسم الله الرحمن الرحيم حتى لا يطمع العدو فيها التاسعة اجعل نفسك قرين ذكر الله حتى لا تبعد عنه في الدارين روي عن النبي عليه السلام انه دفع خاتمه الى ابي بكر الصديق رضي الله عنه وقال اكتب فيه لا اله الا الله فدفعه الى النقاش وقال اكتب فيه لا اله الا الله محمد رسول الله ابو بكر الصديق فقال يا ابا بكر ما هذه الزوائد ... فكتب فيه لا اله الا الله النقاش فيه فاتى ابو بكر بذلك الخاتم الى النبي عليه السلام فراى النبي عليه السلام فيه لا اله الا الله محمد رسول الله ابو بكر الصديق فقال يا ابا بكر ما هذه الزوائد فقال ابو بكر يا رسول الله ما رضيت بان افرق اسمك عن اسم الله واما الباقي فما قلته وخجل ابو بكر فجاء جبريل وقال يا رسول الله اما اسم ابي بكر فكتبته انا لانه ما رضي ان يفرق اسمك عن اسم الله فما رضي الله ان يفرق اسمه عن اسمك والنكتة ان ابا بكر لما لم يرض بتفريق اسم محمد عن اسم الله وجد هذه الكرامة فكيف اذا لم يفارق اكبر ذكر الله العاشرة ان نوحا عليه السلام لما ركب السفينة قال بسم الله مجريها فوجد النجاة بنصف هذه الكلمة فمن واظب على هذه الكلمة طول عمره كيف يبقى محروما عن النجاة وايضا ان سليمان عليه السلام قد ملكه الله الدنيا والاخرة بقوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فالمرجو ان العبد اذا قاله فاز بملك

الدنيا

الدنيا والاخرة الحادية عشر ان قال قائل لم قدم سليمان عليه السلام اسم نفسه على اسم الله في قوله انه من سليمان بسم الله والجواب من وجوه الاول ان بلقيس لما وجدت ذلك الكتاب من سليمان فاخذت الكتاب وقالت انه من سليمان فلما فتحت الكتاب ورأت بسم الله الرحمن الرحيم قالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم فقوله انه من سليمان كلام بلقيس لا كلام سليمان الثاني لعل سليمان كتب على عنوان الكتاب انه من سليمان وفي داخل الكتاب ابتدا بقوله بسم الله الرحمن الرحيم كما هو العادة في جميع الكتب فلما اخذت بلقيس ذلك الكتاب ورأت ما في عنوانه فقالت انه من سليمان ثم لما فتحت الكتاب قرأت بسم الله الرحمن الرحيم فقالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم الثالث ان بلقيس كانت كافرة فخاف سليمان ان تشتم الله اذا نظرت في الكتاب فقدم اسم نفسه على اسم الله ليكون الشتم له لا لله تعالى الثانية عشر الباء من بسم الله مشتق من البر فهو البار على المؤمنين بانواع الكرامات في الدنيا والاخرة واجل بره وكرامة ان يكرمهم يوم القيامة برؤيته مرض لبعضهم جار يهودي قال فدخلت عليه للعيادة فقلت اسلم قال على ماذا قلت من خوف النار قال لا ابالي بها فقلت للفوز بالجنة فقال لا اريد فقلت فما تريد قال على ان يريني وجهه الكريم يوم القيامة برؤيته فقلت اسلم لعلك ان تجد هذا المطلوب فقال لي اكتب بهذا خطا فكتبت له بذلك خطا فاسلم ومات من ساعته فصلينا عليه ودفناه فرايته في النوم كانه يتبختر فقلت له ما فعل الله بك فقال غفر لي وقال لي اسلمت شوقا الي واما السين فهو مشتق من اسمه السميع يسمع دعاء الخلق من العرش الى ما تحت الثرى روي ان زيد بن حارثة خرج مع منافق من مكة الى الطائف فبلغا خربة فقال المنافق ندخل هاهنا لنستريح فدخلا وناما فاوثق المنافق زيدا واراد المنافق قتله فقال زيد لم تقتلني فقال لان محمدا يحبك وانا ابغضه فقال زيد يا رحمن اغثني فسمع المنافق صوتا يقول ويحك لا تقتله فخرج من الخربة ونظر فلم ير احدا فرجع واراد قتله فسمع صايحا اقرب من الاول يقول لا تقتله فنظر فلم ير احدا فرجع الثالثة واراد قتله فسمع صوتا قريبا يقول لا تقتله فخرج فراى فارسا في يده رمح فضربه الفارس ضربة فقتله ودخل الخربة وحل وثاق زيد وقال اما تعرفني انا جبريل حين دعوت كنت في السماء السابعة فقال الله ادرك عبدي وفي الثانية كنت في السماء الدنيا وفي الثالثة بلغت المنافق واما الميم فمعناه ان من العرش الى تحت الثرى ملكه وملكه قال السدي اصاب الناس قحط شديد على عهد سليمان فاتوه فقالوا يا نبي الله لو خرجت بالناس الى الاستسقاء فخرجوا فاذا سليمان عليه السلام بنملة قائمة على رجليها باسطة يديها وهي تقول اللهم انا خلق من خلقك ولا غنى لنا عن فضلك قال فصبا الله

عليهم المطر فقال سليمان عليه السلام ارجعوا فقد استجيب لكم بذ عبدكم
فاعلموا الناس اني اقول طول حياتي الله فاذا مت اقول الله واذا م
سئلت في القبر قلت الله واذا اجبت النقيمة قلت الله واذا رايت انني
اخذت الكتاب قلت الله واذا وزن اعمالي قلت الله واذا اجزت الصراط
قلت الله واذا دخلت الجنة قلت الله واذا رايت الله قلت الله **النكتة**
الثالثة عشر الحكمة في ذكر هذه الاسما الثلاث ان المخاطبين في
القران ثلاثة اصناف كما قال تعالى فمنهم ظالم لنفسه ومنهم
مقتصد ومنهم سابق بالخيرات باذن الله فقال تعالى انا الله للسابقين
الرحمن للمقتصدين الرحيم للظالمين وايضا الله هو المعطي العطايا
والرحمن هو المتجاوز عن زلات الاولياء والرحيم هو المتجاوز عن الجفا
ومن كمال رحمته كانه تعالى يقول اعلم منك ما لو علمه ابواك لفارقاك
ولو علمت المراة لجنبتك ولو علمت الامة لاقدمت على الفرار ولو علم الجار لسعى في
تخريب الدار وانا اعلم كل ذلك واستره بكرمي لتعلم اني اله كريم **الرابعة**
عشر الله ولاية قال تعالى الله ولي الذين امنوا والرحمن يوجب
محبة قال تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن
ودا والرحيم رحمة وكان بالمومنين رحيما **الخامسة عشر** قال عليه
السلام من رفع قرطاسا من الارض فيه بسم الله الرحمن الرحيم اجلالا
له تعالى كتب عند الله من الصديقين وخفف عن والديه وان كانا
مشركين وقصة بشر الحافي في هذا الباب معروفة وعن ابي هريرة انه
عليه السلام قال يا ابا هريرة اذا توضات فقل بسم الله فان حفظتك
لا تستريح ان تكتب لك الحسنات حتى تفرغ واذا اغتشيت اهلك فقل
بسم الله فان حفظتك يكتبون لك الحسنات حتى تغتسل من الجنابة فان حصل
من تلك واقعة ولد كتب لك من الحسنات بعدد نفس ذلك الولد
وبعدد انفاس اعقابه ان كان له عقب حتى تفرغ واذا اغتشيت شي منهم
احد يا ابا هريرة اذا ركبت دابة فقل بسم الله والحمد لله يكتب لك الحسنات
بعدد كل خطوة واذا ركبت سفينة فقل بسم الله والحمد لله يكتب لك الحسنات
حتى تخرج منها وعن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ستر ما بين
اعين الجن وعورات بني ادم اذا فرعوا ثيابهم ان يقولوا بسم الله الرحمن
الرحيم والاشارة فيه اذا صار هذا الاسم حجابا بينك وبين اعدائك
من الجن في الدنيا افلا يصير حجابا بينك وبين الزبانية في العقبى **السادسة عشر** كتب قيصر الى عمر اني صداعا لا يسكن فابعث لي دوا فبعث
اليه عمر قلنسوة فكان اذا وضعها على راسه سكن صداعه واذا رفعها من راسه
عاوده الصداع فتعجب منه ففتش عن القلنسوة فاذا فيها كاغذ مكتوب فيه بسم الله
الرحمن الرحيم **السابعة عشر** قال عليه السلام من توضى ولم يذكر بسم الله
كان طهورا لتلك الاعضا ومن توضا وذكر بسم الله كان طهورا لجميع بدنه فاذا

كان الذكر على الوضو طهورا لكل البدن فذكره عن صميم القلب اولى ان يكون
طهورا للقلب عن الكفر والبدعة **الثامنة عشر** طلب بعضهم انه من
خالد بن الوليد فقال انك تدعي الاسلام فارنا اية لنسلم فقال جيوني بالسم
القاتل فاتي بطاس من السم فاخذها بيده فقال بسم الله الرحمن الرحيم
واكل الكل وقام سالما باذن الله فقال المجوسي هذا دين حق **التاسعة عشر**
مر عيسى عليه السلام على قبر فراى ملائكة العذاب يعذبون ميتا فلما انصرف
من حاجته مر على القبر فراى ملائكة الرحمة معهم اطباق من نور
فتعجب من ذلك فصلى ودعا الله فاوحى الله اليه يا عيسى كان هذا العبد
عاصيا وقد كان محبوسا في عذابي وكان قد ترك امراة حبلى فولدت ولدا
وربته حتى كبر فسلمته الى الكتاب فلقنه المعلم بسم الله الرحمن الرحيم
فاستحيت من عبدي ان اعذبه بناري في بطن الارض وولده يذكر اسمي
على وجه الارض **العشرون** سئلت عمرا الفرغانية وكانت من كبار العارفات
ما الحكمة في ان الجنب والحائض منهيان عن قراءة القران دون التسمية
فقال لان التسمية اسم الحبيب والحبيب لا يمنع من ذكر الحبيب
الحادية والعشرون قيل في قوله الرحيم هو تعالى رحيم بهم في ستة
مواضع في القبر وحسراته والقيامة وظلماته والميزان ودرجاته وقراءة
الكتاب وفزعاته والصراط ومخافاته والنار ودركاته **الثانية**
والعشرون كتب عارف بسم الله الرحمن الرحيم واوصى ان
يجعل في كفنه فقيل اي فائدة لك فيه قال اقول يوم القيامة الهي بعثت كتابا
جعلت عنوانه بسم الله الرحمن الرحيم فعاملني بعنوان كتابك **الثالثة**
والعشرون قيل بسم الله الرحمن الرحيم تسعة عشر حرفا
وفيه فائدتان احدهما ان الزبانية تسعة عشر فالله تعالى يدفع
باسمهم بهذه الحروف التسعة عشر الثانية خلق الله تعالى اليوم اربعة
وعشرين ساعة ثم فرض خمس صلوات في خمس ساعات فهذه الحروف التسعة
عشر تقع كفارات للذنوب التي تقع في تلك الساعات التسعة عشر
الرابعة والعشرون لما كانت سورة التوبة مشتملة على الامر
بالقتال لم يكتب في اولها بسم الله الرحمن الرحيم وايضا السنة
ان يقال ان يقال عند الذبح بسم الله والله اكبر ولا يقال بسم الله
الرحمن الرحيم لان وقت القتال والقتل لا يليق به ذكر الرحمن
الرحيم فلما وفقت لذكر هذه الكلمة كل يوم سبع عشرة مرة
في الصلوات المفروضة دل ذلك على انه ما خلقك للقتل والعذاب وانما
خلقك للتوحيد والفضل والاحسان والله الهادي

الكلام في سورة الفاتحة وفي ذكر اسما هذه السورة وفيه ابواب الباب الاول

اعلم ان هذه السورة لها اسما كثيرة وكثيرة الاسما يدل على شرف
المسمى فالاول فاتحة الكتاب سميت بذلك لانه يفتتح بها في
المصاحف والتعليم والقراة في الصلاة وقيل سميت بذلك لان الحمد
والثنا فاتحة كل كلام على ما سياتي تقريره وقيل لانها اول سورة
نزلت من السما والثاني سورة الحمد والسبب ان اولها لفظ الحمد والثالث
ام القران والسبب فيه وجوه الاول اصله والمقصود من كل القران
تقرير امور اربعة الالهيات والمعاد والنبوات واثبات القضا والقدرة
لله فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم يدل على الالهيات
وقوله مالك يوم الدين يدل على المعاد وقوله اياك نعبد
واياك نستعين يدل على نفي الجبر والقدر وعلى اثبات ان الكل بقضا
الله وقدرته وقوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت
عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين يدل ايضا على اثبات قضا
الله وعلى النبوات وسياتي شرح هذه المعاني بالاستقصا فلما كان
المقصد الاعظم من القران هذه المطالب الاربعة وكانت هذه السورة مشتملة
عليها لقبت بام القران السبب الثاني لهذا الاسم ان حاصل جميع
الكتب الالهية يرجع الى امور ثلاثة اما الثنا على الله باللسان واما الاشتغال
بالخدمة والطاعة واما طلب المكاشفات والمشاهدات فقوله الحمد لله
رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله ثنا على الله تعالى وقوله
اياك نعبد واياك نستعين اشتغال بالخدمة والعبودية الا ان
الابتدا وقع اياك نعبد وهو اشارة الى الجد والاجتهاد في العبودية ثم قال
واياك نستعين وهو اشارة الى اعتراف العبد بالعجز والذلة
والمسكنة والرجوع الى الله واما قوله اهدنا الصراط المستقيم فهو
طلب المكاشفات والمشاهدات وانواع الهدايات السبب الثالث
تسمية هذه السورة بام الكتاب ان المقصود من جميع العلوم اما معرفة
عزة الربوبية او معرفة ذل العبودية فقوله الحمد لله رب العالمين
الرحمن الرحيم مالك يوم الدين يدل على انه هو الاله المستولي على
كل احوال الدنيا والاخرة ثم من قوله اياك نعبد واياك نستعين
الى اخر السورة يدل على ذلة العبودية فانه يدل على ان العبد لا يتم له
شي من الاعمال الظاهرة ولا من المكاشفات الباطنة الا باعانة الله تعالى
وهدايته السبب الرابع ان العلوم البشرية اما علم ذات الله وصفاته
وافعاله وهو علم الاصول واما علم احكام الله وتكاليفه وهو علم الفروع
واما علم تصفية الباطن وظهور الانوار الروحانية والمكاشفات الالهية
والمقصود من القران بيان هذه الانواع الثلاثة وهذه السورة مشتملة على
تقرير هذه المطالب الثلاثة على اكمل الوجوه فقوله الحمد لله رب العالمين
الرحمن الرحيم مالك يوم الدين اشارة الى علم الاصول لان الدال على وجوده

وجود

وجود مخلوقاته فقوله رب العالمين يجري مجرى الاشارة الى انه لا سبيل
الى معرفة وجوده الا بكونه رب العالمين وقوله الحمد لله اشارة الى كونه
مستحقا للحمد ولا يكون مستحقا للحمد الا اذا كان قادرا على كل الممكنات عالما
بكل المعلومات ثم وصفه بنهاية الرحمة وهو كونه رحمانا رحيما
ثم وصفه بكمال العدل وهو قوله مالك يوم الدين حيث لا يهمل
امر المظلومين بل يستوفي حق المظلومين من الظالمين وعند هذا تم الكلام
في معرفة الذات والصفات وهو علم الاصول ثم شرع بعده في تقرير
علم الفروع وهو الاشتغال بالعبودية وهو قوله اياك نعبد ثم مزجه
ايضا بعلم الاصول مرة اخرى وهو ان اداء وظائف العبودية لا يكمل الا
باعانة الربوبية ثم شرع بعده في نفايس علم درجات المكاشفات وهي على
كثرتها محصورة في امور ثلاثة اولها حصول هذا النور في القلب
وهو المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم وثانيها ان تتجلى له درجات
الانوار المطهرين من الذين انعم الله عليهم بالجلايا القدسية والحوادث
الالهية حتى يصير تلك الارواح القدسية كالمرايا المجلوة فينعكس الشعاع من كل
واحدة منها الى الاخرى وهو قوله صراط الذين انعمت عليهم وثالثها
ان يبقى مصونة معصومة عن اقتصار الشهوات وهو قوله غير المغضوب
عليهم وعن اوزار الشبهات وهو قوله ولا الضالين فثبت ان هذه السورة
مشتملة على هذه الاسرار العالية التي هي اشرف المطالب فلهذا السبب سميت
ام الكتاب كما ان الدماغ يسمى ام الراس لاشتماله على جميع الحواس
والمنافع السبب الخامس قال الثعلبي سمعت ابا القاسم بن حبيب قال سمعت
ابا بكر القفال قال سمعت ابا بكر بن دريد يقول الام العرب الراية التي ينصبها
العسكر قال قيس بن الحكيم   نصبنا امنا حتى ابذعروا وصار بعد انهم سلابا
فسميت هذه السورة بام القران لانه مفزع اهل الايمان
الى هذه السورة كما ان مفزع العسكر الى الراية والعرب تسمي الارض اما لان
معاد الخلق اليها في حياتهم ومماتهم ولانه يقال ام فلان فلانا اذا قصده
الاسم الرابع من اسما هذه السورة السبع المثاني قال الله تعالى ولقد
اتيناك سبعا من المثاني وفي سبب تسميتها بالمثاني وجوه الاول انها
مثنى نصفها ثنا العبد للرب ونصفها اعطا الرب للعبد الثاني سميت مثاني
لانها تثنى في كل ركعة من الصلاة الثالث سميت مثاني لانها مستثناة من ساير
الامم القران قال عليه السلام والذي نفسي بيده ما انزلت في التوراة ولا
في الانجيل ولا في الزبور ولا في القران مثل هذه السورة وانها السبع المثاني
والقران العظيم الرابع سميت مثاني لانها سبع ايات كل اية تعدل قرايتها قراة
سبع من القران فمن قرا الفاتحة اعطاه الله ثواب من قرا كل القران
الخامس اياتها سبع وابواب النيران سبعة فمن فتح لسانه بقراتها غلقت عنه
الابواب السبعة والدليل عليه ما روي ان جبريل عليه السلام قال للنبي عليه السلام

يا محمد كنت اخشى العذاب على امتك فلما نزلت الفاتحة امنت قال لم يا
جبريل قال لان الله تعالى قال وان جهنم لموعدهم اجمعين لها سبعة ابواب
لكل باب منهم جزء مقسوم واياتها سبع فمن قراها صارت كل اية طبقا على باب
من ابواب جهنم فتمر امتك عليه سالمين الاسم السابع المثاني سميت مثاني لانها تقرا في
الصلاة ثم تثنى في الصلوة بسورة اخرى الثامن سميت مثاني لانها اثنية
على الله ومدائح له واعلم انا قد بالغنا في تفسير قوله سبعا من المثاني في
سورة الحجر الاسم الخامس الوافية كان سفيان بن عيينه يسميها بهذا الاسم
وقال الثعلبي وتفسيرها انه لا تقبل التنصيف الا ترى ان كل سورة من
سور القران لو قرئ نصفها في ركعة والنصف الثاني منها في ركعة اخرى
لجاز وهذا التنصيف غير جايز في هذه السورة الاسم السادس الكافية
سميت بذلك لانها تكفي عن غيرها واما غيرها فلا تكفي عنها روى محمود بن
الربيع عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ام القران
عوض من غيرها وليس غيرها عوضا منها الاسم السابع الاساس وفيه وجوه
الاول انها اول سور القران فهي كالاساس الثاني انه مشتمل على اشرف
المطالب كما بيناه وذلك هو الاساس الثالث ان اشرف العبادات بعد
الايمان هي الصلاة وهذه السورة مشتملة على كل ما لا بد منه في الايمان والصلاة
لا تتم الا بها الاسم الثامن الشفا عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب شفا من كل سم ومر بعض
الصحابة برجل مصروع فقرا بعضهم هذه السورة في اذنه فبرا فذكروه
للرسول فقال هي ام القران وهي شفا من كل دا والاولى الامراض منها روحانية
ومنها جسمانية والدليل عليه انه تعالى سمى الكفر مرضا فقال في قلوبهم
مرض وهذه السورة مشتملة على معرفة الاصول والفروع والمكاشفات
فهي في الحقيقة سبب لحصول الشفا في هذه المقامات الثلاثة الاسم
التاسع الصلاة قال عليه السلام يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني
وبين عبدي نصفين والمراد هذه السورة الاسم العاشر السوال روى
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رب العزة سبحانه انه قال من
شغله ذكري عن مسئلتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين وقد فعل الخليل
صلوات الله عليه ذلك حيث قال الذي خلقني فهو يهدين الى ان قال رب
هب لي حكما والحقني بالصالحين ففي هذه السورة ايضا وقعت البداية
بالثنا على الله سبحانه وهي الى قوله مالك يوم الدين ثم ذكر العبودية
وهي قوله اياك نعبد واياك نستعين ثم وقع الختم على طلب الهداية
وهي قوله اهدنا الصراط المستقيم وهذا يدل على ان اكمل المطالب
هو الهداية في الدين وهو ايضا يدل على ان جنة المعرفة خير من جنة النعيم
لانه تعالى ختم الكلام به ههنا على قوله اهدنا ولم يقل ارزقنا الجنة الاسم
الحادي عشر الشكر وذلك لانها ثنا وشكر على الله بالفضل والكرم والاحسان

الاسم

الاسم الثاني عشر سورة الدعا لاشتمالها على قوله اهدنا الصراط
فهذا تمام الكلام في شرح هذه الاسما والله اعلم

الباب الثاني في فضايل هذه السورة

وفيه مسايل **المسئلة الاولى** ذكروا في
كيفية نزول هذه السورة ثلثة اقوال الاول انها مكية روى الثعلبي
باسناده عن علي ابن ابي طالب انه قال نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز
تحت العرش ثم قال الثعلبي وعليه اكثر العلما وروى ايضا باسناده عن
عمرو بن شرحبيل انه اول ما نزل من القران الحمد لله رب العالمين
وذلك ان رسول الله عليه السلام اسر الى خديجة فقال لقد خشيت ان يكون
خالطني شي فقلت وما ذاك قال اني اذا خلوت سمعت النداء فاقرا ثم ذهب الى ورقة
بن نوفل وساله عن ذلك الواقعة فقال له ورقة اذا اتاك النداء فاثبت له فاتاه
جبريل عليه السلام فقال قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله
رب العالمين وباسناده عن ابي صالح عن ابن عباس قال قام النبي عليه
السلام فقال بسم الله الرحمن الرحيم فقالت قريش دق الله فاك
والقول الثاني انها نزلت بالمدينة روى الثعلبي باسناده عن مجاهد انه قال
فاتحة الكتاب انزلت بالمدينة قال الحسين بن الفضل لكل عالم هفوة وهذه
هفوة مجاهد لان العلما على خلافه ويدل عليه وجوه الاول ان سورة
الحجر مكية بالاتفاق ومنها قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني
وهي فاتحة الكتاب وهذا يدل على انه تعالى اتاه هذه السورة فيما
تقدم الثاني انه يبعد ان يقال انه اقام بمكة بضع عشرة سنة بلا فاتحة
الكتاب القول الثالث قال بعض العلما هذه السورة نزلت بمكة مرة
وبالمدينة مرة اخرى فهي مكية مدنية ولهذا السبب سماها الله
تعالى بالمثاني لانها ثني انزالها وانما كان كذلك مبالغة في تشريفها والله
اعلم **المسئلة الثانية** في بيان فضلها عن ابي سعيد الخدري عن النبي عليه
السلام انه قال فاتحة الكتاب شفا من السم وعن حذيفة بن اليمان قال
قال رسول الله ان القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتما مقضيا فيقرا صبي
من صبيانهم في المكتب الحمد لله رب العالمين فيسمعه الله تعالى فيرفع
عنهم بسببه العذاب اربعين سنة وعن الحسن قال انزل الله مائة
واربعة من السما فاودع علوم المائة في الاربعة وهي التورية والانجيل
والزبور والفرقان ثم اودع علوم هذه الاربعة في الفرقان ثم اودع علوم
القران في المفصل ثم اودع علوم المفصل في الفاتحة فمن علم تفسير الفاتحة كان
كمن علم تفسير جميع كتب الله المنزلة ومن قراها فكانما قرا التورية والانجيل
والزبور والفرقان انتهى قلت والسبب فيه ان المقصود من جميع الكتب
الالهية اما علم الاصول او الفروع او المكاشفات وقد بينا ان هذه
السورة مشتملة على تمام الكلام في هذه العلوم الثلاثة فلما كانت
المطالب العالية الشرعية حاصلة فيها لا جرم كانت كالمشتملة على تمام

على جميع المطالب الالهية **المسئلة الثالثة** قالوا هذه السورة لم يحصل
فيها سبعة من الحروف وهي الثاء والجيم والخاء والزاي والشين والظاء
والفاء والسبب فيه ان هذه الحروف السبعة مشعرة بالعذاب فالثاء
تدل على الويل والثبور قال تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا
كثيرا والجيم اول حروف من اسم جهنم قال تعالى وان جهنم
لموعدهم اجمعين وقال تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس
واسقاط الخاء لانه يشعر بالخزي قال تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا
معه وقال ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين واسقط الزاي والشين
لانه اول حرف الزفير والشهيق قال تعالى لهم فيها زفير وشهيق وايضا الزاي
تدل على الزقوم قال تعالى ان شجرة الزقوم طعام الاثيم والشين تدل
على الشقاوة قال تعالى فاما الذين شقوا ففي النار واسقط الظاء
لقوله تعالى انطلقوا الى ظل ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يغني
من اللهب وايضا تدل على اللظى قال تعالى كلا انها لظى واسقاط الفاء
لانه يدل على الفراق قال تعالى يومئذ يتفرقون وايضا قال لا تفتروا
على الله الكذب فيسحتكم بعذاب وقد خاب من افترى فان قالوا الاحرف
من الحروف الا وهو مذكور في اسم شيء يوجب نوعا من العذاب فلا يبقى
لما ذكرتم فائدة فنقول الفائدة فيه انه تعالى قال في صفة جهنم لها
سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم ثم انه تعالى اسقط سبعة
من الحروف عن هذه السورة وهي اوائل الفاظ دالة على العذاب تنبيها
على ان من قرأ هذه السورة وامن بها وعرف حقائقها صار امنا من النار
ومن الدركات السبع في جهنم

الباب الثالث في الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة وفيه مسائل

المسئلة الاولى

اعلم انه تعالى لما قال الحمد لله فكان سائلا يقول فقولك الحمد لله
مبني على امرين احدهما وجود الاله والثاني كونه مستحقا للحمد والثناء
والدليل على انه مستحق الحمد والثناء ولما توجه هذان السؤالان ذكر
تعالى ما يجري مجرى الجواب عن هذين السؤالين فاجاب عن السؤال الاول
بقوله رب العالمين واجاب عن السؤال الثاني بقوله الرحمن الرحيم مالك
يوم الدين اما تقرير الجواب الاول ففيه مسائل **المسئلة الاولى**
ان علمنا بوجود الشيء اما ان يكون ضروريا او نظريا لا جائز ان يقال
العلم بوجود الاله ضروري لانا نعلم بالضرورة انا لا نعرف وجود الاله
بالضرورة فبقي ان يكون ضروريا والعلم النظري لا يمكن تحصيله الا بالدليل
ولا دليل على وجود الاله الا هذا العالم المحسوس عاقبه من السموات والارضين
والجبال والبحار والمعادن والنبات والحيوان محتاج الى مدبر يدبره وموجد يوجده
ومربي يربيه فكان قوله رب العالمين اشارة الى الدليل الدال على وجود الاله
القادر الحكيم ثم فيه لطائف اللطيفة الاولى ان رب العالمين اشارة الى كل ما سوى الله

فقوله رب العالمين اشارة الى ان كل ما سوى الله فهو مفتقر الى الله محتاج في وجوده
الى ايجاده وفي بقائه الى ابقائه وكان هذا اشارة الى ان كل جزء لا يتجزى
وكل جوهر فرد وكل من احاد الاعراض فهو برهان ظاهر ودليل قاطع
على وجود الاله الحكيم القدير كما قال تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده
ولكن لا تفقهون تسبيحهم اللطيفة الثانية انه تعالى لم يقل الحمد
لله خالق العالمين بل قال الحمد لله رب العالمين والسبب فيه ان الناس
اطبقوا على ان الحوادث مفتقرة الى الموجد والمحدث حال حدوثها لكنهم
اختلفوا في انها حال بقائها هل تبقى محتاجة الى المبقي ام لا فقال قوم الشيء
حال بقائه يستغني عن السبب والمربي هو القائم بابقاء الشيء واصلاح حال بقائه
فقوله رب العالمين تنبيه على ان جميع العالم مفتقرة اليه سبحانه في حال بقائها
والمقصود ان افتقارها الى الموجد في حال حدوثها امر متفق عليه اما افتقارها
الى المبقي والمربي حال بقائها هو الذي وقع فيه الخلاف فخصه سبحانه بالذكر تنبيها
على ان كل ما سوى الله فانه لا يستغني عنه لا في حال حدوثه ولا في حال
بقائه واللطيفة الثالثة ان هذه السورة مسماة بام القران فوجب كونها كانت
كالاصل والمعدن وان تكون غيرها كالجداول المتشعبة منه فقوله رب العالمين
تنبيه على ان كل موجود سواه فانه دليل على الالهية ثم انه تعالى افتتح سورا اربعة
بعد هذه السورة بقوله الحمد لله فاولها سورة الانعام وهو قوله الحمد لله
الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور واعلم ان المذكور
ها هنا قسم من اقسام قوله رب العالمين لان لفظ العالم يتناول كل
ما سوى الله والسموات والارض والنور والظلمة قسم من اقسام ما سوى
الله فالمذكور في اول سورة الانعام انه خلق السموات والارض والمذكور
في اول سورة الفاتحة كونه ربا للعالمين وقد بينا انه متى ثبت ان العالم محتاج
حال بقائه الى ابقاء الله كان القول باحتياجه حال حدوثه الى المحدث اولى فما لا يلزم
من احتياجه الى المحدث حال حدوثه احتياجه الى المبقي حال بقائه فثبت بهذين
الوجهين المذكورين ان ما في اول سورة الانعام يجري مجرى قسم من اقسام
ما هو مذكور في اول الفاتحة وثانيها سورة الكهف وهو قوله الحمد لله
الذي انزل على عبده الكتاب والمقصود منه تربية الارواح بالمعارف
فان الكتاب الذي انزله على عبده سبب لحصول المكاشفات والمشاهدات
فكان هذا اشارة الى التربية الروحانية فقط وقوله في اول سورة الفاتحة
رب العالمين اشارة الى التربية العامة في حق العالمين ويدخل فيه التربية الروحانية
له وهذا ايضا الملائكة والانس والجن والشياطين والتربية الجسمانية
الحاصلة في السموات والارض فكان المذكور في اول سورة الكهف نوعا من انواع
ما ذكره في اول سورة الفاتحة وثالثها سورة سبا وهي قوله الحمد لله الذي له ما
في السموات وما في الارض فبين في اول سورة الانعام ان السموات والارض له
وبين في اول سورة سبا ان الاشياء الحاصلة في السموات والارض له وهذا ايضا قسم

من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين ورابعها قوله الحمد
لله فاطر السموات والارض والمذكور في اول سورة الانعام كونه خالقا
للخلق والخلق هو التقدير والمذكور في هذه السورة كونه فاطرها ومحرا بالذوات
وهذا غير الاول الا انه ايضا قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله
رب العالمين غير انه تعالى لما ذكر في سورة الانعام كونه خالقا للسموات والارض
ذكر كونه جاعلا للظلمات والنور وامّا في سورة الملائكة فلما ذكر كونه
فاطر السموات والارض ذكر كونه جاعل الملائكة رسلا ففي سورة الانعام
ذكر بعد تخليق السموات والارض جعل الانوار الروحانيات وهذه اسرار
عجيبة ولطائف عالية الا انها باسرها تجري مجرى الانواع الداخلة تحت الجنس
الاعظم المذكور في قوله الحمد لله رب العالمين فهذا هو التنبيه على ان قوله
رب العالمين يجري مجرى ذكر الدليل على وجود الاله القديم **المسئلة الثانية**
ان هذه اللطيفة كما دلت على وجود الاله فهي ايضا مشتملة على الدلالة على
كونه متعاليا في ذاته عن المكان والحيز والجهة لانا بينا ان لفظ العالمين
يتناول كل موجود سوى الله ومن جملة ما سوى الله المكان والزمان
والمكان عبارة عن الفضاء والحيز والفراغ والجهة والزمان عبارة
عن المدة التي تحصل بسببها القبلية والبعدية فقوله رب العالمين
يدل على كونه ربا للمكان والزمان وخالقا لهما وموجدا لهما ثم ان من المعلوم
ان الخالق لابد وان يكون سابقا بوجوده على وجود المخلوق ومتى كان الامر
كذلك فقد كانت ذاته موجودة قبل حصول الفضاء والحيز من اجزاء
الفضاء لانقلبت حقيقة ذاته وذلك محال فقوله رب العالمين يدل على تنزيه
ذاته عن المكان والجهة بهذا الاعتبار **المسئلة الثالثة** هذه اللفظة
تدل على ان ذاته منزهة عن الحلول في المحل كما تقول النصارى والحلولية
لانه لما كان ربا للعالمين كان خالقا لكل ما سواه والخالق سابق على المخلوق
فكانت ذاته موجودة قبل كل محل فكانت ذاته غنية عن كل محل فبعد وجود
المحل امتنع احتياجه الى المحل **المسئلة الرابعة** هذه الكلمة تدل على ان
اله العالم ليس موجبا بالذات بل هو فاعل مختار والدليل عليه ان الموجب
بالذات لا يستحق على شيء من افعاله المدح والثناء والتعظيم الا ترى ان الانسان
اذا انتفع بسخونة النار وببرودة الجمد فانه لا يحمد النار والجمد لما ان تاثير
النار في التسخين وتاثير الجمد في التبريد ليس بالقدرة والاختيار بل بالطبع فلما
حكم بكونه مستحقا للحمد والثناء ثبت انه فاعل بالاختيار وانما عرفنا كونه فاعلا
مختارا لانه لو كان موجبا لذاته لدامت الآثار والمعلولات بدوام المؤثر الموجب
ولامتنع وقوع التغير فيها وحيث شاهدنا حصول التغيرات علمنا ان المؤثر فيها هو
قادر بالاختيار لا موجب بالذات ولما كان الامر كذلك لا جرم ثبت كونه
مستحقا للحمد والثناء **المسئلة الخامسة** لما خلق العالم مطابقا لمصالح العباد
موافقا لمنافعهم كان الاحكام والاتقان ظاهرين في العالم الاعلى والعالم

الاسفل وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب ان يكون عالما فثبت بما ذكرنا ان
قوله الحمد لله يدل على وجود الاله ويدل على كونه منزها عن الحيز والمكان ويدل
على كونه منزها عن الحلول في المحل ويدل على كونه في نهاية القدرة ويدل على كونه
في نهاية العلم والحكمة واما السؤال الثاني وهو قوله هب انه ثبت القول بوجود
الاله القادر العالم فلم قلتم انه يستحق الحمد والثناء والجواب هو قوله
الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وتقرير هذا الجواب ان العبد لا يخلو حاله
في الدنيا عن امرين اما ان يكون في السلامة والسعادة واما ان يكون
في الآلام والفقر والمكاره فان كان في السلامة والكرامة فاسباب تلك السلامة
والكرامة لم تحصل الا بخلق الله تعالى وتكوينه وايجاده فكان رحمانا رحيما وان
كان في المكاره والآفات فتلك المكاره والآفات اما ان تكون من العباد او من
الله فان كانت من العباد فالله سبحانه وعد بانه ينصف المظلومين من الظالمين
في يوم الدين وان كان من الله فالله وعد بالثواب الجزيل والفضل الكبير
على كل ما انزله بعباده في الدنيا من المكروهات والمخافات واذا كان الامر
كذلك ثبت انه لابد وان يكون مستحقا للحمد الذي لا نهاية له والثناء
لا غاية له فظهر وثبت بالبيان الذي ذكرناه ان قوله الحمد لله رب العالمين
الرحمن الرحيم مالك يوم الدين مرتب ترتيبا لا يمكن في العقل وجود
كلام اكمل واحسن وافضل منه واعلم انه تعالى لما تمم الكلام في الصفات المعتبرة
في الربوبية اردفه بالكلام المعتبر في العبودية واعلم ان الانسان مركب
من جسد ومن روح والمقصود من الجسد ان يكون آلة للروح في اكتساب
الاشياء النافعة للروح فلا جرم كان افضل احوال الجسد ان يكون آتيا
باعمال تعين الروح على اكتساب السعادات الروحانية الباقية وتلك
الاعمال هو ان يكون الجسد آتيا باعمال تدل على تعظيم المعبود
وخدمته وتلك الاعمال هي العبادة فاحسن احوال العبد ما
في هذه الدنيا ان يكون مواظبا على العبادات وهذه اول درجات
سعادة الانسان وهو المراد بقوله اياك نعبد فاذا واظب على هذه الدرجة
مدة فعند هذا يظهر له شيء من انوار عالم الغيب وهو انه وحده لا يستقل
بهذه العبادات والطاعات بل ما لم يحصل توفيق الله واعانته وعصمته
فانه لا يمكنه الاتيان بشيء من العبادات والطاعات وهذا المقام هو
الدرجة الوسطى في الكمالات والمراد من قوله تعالى واياك نستعين
ثم اذا تجاوز عن هذا المقام لاح له ان الهداية لا تحصل الا من الله وانوار
المكاشفات والتجلي لا تحصل الا بهداية الله وهو المراد من قوله اهدنا
الصراط المستقيم وفيه لطائف اللطيفة الاولى ان المنهج الحق في
الاعتقادات وفي الاعمال هو الصراط المستقيم اما في الاعتقادات
فبيانه من وجوه الاول ان من توغل في التنزيه وقع في التعطيل ونفي الصفات
ومن توغل في الاثبات وقع في التشبيه واثبات الجسمية والمكان فهما

والتعطيل الثاني من قال ان فعل العبد كله منه فقد وقع في القدر ومن قال
لا فعل للعبد فقد وقع في الجبر وهما طرفان معوجان والصراط المستقيم
اثبات الفعل للعبد مع الاقرار بان الكل بقضا الله واما في الاعمال فنقول
من بالغ في الاعمال الشهوانيه وقع في الفجور ومن بالغ في تركها وقع في الجمود
والصراط المستقيم هو الوسط وهو العفة وايضا من بالغ في الاعمال
الغضبية وقع في الهور ومن بالغ في تركها وقع في الجبن فالصراط المستقيم
هو الوسط وهو الشجاعة واللطيفة الثانيه ان ذلك الصراط المستقيم
وصفه بصفتين اولاهما ايجابية والثانية سلبية اما الايجابية فيكون ذلك
الصراط صراط الذين انعمت عليهم من النبيين والصديقين والشهدا
واما السلبية فهي ان يكون بخلاف صراط الذين فسدت قلوبهم العقلية
بارتكاب الشهوات حتى استوجبوا غضب الله عليهم وبخلاف صراط
الذين فسدت قلوبهم النظرية حتى ضلوا عن العقايد الحقية والمعارف
اليقينية اللطيفة الثالثة قال بعضهم انه لما قال اهدنا الصراط المستقيم
لم يقتصر عليه بل قال صراط الذين انعمت عليهم وهذا يدل على ان المريد لا سبيل له
الى الوصول مقامات الهداية والمكاشفة الا اذا اقتدى بشيخ يهديه الى
سواء السبيل ويجنبه عن مواقع الاغلاط والاضاليل وذلك لان النقص غالب
على اكثر الخلق وعقولهم غير وافية بادراك الحق وتمييز الصواب عن
الغلط فلا بد من كامل يقتدي به الناقص حتى يتقوى عقل ذلك الناقص
بنور عقل ذلك الكامل فحينئذ يصل الى مدارج السعادات ومعارج
الكرامات وقد ظهر بما ذكرنا ان هذه السورة وافية ببيان ما يجب معرفته
من عهد الربوبية وعهد العبودية المذكورين في قوله تعالى واوفوا بعهدي
اوف بعهدكم المسئلة الثانية في تقرير مشرع اخر من لطايف هذه السورة
اعلم ان احوال هذا العالم ممزوجة بين الخير والشر والمحبوب والمكروه وهذه
المعاني ظاهرة لا شك فيها الا انا نقول الشر وان كان كثيرا الا ان الخير اكثر
منه والمرض وان كان كثيرا الا ان الصحة اكثر منه والجوع وان كان
كثيرا الا ان الشبع اكثر منه واذا كان الامر كذلك وكل عاقل اعتبر احوال
نفسه فانه يجدها دائما في التغيرات والانتقال من احوال الى احوال ثم انه يجد الغالب
في تلك التغيرات هو السلامة والكرامة والبهجة اما الاحوال المكروهة
فهي وان كانت كثيرة الا انها اقل من احوال اللذة والبهجة والراحة اذا عرفت
هذا فنقول ان تلك التغيرات لاجل انها تقتضي حدوث امر بعد عدمه يدل
على وجود الاله القادر ولاجل ان الغالب فيها الراحة والخير يدل على انه
ان ذلك الاله رحيم محسن كريم اما دلالة التغيرات على وجود الاله
فلان الفطرة السليمة تشهد بان كل شي وجد بعد العدم فانه لا بد له من سبب
ولذلك فانا اذا سمعنا ان شا حدث بعد ما لم يكن فانه صريح العقل شاهد بانه
لا بد له من فاعل يولي بنا ذلك السبب ولو ان انسانا شككنا فيه لم نشك لا

بد ان يكون فاعل تلك الاحوال المتغيرة قادرا اذ لو كان موجبا بالذات لدام
الى الابد بدوامه فحدوث الاثر بعد عدمه يدل على وجود المؤثر القادر ولما
دلاله تلك التغيرات هو الراحة والخير والبهجة والسلامة ومن كان غالب
افعاله راحة وخيرا وكرما كان رحيما محسنا ومن كان كذلك كان مستحقا للحمد
ولما كانت هذه الاحوال معلومة لكل احد وحاضرة في عقل كل عاقل كان موجب
حمد الله وثنائه حاضرا في عقل كل احد فلهذا السبب علمهم كيفية الحمد فقال
الحمد لله ولما نبههم على هذه المقام نبه على مقام اخر اعلا واعظم من الاول
وكانه قال لا ينبغي ان يعتقد ان الاله الذي اشتغلت بحمده وهو الهك فقط بل
هو اله كل العالمين وذلك لانك انما احكمت بافتقار نفسك الى الاله لما حصل في
نفسك من الفقر والحاجة والحدوث والامكان وهذه المعاني قائمة في كل
العالمين فانها محل الحركات والسكنات وانواع التغيرات فيكون علة
احتياجك الى الاله المدبر قائمة فيها فاذا حصل الاشتراك في العلة
وجب ان يحصل الاشتراك في المعلول فهذا يقتضي كونه ربا للعالمين
والها للسموات والارضين ومدبر الكل الخلايق اجمعين ولما تقرر
هذا المعنى ظهر ان الموجود الذي يقدر على خلق هذه العوالم على عظمتها و
يقدر على خلق العرش والكرسي والسموات والكواكب لا بد وان يكون
قادرا على اماتتها ولا بد وان يكون غنيا عنها فهذا القادر القاهر الغني الذي
يكون في غاية العظمة والجلال وحينئذ يقع في قلب العبد اني مع نهاية ذلتي
وحقارتي كيف يمكنني التقرب اليه وباي طريق اتوسل اليه فعند هذا ذكر الله
ما يجري مجرى العلاج الموافق لهذا المرض فكانه قال ايها العبد الضعيف
انا وان كنت عظيم القدرة والهيبة الا اني مع ذلك عظيم الرحمة فانا الرحمن
الرحيم وانا مالك يوم الدين فما دمت في هذه الحيوة لا اخليك من
اقسام رحمتي وانواع نعمتي واذا مت فانا مالك يوم الدين لا اضيع عملا من
اعمالك فان اتيتني بالخير قابلت الواحد بما لا نهاية له من الخيرات وان
اتيتني بالمعصية قابلتها بالصفح والاحسان والمغفرة ثم لما قرر امر الربوبية
بهذا الطريق امره بثلاثة اشيا اولها مقام الشريعة وهو ان يواظب على
الاعمال الظاهرة وهو قوله اياك نعبد وثانيها مقام الطريقة وهو ان
يحاول السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب فيرى عالم الشهادة كالمسخر
لعالم الغيب فيعلم انه لا يتيسر له شي من الاعمال الظاهرة الا بمدد يصل اليه من
عالم الغيب وثالثها ان يشاهد عالم الشهادة معزولا بالكلية ويكون الامر
كله لله وحينئذ يقول اهدنا الصراط المستقيم ثم هاهنا دقيقة
وهي ان الروح الواحد يكون اضعف قوة من الارواح الكثيرة المجتمعة على تحصيل
مطلوب واحد فحينئذ علم العبد ان روحه وحده لا يكفي في طلب هذا المقصود
فعند هذا ادخل روحه في زمرة الارواح المقدسة المطهرة المتوجهة الى
طلب المكاشفات الروحانية والانوار الربانية حتى اذا اتصل بها وانخرط في سلكها

صار الطلب اقوى والاستعداد اتم فحينئذ تقوى فى تلك الجمعية بما لا
يقدر على الفوز به حال الواحد فلهذا قال صراط الذين انعمت
عليهم ثم لما بين ان الاتصال بالارواح المطهرة يوجب مزيد القوة والاستعداد
بين ايضا ان الاتصال بالارواح الخبيثة يوجب الخيبة والخسران والخذلان
والحرمان فلهذا قال غير المغضوب عليهم وهم الفساق ولا
الضالين وهم الكفار ولما تمت هذه الدرجات الثلاثة كملت
هذه المقامات الثلاثة اعنى الشريعة المدلول عليها بقوله اياك نعبد
والطريقة المدلول عليها بقوله واياك نستعين والحقيقة المدلول
عليها بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم جعل الاستعداد بالاتصال بالخوان
الصفا والاستكمال بسبب المساعدة عن ارباب الجفا والشقا فعند هذا
كملت المعارج البشرية والكمالات الانسانية المسئلة الثالثة فى تقرير
مشروع اخر من لطائف هذه السورة اعلم ان الانسان خلق محتاجا
الى جر الخيرات واللذات ودفع المكروهات والمخافات ثم ان هذا
العالم عالم الاسباب فلا يمكنه تحصيل الخيرات واللذات الا بواسطة
اسباب معينة ولا يمكنه دفع الافات والمخافات الا بواسطة اسباب معينة
ولما كان جلب النفع ودفع الضرر محبوبا بالذات وكان استقراء احوال
هذا العلم يدل على انه لا يمكن تحصيل الخير ولا دفع الشر الا بتلك الاسباب
المعينة ثم تقرر فى العقول ان ما لا يمكن الوصول الى المحبوب الا بواسطته فهو
محبوب صار هذا المعنى سببا لوقوع الحب الشديد لهذه الاسباب الظاهرة
واذا علم انه لا يمكنه الوصول الى الخيرات واللذات الا بواسطة خدمة الامير
والوزير والاعوان والانصار بقى الانسان متعلق القلب بهذه الاشياء
شديد الحب لها عظيم الميل والرغبة فيها ثم قد ثبت فى العلوم الحكمية ان
كثرة الافعال سبب لحدوث الملكات الراسخة وثبت ايضا ان حب الشئ
غالب على طباع الخلق اما الاول فكل من واظب على صنعة من الصنائع وحرفة
من الحرف مدة مديدة صارت تلك الصناعة والحرفة ملكة راسخة قوية
وكلما كانت المواظبة عليها اكثر كانت الملكة اقوى وارسخ واما الثانى
فهو ان الانسان اذا جالس الفساق مال طبعه الى الفسق وما ذاك الا
ان الارواح جبلت على حب المحاكات واذا عرفت هذا فنقول
انا بينا ان استقراء احوال الدنيا يوجب تعلق القلب بهذه الاسباب
الظاهرة التى بها يمكن التوسل الى جر المنافع ودفع المضار وبينا انه كلما
كانت مواظبة الانسان عليها اكثر كان استحكام هذا الميل والطلب فى
قلبه اقوى واثبت وايضا فاكثر اهل الدنيا موصوفون بهذه الصفة مواظبون
على هذه الحالة وبينا ان النفوس مجبولة على حب المحاكاة وذلك ايضا يوجب
استحكام هذه الحالة فقد ظهر بالمقالات التى ذكرناها ان الاسباب الموجبة
لحب الدنيا والرغبة فى التعلق باسبابها كثيرة قوية شديدة جدا ثم نقول انه اذا

انفق

انفق للانسان الهداية الالهية بهدته الى سواء السبيل وقع فى قلبه ان يتأمل
فى هذه الاسباب تأملا شافيا وافيا فيقول هذا الامير المستولى على العالم استولى
على الدنيا بفرط قوته وكمال حكمته املا والاول باطل لان ذلك الامير
ربما كان لاكثر الناس عجزا واقلهم عقلا فعند هذا يظهر له ان تلك
الامارة والرياسة ما حصلت بقوته وما هيأت له بسبب حكمته وانما حصلت
تلك الامارة والرياسة لاجل قسمة قسام وقضاء حكيم عليم لا دافع
لحكمه ولا مرد لقضائه ثم ينضم الى هذا النوع من الاعتبار انواع اخرى
من الاعتبارات تعاضدها وتقويها فعند حصول هذه المكاشفة ينقطع قلبه عن
الظاهرة وينتقل منها الى الرجوع فى كل المهمات والمطلوبات الى مسبب الاسباب
ومفتح الابواب ثم اذا توالت هذه الاعتبارات وتواترت هذه المكاشفات
صار الانسان بحيث كل ما وصل نفع وخير قال هو النافع وكل ما وصل
اليه شر ومكروه قال هو الضار وعند هذا لا يحمد احدا على فعل
الا الله ولا يتوجه قلبه فى طلب امر من الامور الا الى الله فيصير الحمد
كله لله والثناء كله لله فعند هذا يقول العبد الحمد لله واعلم ان الاستقراء
المذكور تدل العبد على ان احوال هذا العالم لا تنتظم الا بتقدير الله
ثم يرقى من العالم الاصغر الى العالم الكبير لانه لا ينتظم حاله
من احوال العالم الاكبر الا بتقدير الله وذلك هو قوله رب العالمين
ان العبد يتأمل فى احوال العالم الاسفل واحوال العالم الاعلى
فيشاهدون ان العالمين منظوم على الوصف الاتقن والترتيب
الاقوم والكمال الاعلى والمنهج الاسنى فيرى الذرة ناطقة بالاقرار
بكمال رحمته وفضله واحسانه فعند ذلك يقول الرحمن الرحيم
فعند هذا يظهر للعبد ان جميع مصالحه فى الدنيا انما هيأت
برحمة الله وفضله واحسانه ثم يبقى العبد متعلق القلب بسبب انه
كيف يكون حاله بعد الموت فكانه يقول له مالك يوم الدين ليس الا
الذى عرفته بانه هو الرحمن الرحيم فحينئذ ينشرح صدر هذا العبد و
ينفسح قلبه ويعلم ان المتكفل باصلاح مهماته فى الدنيا والاخرة
ليس الا الله وحينئذ ينقطع التفاته عما سوى الله ولا يبقى متعلق القلب
بغير الله ثم ان العبد حين كان متعلق القلب بالامير والوزير كان مشغولا
بخدمتهما وبعد الفراغ من تلك الخدمة كان يستعين فى تحصيل المهمات
بهما وكان يطلب الخير منهما فعند زوال ذلك التعلق نعلم انه لما كان
مشتغلا بخدمة الامير والوزير فلان يشتغل بخدمة المعبود
كان اولى فعند ذلك يقول اياك نعبد والمعنى انى كنت قبل هذا
اعبد غيرك واما الان فلا اعبد احدا سواك ولما كان يستعين
فى تحصيل المهمات بالامير والوزير فلا يستعين بالمعبود الحق فى
تحصيل المرادات اولى فيقول واياك نستعين والمعنى انى كنت قبل

هذا استعين بعبدك واما الان فلا استعين باحد سواك ولما كان يطلب
الجاه والمال الذي هو لهما على شفا حفرة الانقراض والانقضا فلان تطلب
الهداية والمعرفة من رب الارض والسما اولى فتقول اهدنا الصراط
المستقيم ثم ان اهل الدنيا فريقان احدهما الذين لا يعبدون
احدا الا الله ولا يستعينون بغيره ولا يطلبون الخير منهم الا بالله ولا يطلبون
الاعراض والمقاصد الا من الله والفرقة الثانية يخدمون الخلق ويستعينون
بهم ويطلبون الخير منهم فلا جرم العبد يقول يا الهي اجعلني في زمرة الفرقة
الاولى وهم الذين انعمت عليهم بهذه الانوار الربانية والجلايا النورانية
ولا تجعلني في زمرة الفرقة الثانية وهم المغضوب عليهم ولا الضالين
فان متابعة هذه الفرقة لا يفيد الا الخسار والهلاك كما قال ابراهيم عليه السلام
لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا

الباب الرابع في المسايل الفقهية المستنبطة من هذه السورة

المسئلة الاولى اجمع الاكثرون
على ان القراة واجبة في الصلاة وعن الاصم والحسن بن صالح انها لا تجب لنا
ان كل دليل نذكره في بيان ان قراة الفاتحة واجبة فهو يدل على ان اصل القراة
واجب ونزيدها هنا وجوها الاول قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك
الشمس الى غسق الليل وقران الفجر ان قران الفجر كان مشهودا والمراد
بالقران القراة والتقدير اقم قراة الفجر وظاهر الامر للوجوب
الثاني عن ابي الدردا ان رجلا سال النبي عليه السلام فقال افي
الصلاة قراة فقال نعم فقال السائل وجبت فاقر النبي عليه السلام
ذلك الرجل على قوله وجبت الثالث عن ابن مسعود ان النبي عليه السلام
سئل اتقرا في الصلوة فقال عليه السلام اتكون صلاة بغير قراة هذا
الخبران نقلتهما من تعليق الشيخ ابي حامد الاسفرايني حجة الاصم قوله
عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي جعل الاشيا من الصلاة مرئية
والقراة ليست بمرئية فوجب كونها خارجة عن الصلاة والجواب ان
الرؤية اذا كانت متعدية الى مفعولين كانت بمعنى العلم

المسئلة الثانية
قال الشافعي قراة الفاتحة واجبة في الصلاة فان ترك منها حرفا واحدا
وهو يحسنها لم تصح صلاته وبه قال الاكثرون وقال ابو حنيفة لا تجب قراة
الفاتحة لنا وجوه الاول انه عليه السلام واظب طول عمره على قراة
الفاتحة في الصلاة فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه
ولقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ولقوله فاتبعوني يحببكم الله
ويا العجب من ابي حنيفة انه تمسك في وجوب مسح الناصية بخبر واحد
روي انه عليه السلام مسح على الناصية فجعل ذلك القدر شرطا لصحة
الصلاة وهاهنا نقل اهل العلم نقلا متواترا انه عليه السلام واظب طول
عمره على قراة الفاتحة ثم قال ان صحة الصلاة غير موقوفة عليها وهذا من العجايب
الحجة الثانية قوله تعالى اقيموا الصلاة والصلاة لفظة مفردة محلاة

بالالف

بالالف واللام فيكون المراد منها المعهود السابق وليس عند المسلمين
معهود سابق من لفظ الصلاة الا الاعمال التي كان رسول الله عليه و
السلام ياتي بها واذا كان كذلك كان قوله اقيموا الصلوة جاريا مجرى الامر
بقراة الفاتحة وظاهر الامر للوجوب ثم ان هذه اللفظة تكررت في القران
اكثر من مائة مرة فكان ذلك دليلا قاطعا على وجوب قراة الفاتحة في الصلاة
الحجة الثالثة ان الخلفا الراشدين واظبوا على قراتها طول عمرهم ويدل
عليه ايضا ما روي في الصحيحين ان النبي عليه السلام وابا بكر وعمر كانوا
يستفتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين واذا ثبت هذا وجب ان يجب علينا
ذلك لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي
ولقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر والعجب من ابي حنيفة
انه تمسك في بطلان وجوب قراة الفاتحة في مسئلة طلاق الفار بما باثر عثمان
مع ان عبد الرحمن وعبد الله بن الزبير كانا يخالفانه وبنص القران ايضا يوجب
عدم الارث فلم لم يتمسك بعمل كل الصحابة على سبيل الاطباق والاتفاق
على وجوب قراة الفاتحة مع ان هذا القول على وفق القران والاخبار
والمعقول الحجة الرابعة ان الامة وان اختلفت في انه هل تجب
قراة الفاتحة ام لا لكنهم اتفقوا عليه في العمل فانك لا ترى احدا من
المسلمين في المشرق والمغرب الا ويقرا الفاتحة في الصلاة
اذا ثبت هذا فنقول ان من صلى ولم يقرا الفاتحة كان تاركا سبيل
المومنين فيدخل تحت قوله ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى
ونصله جهنم وساءت مصيرا فان قالوا ان الذين اعتقدوا انه لا
تجب قراتها قراوها لا على اعتقاد الوجوب بل على اعتقاد الندبية
فلم يحصل الاجماع على وجوب قراتها فنقول اعمال الجوارح غير واعمال
القلوب غير ونحن قد بينا اطباق الكل على الاتيان بالقراة فمن لم
يات بالقراة كان تاركا لطريقة المومنين في هذا العمل فيدخل تحت
هذا الوعيد فهذا القدر يكفينا في الدليل ولا حاجة بنا في تقرير هذا
الدليل الى ادعا الاجماع في اعتقاد الوجوب الحجة الخامسة
الحديث المشهور وهو انه سبحانه قال قسمت الصلاة بيني وبين عبدي
نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني
عبدي الى اخر الحديث وجه الاستدلال انه تعالى حكم على كل صلاة
بكونها بينه وبين العبد نصفين ثم بين ان هذا التنصيف لم يحصل الا
بسبب ايات هذه السورة فنقول الصلاة لا تنفك عن هذا التنصيف
ولم يحصل الا بسبب هذه السورة ولازم اللازم لازم فوجب كون هذه السورة
من لوازم الصلاة وهذا اللزوم لا يحصل الا اذا قلنا قراة الفاتحة
شرط لصحة الصلاة الحجة السادسة قوله عليه الصلاة وهو
لا صلاة الا بفاتحة الكتاب فالواو حرف النفي دخل على الصلاة

دخوله عليها غير ممكن فلابد من صرفه الى حكم من احكام الصلاة وليس صرفه الى الصحة اولى من صرفه الى الكمال والجواب من وجوه الاول انه جاء في بعض الروايات لا صلاة لمن لم يقرا فاتحة الكتاب وعلى هذه الرواية فالنفي ما دخل على الصلاة وانما دخل على حصولها للرجل وحصولها للرجل عبارة عن انتفاعه بها وخروجه عن عهدة التكليف بسببها وعلى هذا التقدير فانه يمكن اجرا حرف النفي على ظاهره الثاني اعتقدوا ان قراة الفاتحة جزء من اجزاء ماهية الصلاة فعند عدم قراة الفاتحة لا يوجد ماهية الصلاة لان الماهية يمتنع حصولها حال عدم بعض اجزايها واذا ثبت هذا فقولهم انه لا يمكن ادخال حرف النفي على مسمى الصلاة انما يصح لو ثبت ان الفاتحة ليست جزءا من اجزاء الصلاة وهذا هو اول المسئلة فثبت ان على قولنا يمكن اجرا هذا اللفظ على ظاهره الثالث هب انه لا يمكن اجرا هذا اللفظ على ظاهره الا انهم اجمعوا على انه متى تعذر العمل بالحقيقة وجعل للحقيقة مجازان احدهما يقرب الى الحقيقة والثاني ابعد فانه يجب حمل اللفظ على المجاز الاقرب اذا ثبت هذا فنقول المشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذي لا يكون صحيحا اتم من المشابهة بين المعدوم وبين الذي يكون صحيحا لكنه لا يكون كاملا فكان حمل هذا اللفظ على نفي الصحة اولى الوجه الرابع ان الحمل على نفي الصحة اولى لوجوه احدها ان الاصل بقا ما كان على ما كان الثاني ان جانب الحرمة ارجح والثالث انه احوط الحجة السابعة عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام انه قال كل صلاة لم يقرا فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج غير تمام قالوا الخداج هو النقصان وذلك لا يدل على عدم الجواز قلنا بل هذا يدل على عدم الجواز لان التكليف بالصلاة قايم والاصل في الثابت البقا خالفنا هذا الاصل عند الاتيان بالصلاة على صفة الكمال فعند الاتيان بها على سبيل النقصان وجب ان لا يخرج عن العهدة والذي يقوي هذا ان عند ابي حنيفة يصح الصوم الكامل في النذر في يوم العيد الا انه قال لو صام العيد قضا عن رمضان لم يصح قال لان الواجب عليه هو الصوم الكامل والصوم في هذا اليوم ناقص فيوجب ان لا يفيد الخروج عن العهدة واذا ثبت هذا فنقول فلم لم يقل بمثل هذا الكلام في هذا المقام الحجة الثامنة نقل الشيخ ابو حامد في تعليقه عن ابي المنذر انه روى باسناده عن ابي هريرة ان النبي عليه السلام قال لا تجزي صلاة لا يقرا فيها بفاتحة الكتاب الحجة التاسعة روى رفاعة بن مالك ان رجلا دخل المسجد وصلى فلما فرغ من صلاته وذكر الخبر الى ان قال الرجل علمني الصلاة يا رسول الله فقال عليه السلام اذا توجهت الى القبلة فكبر واقرا بفاتحة الكتاب وجه الدليل ان هذا امر والامر للوجوب وايضا الرجل قال علمني الصلاة فكل ما ذكره الرسول عليه السلام وجب ان

يكون

يكون من الصلاة فلما ذكر قراة الفاتحة جزءا من اجزا الصلاة الحجة العاشرة روى انس عن النبي عليه السلام لابي بن كعب الا اخبركم بسورة ليس في التورات ولا في الانجيل ولا في الزبور مثلها قالوا نعم قال فما تقرا في صلاتك فقالوا الحمد لله فقال هي وجه الدليل انه عليه السلام لما قال ما تقرا في صلاتك فقالوا الحمد لله وهذا يدل على انه كان مشهورا عند الصحابة انه لا يصلي احد الا بهذه السورة فكان هذا اجماعا معلوما عندهم الحجة الحادية عشر التمسك بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وجه الدليل ان قوله فاقرؤا امر والامر للوجوب فهذا يقتضي ان قراة ما تيسر من القران واجبة فنقول المراد بما تيسر من القران واجب فاما ان يكون هي الفاتحة او غير الفاتحة او المراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها والاول يقتضي ان تكون هي الفاتحة بعينها واجبة وهو المطلوب والثاني يقتضي ان يكون قراة غير الفاتحة قراة واجبة عينا وهو باطل بالاجماع والثالث يقتضي ان يكون المكلف مخيرا بين قراة الفاتحة وبين قراة غيرها وذلك باطل بالاجماع لان الامة مجمعة على ان قراة الفاتحة اولى من قراة غيرها وسلم ابو حنيفة ان الصلاة بدون قراة الفاتحة خداج ناقص والتخيير بين الناقص والكامل لا يجوز واعلم انه تعالى انما سمى قراة الفاتحة قراة لما تيسر من القران ان هذه السورة محفوظة لجميع المكلفين من المسلمين فهي متيسرة للكل اما ساير السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون وحينئذ لا تكون متيسرة للكل الحجة الثانية عشر الامر بالصلاة كان ثابتا والاصل في الثابت البقا فان خالفنا هذا الاصل عند الاتيان بالصلاة المشتملة على قراة الفاتحة لان الاخبار دالة على ان سورة الفاتحة افضل من ساير السور ولان المسلمين اطبقوا على ان الصلاة مع قراة هذه السورة اكمل من الصلاة الخالية عن قراة هذه السورة فعند عدم قراة هذه السورة وجب البقا على الاصل الحجة الثالثة عشر قراة الفاتحة توجب الخروج عن العهدة باليقين فكانت احوط فوجب القول بوجوبه للنص والمعقول اما النص فقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك واما المعقول فهو انه يفيد دفع ضرر الخوف ضرر الخوف عن النفس ودفع الضرر عن النفس واجب فان قالوا فلو اعتقدنا الوجوب احتمل كوننا مخطئين فيه فيبقى الخوف قلنا اعتقاد الوجوب اورث الخوف المحتمل واعتقاد عدم الوجوب يورث ايضا فيتقابل هذان الضرران واما في العمل فان القراة لا توجب الخوف اما تركها فيفيد الخوف فثبت ان الاحوط هو الفعل الحجة الرابعة عشر ساير السورة وذلك غير جايز لكنهم اجمعوا على ان الصلاة بهذه السورة اولى فثبت ان الصلاة بغير هذه السورة جايزة الحجة الخامسة عشر اجمعنا على انه لا يجوز ابدال الركوع والسجود بغيرهما فوجب ان لا يجوز ابدال قراة الفاتحة بغيرها والجامع رعاية الاحتياط

الحجة السادسة عشر الاصل بقاء التكليف فالقول بان الصلاة
بدون قراة الفاتحة تقتضي الخروج عن العهدة اما ان نعرف بالنص
او بالقياس اما الاول فباطل لان النص الذي يتمسكون هو قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القران وقد بينا انه دليلنا واما القياس فباطل
لان التعبد انه غالبة عن الصلاة وفي مثل هذه الصورة يجب ترك القياس
الحجة السابعة عشر لما ثبت ان النبي عليه السلام واظب على قراة الفاتحة
طول عمره فحينئذ يكون قراة غير الفاتحة ابتداعا وتركا للاتباع وذلك
حرام لقوله عليه السلام اتبعوا ولا تبتدعوا ولقوله عليه السلام
واحسن الهدى هدى محمد وشر الامور محدثاتها الحجة الطريق
اما ان يكون تواترا او احادا فثبت ان الكلام الذي انفرد به القاضي
لازم عليه فهذا اخر ما قيل في هذا الباب والذي عندي فيه ان النقل
المتواتر ثابت بان بسم الله الرحمن الرحيم كلام انزله الله
على محمد وبانه مثبت في المصحف بخط القران وعند هذه اظهر
انه لم يبق لقولنا انه من القران او ليس من القران فائدة الا انه هل
حصل فيها احكام شرعية هي من خواص القران مثل انه هل يجب قراتها
في الصلاة ام لا وهل يجوز للجنب قراتها ام لا وهل يجوز للمحدث مسها
ام لا ومعلوم ان هذه الاحكام اجتهادية فلما رجح حاصل قولنا ان
التسمية هل هي من القران الى ثبوت هذه الاحكام وعدمها امور
اجتهادية ظهر ان البحث اجتهادي لا قطعي وسقط تهويل القاضي

المسئلة السادسة في بيان ان التسمية من القران قال قرا المدينة
والبصرة وفقها الكوفة انها ليست من الفاتحة وقال قرا مكة والكوفة
واكثر فقها الحجاز انها اية من الفاتحة وهو قول ابن المبارك
والثوري ويدل عليه وجوه الحجة الاولى روى الشافعي عن مسلم بن جريج
عن ابي مليكة عن ام سلمة انها قالت قرا رسول الله صلى الله عليه
وسلم فاتحة الكتاب فعد بسم الله الرحمن الرحيم اية والحمد لله
رب العالمين الرحمن الرحيم اية مالك يوم الدين اية اياك
نعبد واياك نستعين اية اهدنا الصراط المستقيم اية صراط
الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين
اية وهذا نص صريح الحجة الثانية روى سعيد بن المغيرة عن ابيه
عن ابي هريرة ان رسول الله عليه السلام قال فاتحة الكتاب سبع ايات
اولاهن بسم الله الرحمن الرحيم الحجة الثالثة روى
الثعلبي في تفسيره باسناده عن ابن بريدة عن ابيه قال قال رسول الله عليه السلام
الا اخبرك باية لم تنزل على احد بعد سليمان بن داود غيري فقلت بلى
فقال باي شي تفتتح القران اذا افتتحت الى صلاة قلت بسم الله
الرحمن الرحيم قال هي هي وهذا الحديث يدل على التسمية من القران

الحجة الرابعة روى الثعلبي باسناده جعفر بن محمد عن ابيه عن
جابر بن عبد الله ان النبي عليه السلام قال له كيف تقول اذا قمت الى
الصلاة قال اقول الحمد لله رب العالمين قال قل بسم الله الرحمن
الرحيم وروى ايضا باسناده عن ام سلمة ان النبي عليه السلام
كان يقرا بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وروى ايضا
باسناده عن علي بن ابي طالب انه كان اذا افتتح السورة في الصلاة تقرا
بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراتها فقد نقص وروى
ايضا باسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله ولقد اتيناك سبعا
من المثاني قال فاتحة الكتاب فقيل لابن عباس فاين السابعة فقال
بسم الله الرحمن الرحيم وباسناده عن ابي هريرة ان النبي عليه
السلام قال اذا قراتم القران فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها احدى
اياتها وباسناده ايضا عن ابي هريرة ان النبي عليه السلام قال يقول
الله سبحانه قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد
بسم الله الرحمن الرحيم قال الله مجدني عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين
قال الله حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم قال الله اثنى علي عبدي واذا قال
مالك يوم الدين قال الله فوض الي عبدي واذا قال اياك نعبد واياك
نستعين قال الله هذا بيني وبين عبدي واذا قال اهدنا الصراط المستقيم
قال الله هذا لعبدي ولعبدي ما سال وباسناده عن ابي هريرة قال كنت مع
النبي عليه السلام في المسجد والنبي عليه السلام يحدث اصحابه اذ دخل عليه
رجل يصلي فافتتح الصلاة وتعوذ ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع
النبي عليه السلام ذلك فقال له يا رجل قطعت على نفسك الصلاة اما علمت
ان بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد من تركها فقد ترك اية منها ومن ترك اية
منها فقد قطع عليه صلاته فانه لا صلاة الا بفاتحة الكتاب فمن ترك
اية منها فقد بطلت صلاته وباسناده عن طلحة بن عبد الله قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد
ترك اية من كتاب الله واعلم اني نقلت جملة هذه الاحاديث عن تفسير
الشيخ ابي اسحق الثعلبي الحجة الخامسة قراة بسم الله الرحمن الرحيم
واجبة في اول الفاتحة واذا كان كذلك وجب ان يكون اية منها بيان
الاول قوله تعالى اقرا باسم ربك ولا يجوز ان يقال الباء صلة زايدة
لان الاصل ان يكون لكل حرف من كلام الله فائدة واذا كان هذا الحرف
مفيدا كان التقدير اقرا مفتتحا باسم ربك وظاهر الامر للوجوب ولم يثبت
هذا الوجوب في غير القراة في الصلاة فوجب اثباته في القراة في الصلاة
صونا للنص عن التعطيل الحجة السادسة التسمية مكتوبة بخط القران
وكل ما ليس من القران فانه غير مكتوب بخط القران الا ترى انهم منعوا من
كتبة اسامي السور في المصحف ومنعوا من العلامات على الاعشار والاخماس

والغرض من ذلك كان ان يمنعوا ان يختلط بالقرآن ما ليس من القرآن
فلو لم تكن التسمية من القرآن لما كتبوها بخط القرآن ولما اجمعوا
على كتبها بخط القرآن علمنا انها من القرآن الحجة السابعة اجمع المسلمون
على ان ما بين الدفتين كلام الله والتسمية موجودة بين الدفتين فوجب
جعلها من كلام الله ولهذا السبب حكينا ان معلى لما اورد هذا الكلام على
محمد بن الحسن بقي ساكتا واعلم ان مذهب ابي بكر الرازي ان التسمية من
القرآن ولكنها ليست اية من سورة الفاتحة بل المقصود من تنزيلها اظهار
للفصل بين السور وهذان الدليلان لا يبطلان قول ابي بكر الرازي الحجة
الثامنة اطبق الاكثرون على سورة الفاتحة سبع ايات الا ان
الشافعي قال قوله بسم الله الرحمن الرحيم اية وقوله صراط الذين
انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية واحدة واما
ابو حنيفة فانه قال بسم الله ليس باية منها لكن قوله صراط الذين
انعمت عليهم اية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية
اخرى وستبين مسئلة مفردة ان قول ابي حنيفة مرجوح ضعيف
فحينئذ بقي ان الايات لا تكون سبعا الا اذا اعتقدنا ان قوله
بسم الله الرحمن الرحيم اية منها تامة الحجة التاسعة ان
نقول قراءة التسمية قبل الفاتحة واجبة فوجب كونها اية منها بيان
الاول ان ابا حنيفة يسلم قراءتها افضل واذا كان كذلك فالظاهر
ان النبي عليه السلام قراها فوجب علينا قراءتها لقوله تعالى
واتبعوه واذا ثبت وجوب قراءتها ثبت انها من السورة لانه لا قائل
بالفرق الحجة العاشرة قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدا
فيه ببسم الله فهو ابتر واعظم الاعمال بعد الايمان بالله الصلاة فقراءة
الفاتحة فيها بدون قراءة بسم الله يوجب كون هذه الصلاة بترا ولفظ الابتر
يدل على غاية النقصان والخلل بدليل انه تعالى ذكره في معرض الذم لكافر
الذي كان عدو الرسول الله عليه السلام فقال ان شانئك هو الابتر
فيلزم ان يقال الصلاة الخالية عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم
تكون في غاية النقصان والخلل وكل من اقر بحصول الخلل والنقصان قال
بفساد هذه الصلاة الخالية وذلك يدل على انها من الفاتحة وانه يجب قراءتها
الحجة الحادية عشر ما روي ان النبي عليه السلام قال لابي بن كعب ما اعظم
اية في كتاب الله تعالى فقال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه
النبي عليه السلام في قوله ا[ن] وجه الاستدلال ان هذا الكلام يدل
على ان هذا القدر اية تامة ومعلوم انها ليست اية تامة في قوله انه
من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم بل هذا بعض اية فلا بد وان
تكون اية تامة في غير هذا الموضع وكل من قال بذلك قال انه اية تامة
في اول سورة الفاتحة الحجة الثانية عشر ان معاوية قدم المدينة فصلى

بالناس

بالناس صلاة يجهر فيها فقرا ام القرآن ولم يقرا بسم الله الرحمن الرحيم
فلما قضى صلاته ناداه المهاجرون والانصار من ناحية المسجد اين
بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت الصلاة فاعاد معاوية
الصلاة وقرا بسم الله الرحمن الرحيم وهذا الخبر يدل على اجماع
الصحابة على انه من القرآن ومن الفاتحة وعلى ان الاولى الجهر
بقراءتها الحجة الثالثة عشر ان سائر الانبياء كانوا عند الشروع
في اعمال الخير يبتدؤون بذكر بسم الله الرحمن الرحيم فوجب ان يجب
على رسولنا ذلك واذا ثبت هذا الوجوب في حقنا ثبت انه من
سورة الفاتحة اما المقدمة الاولى فالدليل عليها ان نوحا عليه السلام
لما اراد ركوب السفينة قال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها
وان سليمان لما كتب الى بلقيس كتب بسم الله الرحمن الرحيم فان
قالوا اليس ان قوله تعالى انه من سليمان وانه بسم الله
الرحمن الرحيم يدل على ان سليمان قدم اسم نفسه على اسم الله
تعالى قلنا معاذ الله ان يكون الامر كذلك وذلك لان الطير القى
كتاب سليمان ووضعه على صدر بلقيس وكانت المراة في بيت لا يقدر احد
على الدخول فيه لكثرة من احاط بذلك البيت من العساكر والحفظة فعرفت
بلقيس ان ذلك الطير هو الذي اتى بذلك الكتاب وكانت قد سمعت
باسم سليمان فلما اخذت الكتاب قالت هي من عند نفسها انه من سليمان فلما
فتحت الكتاب رات التسمية مكتوبة قالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم
فثبت ان الانبياء عليهم السلام كلما شرعوا في عمل من اعمال الخير
ابتدؤوا بذكر بسم الله والمقدمة الثانية انه لما ثبت هذا في حق سائر
الانبياء وجب ان يجب على رسولنا ذلك لقوله تعالى واتبعوه واذا ثبت
وجوب قراءته علينا ثبت انه اية من الفاتحة لانه لا قائل بالفرق
الحجة الرابعة عشر انه تعالى متقدم بالوجود على وجود سائر
المخلوقات لانه تعالى قديم وخالق وغيره محدث ومخلوق والقديم
الخالق يجب ان يكون سابقا على المحدث المخلوق واذا ثبت انه تعالى
سابق على غيره وجب بحكم المناسبة العقلية ان يكون ذكره سابقا على
ذكر غيره وهذا السبق في الذكر لا يحصل الا اذا كانت قراءة
بسم الله الرحمن الرحيم سابقة على سائر الاذكار والقراءات
واذا ثبت ان القول بوجوب هذا التقديم حسن في المعقول وجب ان
يكون معتبرا في الشرع لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن واذا ثبت وجوب القراءة ثبت انها اية من الفاتحة لانه لا قائل بالفرق
الحجة الخامسة عشر ان بسم الله الرحمن الرحيم لا شك انه من
القرآن في سورة النمل ثم انا نراه مكررا بخط القرآن فوجب ان يكون من القرآن
كما انا لما راينا قوله فباي آلاء ربكما تكذبان وقوله ويل يومئذ

للمكذبين مكررا في القران بخط واحد وبصورة واحدة قلنا ان الكل
من القران الحجة السادسة عشر روي انه عليه السلام كان يكتب
في اول الامر على رسم قريش باسمك اللهم حتى نزل قوله وقال اركبوا
بسم الله مجراها ومرساها فكتب بسم الله فنزل قوله قل ادعوا الله او ادعوا
الرحمن فكتب بسم الله الرحمن فلما نزل قوله انه من سليمان وانه
بسم الله الرحمن الرحيم كتب مثلها وجه الاستدلال ان اجزاء هذه
الكلمة كلها من القران ومجموعها من القران ثم انه مثبت في القران فوجب
الجزم بانه من القران اذ لو جاز اخراجه من القران مع هذه الموجبات الكثيرة
الشهرة العظيمة لكان جواز اخراج ساير الايات اولى وذلك يوجب
الطعن العظيم في القران الحجة السابعة عشر قد بينا انه ثبت بالتواتر ان
الله تعالى كان ينزل هذه الكلمة على محمد عليه السلام وكان عليه السلام
يامر بكتبه بخط المصحف في المصحف وبينا ان حاصل الخلاف في انه هل هو
من القران يرجع الى احكام مخصوصة مثل انه هل يجب قراءته وهل يجوز للجنب
قراءته وهل يجوز للمحدث مسه فنقول ثبوت هذه الاحكام احوط فوجب
المصير اليه لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك واحتج المخالفون
باشياء الاول تعلقوا بخبر ابي هريرة وهو ان النبي عليه السلام قال
يقول الله قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد
الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم يقول
الله اثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي واذا قال
اياك نعبد واياك نستعين يقول الله هذا بيني وبين عبدي والاستدلال
بهذا الخبر من وجوه الاول انه عليه السلام لم يذكر التسمية ولو كانت
اية من الفاتحة لذكرها والثاني انه تعالى قال جعلت الصلاة بيني وبين عبدي
نصفين والمراد من الصلاة الفاتحة وهذا التنصيف انما يحصل اذا قلنا التسمية
ليست اية من الفاتحة لان الفاتحة سبع ايات فوجب ان يكون فيها لله ثلاث ايات
ونصف وهو من قوله الحمد لله الى قوله اياك نعبد وللعبد ثلاث ايات ونصف
وهي من قوله واياك نستعين الى اخر السورة اما اذا جعلنا بسم الله
الرحمن الرحيم اية من الفاتحة حصل لله اربع ايات ونصف وللعبد ايتان
ونصف وذلك يبطل التنصيف المذكور الحجة الثانية روت عايشة ان
النبي عليه السلام كان يفتتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين
وهذا يدل على ان التسمية ليست اية من سورة الفاتحة الحجة الثالثة لو
كان قوله بسم الله الرحمن الرحيم اية من هذه السورة لزم التكرار في قوله
الرحمن الرحيم وذلك بخلاف الدليل والجواب عن الحجة الاولى من وجوه
الاول انا نقلنا ان الشيخ ابا اسحاق الثعلبي روى باسناده ان النبي عليه
السلام لما ذكر هذا الحديث عد بسم الله الرحمن الرحيم اية تامة
من سورة الفاتحة ولما تعارضت الروايتان فالترجيح معنا لان رواية الاثبات

مقدمة

مقدمة على رواية النفي الثاني روى ابو داود السجستاني عن القعنبي عن
مالك عن العلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال واذا قال العبد مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي
وهو بيني وبين عبدي واذا عرفت هذا فنقول قوله مالك يوم الدين
هو بيني وبين عبدي يعني في القسمة وانما يكون كذلك اذا حصلت ثلاثة
قبلها وثلاثة بعدها وانما يحصل ثلاثة قبلها لو كانت التسمية اية من الفاتحة
فصار هذا الخبر حجة لنا من هذا الوجه الثالث ان لفظ النصف كما
يحتمل النصف في عدد الايات فهو ايضا يحتمل النصف في المعنى قال عليه
السلام الفرايض نصف العلم سماه بالنصف من حيث انه بحث عن احوال الاموات
والموت والحياة قسمان وقال شريح اصبحت ونصف الناس علي غضبان
سماه نصفا من حيث ان بعضهم راضون وبعضهم ساخطون الرابع
ان دلايلنا في ان بسم الله الرحمن الرحيم انه من الفاتحة صريحة وهذا
الخبر الذي تمسكوا به ليس المقصود منه بيان ان بسم الله هل هو من الفاتحة
ام لا لان المقصود منه بيان شيء اخر فكانت دلايلنا اقوى واظهر الخامس
انا ان قولنا اوفق الاحتياط والجواب عن حجتهم الثانية ما قاله الشافعي
فقال لعل عايشة جعلت الحمد لله رب العالمين اسما لهذه السورة كما يقال
قرا فلان الحمد لله الذي خلق السموات والمراد انه قرا هذه السورة فكذا
ههنا وتمام الجواب عن خبر انس سياتي بعد ذلك والجواب عن
الحجة الثالثة ان التكرار لاجل التاكيد كثير في القران وتاكيد كونه رحمانا
رحيما من اعظم المهمات المسئلة السابعة في بيان عدد ايات هذه السورة
رايت في بعض الروايات الشاذة ان الحسن البصري كان يقول هذه السورة
ثمان ايات فاما الرواية المشهورة التي اطبق الاكثرون عليها ان هذه
السورة سبع ايات وبه فسروا قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني
اذا ثبت هذا فنقول الذين قالوا ان بسم الله الرحمن الرحيم اية من الفاتحة
قالوا ان قوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا
الضالين اية تامة واما ابو حنيفة فانه لما اسقط التسمية من السورة
لا جرم قال قوله صراط الذين انعمت عليهم اية وقوله غير المغضوب عليهم
ولا الضالين اية اخرى اذا عرفت هذا فنقول الذي قاله الشافعي
اولى ويدل عليه وجوه الاول ان مقطع قوله صراط الذين انعمت عليهم
لا يشابه مقطع الايات المتقدمة ورعاية التشابه في المقاطع لازم
لانا وجدنا مقاطع القران على ضربين متقاربة ومتشاكلة فالمتقاربة كما في
سورة ق والمتشاكلة كما في سورة القمر وقوله انعمت عليهم
ليس من القسمين فامتنع جعله من المقاطع الثاني انا اذا جعلنا
قوله غير المغضوب عليهم ابتداء اية فقد جعلنا اول الاية
لفظ غير وهذا اللفظ اما ان يكون صفة لما قبلها او استثناء عما قبلها

والصفة مع الموصوف كالشيء الواحد وكذلك الاستثناء مع المستثنى
كالشيء الواحد وايقاع الفصل بينهما على خلاف الدليل اما اذا جعلنا قوله صراط
الذين انعمت عليهم الى اخر السورة اية واحدة كنا قد جعلنا الموصوف
مع الصفة والمستثنى عنه كلاما واحدا واية واحدة وذلك اقرب الى الدليل
الثالث ان المبدل في حكم المحذوف فيكون تقدير الاية اهدنا الصراط الذين
انعمت عليهم لكن طلب الاهتدا بصراط من انعم الله عليهم لا يجوز الا بشرط
ان يكون ذلك المنعم عليه غير مغضوب عليه ولا ضالا فانا لو اسقطنا هذا
الشرط لم يجز الاهتدا به والدليل عليه قوله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة
الله كفرا وهذا يدل على انه قد انعم عليهم الا انهم لما صاروا من زمرة
المغضوب عليهم ومن زمرة الضالين لا جرم لم يجز الاهتدا بهم فثبت
انه لا يجوز فصل قوله صراط الذين انعمت عليهم عن قوله غير المغضوب
عليهم بل هذا المجموع كلام واحد فوجب القول بانه اية واحدة فان قالوا
اليس ان قوله الحمد لله رب العالمين اية واحدة وقوله الرحمن الرحيم
ثانية مع ان هذه الاية غير مستقلة بنفسها بل هي متعلقة بما قبلها قلنا
الفرق ان قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام بدون بسم الله
الرحمن الرحيم فلا جرم لم يمتنع ان يكون مجرد قوله الحمد لله رب العالمين
اية تامة اما بينا ان مجموع قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت
عليهم ليس كلاما تاما بل ما لم يضم اليه قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين
لم يصح قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم فظهر الفرق

المسيلة الثامنة ذكر بعض اصحابنا قولين للشافعي في ان بسم الله الرحمن
الرحيم هل هي اية من اوايل ساير السورة واما المحققون من الاصحاب فقد
اتفقوا على ان بسم الله قران من ساير السورة وجعلوا القولين في انها هل
هي اية تامة وحدها من اول كل سورة او هي مع ما بعدها اية واحدة وقال
بعض الحنفية ان الشافعي خالف الاجماع في هذه المسيلة لان احدا من
قبله لم يقل ان بسم الله اية من اوايل ساير السور ودليلنا ان بسم الله مكتوب
في اوايل السور بخط القران فوجب كونه قرانا واحتج المخالف بما روى ابو
هريرة ان النبي عليه السلام قال في سورة الملك انها ثلاثون اية وفي سورة
الكوثر انها ثلاث ايات ثم اجمعوا على ان هذا العدد حاصل بدون التسمية فوجب
ان لا تكون التسمية اية من هذه السورة والجواب انا اذا قلنا بسم الله
الرحمن الرحيم مع ما بعده اية واحدة فهذا الاشكال زايل فان قالوا لما اعترفتم
بانها اية تامة من اول الفاتحة فكيف يمكنكم ان تقولوا انها بعض اية من ساير
السور قلنا هذا غير بعيد الا ترى ان قوله الحمد لله رب العالمين اية تامة ثم صار
مجموع قوله واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين اية واحدة فكذا هاهنا
وايضا فقوله سورة الكوثر ثلاث ايات يعني ما هو خاصة هذه السورة ثلاث
ايات واما التسمية فهو كالشيء المشترك فيه بين جميع السور

فنقط

فنقط هذا السوال المسيلة التاسعة يروى عن احمد بن حنبل انه قال
التسمية اية من الفاتحة الا انه يسر بها في كل ركعة واما الشافعي فانه قال
انها اية منها ويجهر بها وقال ابو حنيفة ليست اية من الفاتحة ولا يجهر بها
ايضا فنقول الجهر بها سنة ويدل عليه وجوه الحجة الاول قد دللنا على ان التسمية
اية الفاتحة واذا ثبت هذا فنقول الاستقراء دل على ان السورة الواحدة اما
ان تكون بتمامها سرية او جهرية فاما ان يكون بعضها سريا وبعضها جهريا
فهذا مفقود في جميع السور واذا ثبت هذا كان الجهر بالتسمية مشروعا
في القراة الجهرية الحجة الثانية ان قوله بسم الله الرحمن الرحيم
لا شك انه ثنا على الله وذكر له بالتعظيم فوجب ان يكون الاعلان به مشروعا
لقوله تعالى فاذكروا الله كذكركم اباكم او اشد ذكرا ومعلوم ان
الانسان اذا كان مفتخرا بابيه غير مستنكف عنه فانه يعلن ذكره ولا يبالغ في
اظهاره اما اذا اخفى ذكره او اسره دل ذلك على كونه مستنكفا منه واذا كان
المفتخر بالله يبالغ في الاعلان والاظهار وجب ان يكون الاعلان بذكر الله اولى
عملا بقوله تعالى فاذكروا الله كذكركم اباكم او اشد ذكرا الحجة الثالثة
هي ان الجهر بذكر الله يدل على كونه مفتخرا بذلك الذكر غير مبال بانكار من ينكره
ولا شك ان هذا مستحسن في العقل فوجب ان يكون في الشرع كذلك لقوله ما راه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ومما يقوي الكلام ايضا ان الاخفا والستر
لا يليق الا بما يكون عيبا ونقصانا فيخفيه الرجل ويستره لئلا ينكشف ذلك
العيب اما الذي يفيد اعظم انواع الفخر والفضيلة والمنقبة فكيف يليق بالعقل
اخفاوه ومعلوم انه لا منقبة للعبد اعلى واكمل من كونه ذاكرا لله بالتعظيم ولهذا
قال عليه السلام طوبى لمن مات ولسانه رطب من ذكر الله وكان علي بن ابي
طالب يقول يا من ذكره شرف للذاكرين ومثل هذا كيف يليق بالعاقل ان يسعى
في اخفائه ولهذا السبب نقل ان عليا رضي الله عنه كان مذهبه الجهر بقوله
بسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات واقول ان هذه الحجة قوية
في نفسي راسخة في عقلي لا يزول البتة بسبب كلمات المخالفين الحجة الرابعة
ما رواه الشافعي باسناده ان معاوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرا
بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر عند الخفض الى الركوع والسجود
فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار يا معاوية سرقت من الصلاة اين
بسم الله الرحمن الرحيم واين التكبير عند الركوع والسجود ثم
انه اعاد الصلوة مع التسمية والتكبير قال الشافعي ان معاوية كان سلطانا
عظيم القوة شديد الشوكة فلولا ان الجهر بالتسمية كان كالامر المتقرر عند
كل الصحابة من المهاجرين والانصار والا لما قدروا على اظهار الانكار عليه
بسبب ترك التسمية الحجة الخامسة روى البيهقي في السنن الكبيرة عن
ابي هريرة قال كان رسول الله عليه السلام يجهر في الصلاة ببسم الله
الرحمن الرحيم ثم ان الشيخ البيهقي روى الجهر عن عمر بن الخطاب وابن

عباس وابن عمر وابن الزبير واما ان علي بن ابي طالب فانه كان يجهر بالتسمية
فقد ثبت بالتواتر ومن اقتدى في دينه بمتابعة علي ابن ابي طالب فقد
اهتدى والدليل عليه قوله عليه السلام اللهم ادر الحق مع علي حيث
دار الحجة السادسة ان قوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم متعلق
بفعل لابد من اضماره والتقدير باعانة اسم الله اشرعوا في الطاعات او ما
يجري مجرى هذا المعنى ولا شك ان اسماع هذه الكلمة تنبه العقل
على انه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا
بتوفيق الله وتنبه العقل عليه انه لا يتيسر شيء من الخيرات والبركات الا اذا
وقع الابتداء فيه بذكر الله ومن المعلوم ان المقصود من جميع العبادات والطاعات
حصول هذه المعاني في العقول فاذا كان اسماع هذه الكلمة يفيد هذه
الخيرات الرفيعة والبركات العالية دخل هذا القائل تحت قوله كنتم خير
امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر لان هذا القائل
بسبب اظهار هذه الكلمة امر بما هو احسن انواع الامر بالمعروف وهو الرجوع
الى الله بالكلية والاستعانة بالله في كل الخيرات واذا كان الامر كذلك
فكيف يليق بالعاقل ان يقول انه بدعة واحتج المخالف بوجوه الحجة الاولى روى
البخاري باسناده عن انس انه قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه و
سلم وخلف ابو بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون القراة بالحمد لله رب
العالمين وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انهم كانوا لا يذكرون بسم
الله الرحمن الرحيم وفي رواية اخرى ولم اسمع احدا منهم قال بسم الله
الرحمن الرحيم وفي رواية رابعة فلم يجهر احد منهم ببسم الله
الرحمن الرحيم الحجة الثانية ما روى عن عبد الله بن المغفل انه قال
سمعني ابي وانا اقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال ابي يا بني والحدث في الاسلام
اذا صليت معه فقل الحمد لله رب العالمين واقول ان انسا وابن المغفل خصصا عدم
ذكر بسم الله الرحمن الرحيم بالخلفا الثلاثة ولم يذكروا عليا وذلك يدل على
اطباق الكل على ان عليا كان يجهر به والحجة الثالثة قوله تعالى واذكر ربك
في نفسك تضرعا وخيفة والبسملة ذكر الله فوجب اخفاوه وهذه الحجة استنبطها
الفقهة واعتمادهم على الكلامين الاولين والجواب عن خبر انس من وجوه قال الشيخ
ابو احمد الاسفرايني روى عن انس في هذا الباب ست روايات اما الحنفية
فقد رووا عنه ثلاث روايات احدها قوله صليت خلف رسول الله وخلف ابي
بكر وعمر وعثمان وكانوا يستفتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين وثانيها قوله
انهم ما كانوا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وثالثها قوله لم اسمع احدا
منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم فهذه الروايات الثلاثة تقوى قول الحنفية
وثلاثة اخرى تناقض قولهم احدها ما ذكرنا ان انسا روى ان معاوية لما
ترك بسم الله في الصلاة انكر عليه المهاجرون والانصار وقد بينا ان هذا
يدل على ان الجهر بهذه الكلمات كالامر المتواتر فيما بينهم وثانيها روى ابو قلابة

عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر كانوا
يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وثالثها انه سيل عن الجهر ببسم
الله الرحمن الرحيم والاسرار فقال لا ادري هذه المسئلة فثبت
ان الرواية عن انس في هذه المسئلة قد عظم فيها الخبط والاضطراب
فبقيت متعارضة فوجب الرجوع الى ساير الدلايل وايضا ففيها تهمة اخرى وهي
ان عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر بالتسمية فلما وصلت الدولة الى بني امية بالغوا
في المنع من الجهر سعيا في ابطال اثار علي بن ابي طالب فلعل انسا خاف منهم
فلهذا السبب اضطربت اقواله فيه ونحن وان شككنا في شيء فانا لا نشك
انه مهما وقع التعارض بين قول انس وابن المغفل وبين قول علي ابن ابي طالب
الذي بقي عليه طول عمره فان الاخذ بقول علي اولى فهذا جواب قاطع في
المسئلة ثم نقول هب انه حصل التعارض بين دلايلكم ودلايلنا الا
ان الترجيح معنا وبيانه من وجوه الاول ان راوي اخبارهم انس وابن
المغفل وراوي اخبارنا علي ابن ابي طالب وابن عباس وابن عمر وابو هريرة
وهاولا كانوا اكثر علما وقربا من رسول الله صلى الله عليه وسلم من انس
والمغفل والثاني ان مذهب ابي حنيفة ان خبر الواحد اذا ورد على خلاف
القياس لم يقبل ولهذا السبب فانه لم يقبل خبر المصراة مع انه لفظ رسول الله ع
صلى الله عليه وسلم قال لان القياس لم يقبل ولهذا السبب فانه لم يقبل
مخالفه اذا ثبت هذا فنقول قد بينا ان صريح العقل ناطق بان اظهار
هذه الكلمة اولى من اخفايها فلاي سبب رجح انس قول المغفل على هذه البا
الجلي البديهي الثالث من المعلوم بالضرورة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقدم الاكابر
على الاصاغر والعلما على غير العلما والاشراف على الاعراب ولا شك ان
عليا وابن عباس وابن عمر كانوا اعلا فا في العلم والشرف وعلو الدرجة
من انس والمغفل والغالب على الظن حاصل ان عليا وابن عباس كانوا
يقفون بالقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان انس والمغفل
يقفان بالبعد منه وايضا انه عليه السلام ما كان يبالغ في الجهر امتثالا
لقوله ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وايضا انه عليه السلام فالانسان
اول ما يشرع في القراة انما يشرع فيها بصوت ضعيف ثم لا يزال يقوى صوته
ساعة فساعة فهذه اسباب ظاهرة في ان يكون علي وابن عباس وابن عمر
وابو هريرة سمعوا الجهر بالتسمية من رسول الله وان انسا والمغفل ما سمعاه
الرابع قال الشافعي لعل المراد من قول انس كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم يفتتح الصلاة بالحمد لله رب العالمين انه كان يقدم هذه السورة
في القراة على غيرها من السور فقوله الحمد لله رب العالمين المراد منه
تمام هذه فجعل هذه اللفظة اسما لهذه السورة الخامس لعل المراد من عدم
الجهر في حديث المغفل عدم المبالغة في رفع الصوت كما قال تعالى ولا تجهر
بصلاتك ولا تخافت بها السادس الجهر كيفية ثبوتية والاخفاء عدمية والرواية

المثبته اولى من النافية السابع ان الدلايل العقلية موافقة لنا وعمل على معناه ومن علمنا تخذ علينا اماما بالمدينة فقد تمسك بالعروة الوثقى ودينه ونفسه واما التمسك بقوله تعالى واذكر ربك في نفسك فالجواب انا نحمل ذلك على مجرد الذكر اما قوله بسم الله الرحمن الرحيم فالمراد منه قراة كلام الله على سبيل العبادة والخضوع فكان الجهر به اولى

المسئلة العاشرة في تفاريع القسمة الاولى قالت الشيعة السنة هي الجهر بالتسمية لثبت اية سواء كانت في الصلوات الجهرية او في السرية وجمهور الفقها يخالفونهم فيه الفرع الثاني قالوا التسمية ليست اية من اوايل السور اختلفوا في سبب اثباته في المصحف في اول كل سورة وفيه قولان الاول ان التسمية ليست من القران وهولاء فريقان منهم من قال انها كتبت للفصل بين السور وهذا الفصل قد صار الان معلوما فلا حاجة الى اثبات التسمية فعلى هذا لو لم يكتب لجاز ومنهم من قال انه يجب اثباتها في المصاحف ولا يجوز تركها ابدا والقول الثاني انها من القرآن وقد انزله الله تعالى لكنها اية مستقلة بنفسها وليست من السورة وهولاء ايضا فريقان منهم من قال لان انزلها مرة واحدة وامر باثباتها في اول كل سورة والذي يدل على ان الله تعالى انزلها وعلى انها من القرآن ما روي عن ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم اية فاصلة وعن ابرهيم بن يزيد قال قلت لعمرو بن دينار ان الفضل الرقاشي يزعم ان بسم الله الرحمن الرحيم ليست من القران فقال سبحان الله ما اجرأ هذا الرجل سمعت سعيد بن جبير يقول سمعت ابن عباس يقول كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا انزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم علم ان تلك السورة قد ختمت وفتح غيرها وعن عبد الله بن المبارك انه قال من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة وثلاث عشر اية وروي مثله عن ابن عمر وابي هريرة الفرع الثالث ان القايلون بان التسمية اية من الفاتحة وان الفاتحة تجب قراتها في الصلوة ولا شك انهم يوجبون قراة التسمية اما الذين لا يقولون به فقد اختلفوا فقال ابو حنيفة واتباعه والحسن بن صالح بن حي وسفيان الثوري وابن ابي ليلى يقرا التسمية وقال مالك لا ينبغي ان تقرا في المكتوبة لا سرا ولا جهرا واما في النافلة فان شا قرا وان شا ولا الفرع الرابع مذهب الشافعي يقتضي وجوب قراته في كل الركعات اما ابو حنيفة ففيه روايتان روى يعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه قال يقرا في كل ركعة قبل الفاتحة وروى ابو يوسف ومحمد والحسن بن زياد ثلاثتهم جميعا عن ابي حنيفة انه قال اذا قراء في اول ركعة عند ابتدا القراة لم يكن في تلك الصلاة حتى يفرغ منها قال وان قراه مع كل سورة فحسن الفرع الخامس ظاهر قول ابي حنيفة انه لما قرا التسمية في اول الفاتحة فانه لا يعيدها في اوايل ساير السور وعند الشافعي الا الافضل اعادتها

في اول كل سورة كقوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدا فيه باسم الله فهو ابتر الفرع السادس اختلفوا في انه هل يجوز للحائض والجنب قراة بسم الله الرحمن الرحيم والصحيح عندنا انه لا يجوز الفرع السابع اجمع العلما على ان تسمية الله على الوضوء مندوبة وعامة العلما على انها غير واجبة لقوله عليه السلام توضا كما امرك الله به والتسمية غير مذكورة في اية الوضوء وقال اهل الظاهر انها واجبة فلو تركها عمدا او سهوا لم تصح صلاته وقال اسحاق ان تركها عامدا لم تجز وان تركها ناسيا جاز الفرع الثامن متروك التسمية هل يحل اكله المسئلة في غاية الشهرة قال تعالى فاذكروا اسم الله عليها صواف وقال ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الفرع التاسع اجمع العلما على انه يستحب ان لا يشرع في عمل من الاعمال الا ويقول بسم الله فاذا نام قال بسم الله واذا اكل قام من المنام قال بسم الله واذا قصد العبادة قال بسم الله واذا دخل الدار او خرج منها قال بسم الله واذا اكل او شرب واعطى او اخذ قال بسم الله ويستحب للقابلة اذا اخذت الولد من الام ان تقول بسم الله وهذا اول احواله من الدنيا واذا مات وادخل القبر قال بسم الله وهذا اخر احواله من الدنيا واذا قام من القبر قال ايضا بسم الله واذا حضر الموقف قال بسم الله فتباعد عنه النار بسبب قوله بسم الله

المسئلة الحادية عشر قال الشافعي ترجمة القران لا يكفي في صحة الصلاة لا في حق من يحسن القران ولا في حق من لا يحسنها وقال ابو حنيفه انها كافية في حق القادر والعاجز وقال ابو يوسف ومحمد انها كافية في حق العاجز وغير كافية في حق القادر واعلم ان مذهب ابي حنيفة في هذه المسئلة بعيد جدا ولهذا السبب فان الفقيه ابا الليث السمرقندي والقاضي ابا زيد الدبوسي صرحا بتركه لنا وجوه الحجة الاولى انه صلى الله عليه وسلم انما صلى بالقران المنزل من عند الله باللفظ العربي وواظب عليه طول عمره فوجب ان يجب علينا مثله لقوله تعالى واتبعوه والعجب انه احتج بانه عليه السلام مسح على ناصيته مرة على كونه شرطا لصحة الوضوء ولم يلتفت الى مواظبته طول عمره على قراة القران باللسان العربي الحجة الثانية ان الخلفا الراشدين صلوا بالقران العربي فوجب علينا ان يجب ذلك لقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر ولقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ الحجة الثالثة ان الرسول عليه السلام وجميع الصحابة ما قروا في الصلاة الا هذا القران العربي فوجب فيجب ان يجب علينا ذلك لقوله عليه السلام ستفترق امتي على اثنين وسبعين فرقة كلهم في النار الا واحدة قيل ومن هم يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي وجه الدليل انه عليه السلام هو وجميع اصحابه كانوا متفقين على القراءة في الصلاة بهذا القران العربي فوجب ان يكون القاري بالفارسية من اهل النار الحجة الرابع ان اهل ديار الاسلام مطبقون بالكلية على قراة القران في الصلاة كما انزل الله فمن عدل عن هذا الطريق دخل تحت قوله ويتبع غير سبيل المومنين

الحجة الخامسة ان الرجل امر بقراءة القران في الصلاة ولم يقرا القران فوجب ان
لا يخرج عن العهدة انما قلنا انه امر بقراءة القران لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
من القران لقوله عليه السلام للاعرابي ثم اقرا ما تيسر معك من القران وانما
قلنا ان الكلام المرتب بالفارسية ليس بقران لوجوه الاول قوله تعالى
وانه لتنزيل رب العالمين الى قوله بلسان عربي مبين الثاني قوله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه الثالث قوله ولو جعلناه قرانا اعجميا وكلمة لو تفيد انتفا
الشي لانتفاء غيره وهذا يدل على انه تعالى ما جعله قرانا اعجميا فيلزم ان
يقال ان كل ما كان اعجميا ليس بقران الرابع قوله قل لئن اجتمعت الانس والجن
على ان يأتوا بمثل هذا القران لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فهذا الكلام
المنظوم بالفارسية اما ان يقال انه عين الكلام العربي او مثله او لا عينه
والاول معلوم البطلان بالضرورة والثاني باطل اذ لو كان هذا النظم الفارسي
مثلا لذلك الكلام العربي لكان الاتيان به اتيانا بمثل القران وذلك يوجب تكذيب
الله عز وجل في قوله لا يأتون بمثله ولما ثبت ان هذا الكلام المنظوم بالفارسية
ليس عين القران ولا مثله ثبت ان قارئه لم يكن قارئا للقران وهو المطلوب
فثبت ان المكلف امر بقراءة القران ولم يأت به فوجب ان يبقى في العهدة الحجة
السادسة ما رواه ابو داود عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال لا تجزي صلاة لا يقرأ فيها فاتحة الكتاب فنقول هذه الكلمات المنظومة
بالفارسية اما ان يقول ابو حنيفة انها قران او يقول انها ليست بقران والاول
جهل عظيم وخروج عن الاجماع وبيانه من وجوه الاول ان احدا من العقلاء
لا يجوز على غفلته ودينه ان يقول قول القائل دوست كان ليس كذلك الثاني
يلزم ان يكون القادر على ترجمة القران انشا بقران مثل الاول وذلك باطل
الحجة السابعة روى عبد الله بن ابي اوفى ان رجلا قال يا رسول الله اني لا
استطيع ان احفظ القران كما يحسن في الصلاة فقال عليه السلام قل سبحان
الله والحمد لله الى اخر هذا الذكر وجه الدليل ان الرجل لما سأله عما يجزيه في الصلاة
عند العجز عن قراءة القران العربي امره الرسول بالتسبيح وذلك يبطل قول من
يقول انه يكفيه ان يقول دوست كان الحجة الثامنة نقل ان الاول الانجيل
هو قوله بسم الاها رحمانا ومرحانا وهذا هو عين ترجمة بسم الله الرحمن الرحيم
فلو كانت ترجمة القران نفس القران لقالت النصارى ان هذا القران انما اخذناه
من عين الانجيل ولم يقل احد هذا ان ترجمة القران لا تكون قرانا الحجة
التاسعة انا اذا ترجمنا قوله فابعثوا احدكم بورقكم هذه الى المدينة فلينظر
ايها ازكى طعاما فليأتكم برزق منه كانت ترجمته بوستيد يكي از ايشانرا با اين
نقره بجوي شهر تا بنكرد كه كدام طعام بهترست تا ازان بياورند ومعلوم ان هذا
الكلام من جنس كلام الناس لفظا ومعنى فوجب ان لا يجوز الصلاة به لقوله عليه السلام
ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس واذا لم تنعقد الصلاة بترجمة هذه الاية
فكذا بترجمة سائر الايات لانه لا قائل بالفرق وايضا فهذه الحجة جارية في ترجمة

قوله هماز مشاء بنميم الى قوله عتل بعد ذلك زنيم فان ترجمتها يكون شتما
من جنس كلام الناس في اللفظ والمعنى وكذلك قوله ادع لنا ربك يخرج
لنا مما تنبت الارض من بقلها وقثائها فان ترجمة هذه الايات تكون من جنس كلام
الناس لفظا ومعنى وهذا بخلاف ما اذا قرانا عين هذه الايات بهذه الالفاظ لانها
بحسب تركيبها المعجز ونظمها البديع تمتاز عن كلام الناس والعجب من الخصوم انهم
قالوا لو ذكر في اخر التشهد ما يكون من جنس الناس فسدت الصلاة ثم قالوا تصح
الصلاة بترجمة هذه الايات مع ان ترجمتها عين كلام الناس لفظا ومعنى
الحجة العاشرة قوله عليه السلام انزل القران على سبعة احرف كلها شاف
كاف ولو كانت ترجمة القران بحسب كل لغة قرانا لكان قد انزل الله القران على
اكثر من سبعة احرف لان على مذهبهم قد حصل بحسب كل لغة قران على حدة
وحينئذ يمتنع حصر حروف القران في السبعة الحجة الحادي عشر ان عند ابي حنيفة
تصح الصلاة بجميع القران الايات ولا شك انه قد حصل في التوراة ايات كثيرة مطابقة
لما في القران من الثناء على الله ومن تعظيم امر الاخرة وتقبيح الدنيا فعلى قول الخصم تكون
الصلاة صحيحة بقراءة التوراة والانجيل وبقراءة زند واستا ولو انه دخل الدنيا وعاش
مائة سنة ولم يقرأ حرفا من القران بل كان مواظبا على قراءة زند واستا فانه
يلقى الله مطيعا ومعلوم بالضرورة ان هذا الكلام لا يليق بدين المسلمين
الحجة الثانية عشر انه لا ترجمة للفاتحة الا ان نقول الثناء لمربي
العالمين ورحمن المحتاجين والقادر على يوم الدين انت المعبود وانت
المستعان اهدنا الى اهل طريق العرفان لا الى طريق اهل الخذلان اذا ثبت ان ترجمة
الفاتحة ليست الا هذا القدر او ما يقرب منه فمعلوم انه لا خطبة الا وقد حصل فيها
هذا القدر فوجب ان يقال الصلاة صحيحة بقراءة جميع الخطب ولما كان ذلك باطلا
علمنا فساد هذا القول الحجة الثالثة عشر لو كان هذا جائزا لكان قد اذن
رسول الله صلى الله عليه وسلم لسلمان الفارسي في ان يقرأ القران بالفارسية
ويصلي بها ولكان قد اذن لصهيب في ان يقرأه بالرومية ولبلال في ان يقرأه
بالحبشية ولو كان هذا الامر مشروعا لاشتهر جوازه في الخلق فانه تعظم
استماع ارباب اللغات بهذا الطريق ولان ذلك تزول عنهم اتعاب النفس
في تعليم اللغة العربية ويحصل لكل قوم فخر عظيم في ان يحصل لهم قران بلغتهم
الخاصة ومعلوم ان تجويزه يفضي الى اندراس القران بالكلية وذلك لا يقوله مسلم
الحجة الرابعة عشر لو جازت الصلاة بالقران الفارسية لما جازت بالقران
القابلية بالعربية وهذا جائز وذلك غير جائز بيان الملازمة ان الفارسي الذي
لا يفهم من العربي شيئا لم يفهم من القران العربي الا ما اذا قرأ القران بالفارسية
فهم المعنى واحاط بالمقصود وعرف ما فيه من الثناء على الله ومن الترغيب في الاخرة
والتنفير عن الدنيا ومعلوم ان المقصود الاقصى من اقامة الصلوات حصول هذه
المعاني قال تعالى اقم الصلاة لذكري وقال تعالى افلا يتدبرون القران ام
على قلوب اقفالها فثبت ان قراءة الترجمة تفيد هذه الفوائد العظيمة المعاني

القران بالعربية مانعة منها لوجب ان يكون القران بالعربية تجزيه وحيث
لم يكن الامر كذلك علمنا ان القراة بالفارسية غير جايزة الحجة الخامسة
عشر المقتضي لبقا الامر بالصلاة قايمة والفارق ظاهر اما المقتضي فلان
التكليف كان ثابتا والاصل في الثابت البقا واما الفارق فهو ان القران العربي
كما انه يطلب قراته لمعناه كذلك تطلب قراته لاجل لفظه وذلك من وجهين
الاول ان الاعجاز في فصاحته وفصاحة في لفظه والثاني ان توقف صحة الصلاة
على قراة لفظه فوجب حفظ تلك الالفاظ وكثرة الحفاظ من الخلق العظيم فوجب بقاه
على وجه الدهر مصونا عن التحريف وذلك يوجب تحقيق ما وعد الله بقوله عز
وجل انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اما اذا قلنا انه لا يتوقف صحة الصلاة
على قراة هذا اللفظ العربي فانه يختل هذا المقصود فثبت ان المقتضي قايم وان
الفارق ظاهر واحتج المخالف على صحة مذهبه بانه امر بقراة القران وبدا على
وجوه الاول روي ان عبد الله بن مسعود كان يعلم رجلا القران فقال ان شجرة
الزقوم طعام الاثيم وكان الرجل اعجميا فكان يقول طعام اليتيم فقال قل
طعام الفاجر ثم قال عبد الله انه ليس الخطا في القران ان يقرا مكان العليم
الحكيم بل ان يضع اية الرحمة مكان اية العذاب الثاني قوله تعالى
وانه لفي زبر الاولين فاخبر ان القران كان في زبر الاولين وقال ان هذا لفي الصحف
الاولى صحف ابرهيم وموسى ثم اجمعنا على انه ما كان القران في زبر الاولين
بهذا اللفظ لكن جا بالعبرانية والسريانية الثالث انه تعالى قال واوحي
الي هذا القران لانذركم ثم ان العجم لا يفهمون اللفظ العربي الا اذا ذكر
تلك المعاني لهم بلسانهم ثم انه تعالى سماه قرانا فثبت ان هذا المنقول
بالفارسية قران والجواب عن الاول ان نقول ان لحوال هو لا يجب حجا فان
ابن مسعود نقل عنه انه كان يقول انا مومن ان شا الله ولم ينقل عن احد من
الصحابة المبالغة في نصرة هذا المذهب كما نقل عن ابن مسعود ثم ان الحنفية
لا يلتفتون الى هذا المذهب بل يقولون ان القايل به شاك في دينه والشاك
لا يكون مومنا فان كان قول ابن مسعود حجة فلم لم يقبلوا قوله في تلك المسئلة
وان لم يكن حجة فلم عولوا عليه في هذه المسئلة ولعمري هذه المناقضة عجيبة
وايضا فقد نقل عن ابن مسعود حذف المعوذتين وحذف الفاتحة عن القران
ويجب علينا احسان الظن به وان نقول انه رجع عن هذه المذاهب واما قوله
تعالى وانه لفي زبر الاولين فالمعنى ان هذه القصص موجودة في زبر الاولين
وقوله لانذركم به فالمعنى لانذركم معناه وبهذا القدر القليل من المجاز يجوز
حمله لاجل الدلايل الباهرة القاطعة التي ذكرناها المسئلة الثانية عشر
قال الشافعي في القول الجديد تجب القراة على المقتدي سوا اسر الامام بالقران
او جهر بها وقال في القديم يقرا اذا اسر الامام ولا يقرا اذا جهر وهو قول مالك
وابن المبارك واحمد وقال ابو حنيفة تكره القراة خلف الامام بكل حال لنا
وجوه الحجة الاولى قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران وهذا الامر

يتناول

يتناول المنفرد والماموم والحجة الثانية انه عليه السلام يجب علينا
ذلك لقوله تعالى واتبعوه الا ان النقال ان كونه ماموما يمنع منه الا انه
معارضة الا انه معارضة الحجة الثالثة انا بينا ان قوله تعالى واقيموا الصلاة
امر بمجموع الافعال التي كان الرسول صلى الله عليه وسلم يفعلها ومن جملة
تلك الافعال قراة الفاتحة فكان قوله اقيموا الصلوة تدخل فيه الامر بقراة
الفاتحة الحجة الرابعة قوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب
وقد سبق تقريره ووجه الدليل فان قالوا هذا الخبر مخصوص بحال الانفراد
لانه روى جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من صلى صلاة لم يقرا فيها بام
القران فلم يصل الا ان يكون ورا الامام قلنا هذا الحديث مطعون فيه الحجة
الخامسة قوله عليه السلام للاعرابي الذي علمه اعمال الصلاة ثم اقرا بما تيسر
معك من القران وهذا يتناول المنفرد والماموم الحجة السادسة روى
ابو عيسى الترمذي في جامعه باسناده عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت
قال صلى النبي عليه السلام الصبح فثقلت عليه القراة فلما انصرف قال
ما لي اراكم تقرون ورا امامكم قلنا اي والله قال لا تفعلوا الا بام القران
فانه لا صلاة لمن لم يقرا بها قال ابو عيسى هذا حديث حسن الحجة السابعة
روى مالك في الموطا عن العلا بن عبد الرحمن انه سمع ابا السايب مولى هشام
يقول سمعت ابا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاة لم
يقرا فيها بام القران فهي خداج غير تمام قال فقلت يا ابا هريرة اني اكون احيانا
ورا الامام قال اقرا بها يا فارسي في نفسك والاستدلال بهذا الخبر من وجهين
الاول ان صلاة المقتدي بدون القراة مبراة عن الخداج عند الخصم وهو على خلاف
النص الثاني ان السايل اورد الصلاة خلف الامام على ابي هريرة وافتى ابو هريرة
بوجوب القراة عليه في هذه الحالة وذلك يوكد المطلوب الحجة الثامنة
روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله يقول قسمت الصلاة
بيني وبين عبدي نصفين ان التنصيف من لوازم الصلاة وبين ان هذا التنصيف
انما حصل بسبب القراة فوجب ان يكون قراة الفاتحة من لوازم الصلاة وهذا
الدليل قايم في صلاة المنفرد وفي المقتدي الحجة التاسعة روى الدارقطني
باسناده عن عبادة بن الصامت قال صلى بنا رسول الله بعض الصلوات التي يجهر فيها
بالقراة فلما انصرف اقبل علينا بوجهه الكريم فقال هل تقرون اذا جهرت بالقراة
فقال بعضنا انا لنصنع ذلك فقال وانا اقول ما لي انازع القران لا تقرءوا شيا من القران
اذا جهرت الا بام القران فانه لا صلاة لمن لا يقرا بها الحجة العاشرة ان الاحاديث
الكثيرة دالة على ان قراة القران توجب الثواب العظيم وهي متناولة للمنفرد والمقتدي
فوجب ان يكون قراتها في الصلاة خلف الامام موجب للثواب العظيم وكل من قال بذلك
قال بوجوب قراتها الحجة الحادي عشر وافق ابو حنيفة على ان القراة خلف الامام
لا تبطل الصلاة واما عدم قراتها فهو عندنا يبطل الصلاة فثبت ان القراة احوط
فكانت واجبة لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك الحجة الثانية عشر

ان بقي المقتدي ساكتا عن القراة مع انه لا يسمع قراة الامام بقي معطلا فوجب
ان يكون حال القاري افضل منه لقوله عليه السلام افضل الاعمال قراة
القران وان القراة افضل من السكوت في الحالة فثبت القول بالوجوب
لانه قايل بالفرق الحجة الثالثة عشر لو كانت الاقتدا مانعا من القراة لكان
الاقتدا حراما لان قراة القران عبادة عظيمة والمانع من العبادة الشريفة
محرمة فيلزم ان يكون الاقتدا حراما وحيث لم يكن كذلك علمنا ان الاقتدا
لو منع من القراة لكان الاقتدا حراما وحيث لم يكن كذلك علمنا ان الاقتدا
لا يمنع من القراة واحتج ابو حنيفة بالقران والخبر اما القران فقوله تعالى واذا
قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا واعلم انا بينا في تفسير هذه الاية انها
لا تدل على قولهم وبالغنا فليطالع ذلك الموضع في هذا التفسير واما الاخبار
فقد ذكروا اخبارا كثيرة والشيخ ابو حامد البيهقي بين ضعفها ثم نقول هب انها
صحيحة ولكن الاخبار لما تعارضت وكثرت فلا بد من الترجيح وهو معنا من
وجوه الاول ان قولنا يوجب الاشتغال بقراة القران وهو من اعظم الطاعات
وقولهم يوجب العطلة والسكوت عن ذكر الله فلا شك ان قولنا اولى
الثاني ان قولنا يوجب شغل جميع اجزا الصلاة بالطاعات والاذكار الجميلة
وقولهم يوجب تعطيل الوقت عن الطاعة والذكر

المسئلة الثالثة عشر

قال الشافعي قراة الفاتحة واجبة في كل ركعة فان تركها في ركعة بطلت
صلاته قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني وهذا القول مجمع عليه بين الصحابة
قال به ابو بكر وعمر وعلي وابن مسعود ثم اعلم ان المذاهب في هذه المسئلة
ستة فاحدها قول الاصم وابن علية وهو ان القراة غير واجبة اصلا والثاني
قول الحسن البصري والحسن ابن صالح بن حي ان القران انما يجب في ركعة
واحدة لقوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب والاستثنا من
النفي اثبات فاذا حصلت قراة الفاتحة في الصلاة مرة وجب القول بصحة
الصلاة بحكم الاستثنا والثالث قول ابي حنيفة وهو ان القراة في الركعتين
الاوليين واجبة وهو في الاخريين بالخيار ان شا سبح وان
شا سكت وذكر في كتاب الاسبيجابي ان القراة واجبة في الركعتين من غير
تعيين والرابع نقل ابن الصباغ في كتاب الشامل عن سفيان انه قال
يجب القراة في الركعتين الاوليين ويكره في الاخريين والخامس وهو قول مالك
ان القراة واجبة في اكثر الركعات ولا يجب في جميعها فان كانت الصلاة اربع
ركعات كفت القراة في ثلث ركعات وان كانت مغربا كفت في ركعتين وان كانت
صبحا وجبت القراة فيهما معا والسادس وهو قول الشافعي وهو ان القراة
واجبة في كل الركعات ويدل على صحته وجوه الحجة الاولى انه عليه السلام
كان يقرا في كل الركعات فيجب علينا مثله لقوله تعالى واتبعوه والحجة الثانية
ان الاعرابي الذي كلم النبي صلى الله عليه وسلم امره بان يقرا بام القران ثم قال
وكذلك افعل في كل ركعة والامر للوجوب فان قالوا قوله فافعل في كل

ركعة

ركعة يرجع الى الافعال لا الى الاقوال قلنا القول فعل اللسان فهو داخل
في الافعال الحجة الثالثة نقل الشيخ ابو نصر بن الصباغ في كتاب
الشامل عن ابي سعيد الخدري انه قال امرنا رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان نقرا فاتحة الكتاب في كل ركعة فريضة كانت او نافلة
الحجة الرابعة القراة في كل الركعات احوط فوجب القول بوجوبها
الحجة الخامسة امرنا بالصلوة والاصل في الثابت البقا حكمنا بالخروج عن
العهدة عند القراة في كل الركعات لاجل ان هذه الصلاة اكمل فعند عدم القراة
في الكل وجب ان يبقى في العهدة واحتج المخالف بما روي عن عايشة انها قالت
فرضت الصلاة في الاصل ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر اذا ثبت
هذا فنقول الركعتان الاولتان اصل والاخريان تبع ومبنى الامر في التبع على التخفيف
ولهذا المعنى فانه لا يقرا السورة الزايدة فيهما ولا يجهر بالقراة فيهما والجواب
ان دلايلنا اكثر واقوى ومذهبنا احوط فكان ارجح

المسئلة الرابعة عشر

اذا ثبت ان قراة الفاتحة شرط من شرايط الصلاة فرع الفرع الاول قد
بينا انه لو ترك قراة الفاتحة او ترك حرفا من حروفها عمدا بطلت صلاته
اما لو تركها سهوا قال الشافعي في القديم لا يفسد صلاته واحتج بما روى
ابو سلمة بن عبد الرحمن قال صلى بنا عمر بن الخطاب المغرب فترك القراة فقيل
له تركت القراة قال كيف كان الركوع والسجود قالوا حسنا قال فلا باس قال
قال الشافعي فلما وقعت هذه الواقعة بمحضر الصحابة كان ذلك اجماعا و
رجع الشافعي عنه في الجديد وقال تفسد صلاته لان الدلايل المذكورة عامة
في العمد والسهو ثم اجاب عن قصة عمر من وجهين الاول ان الشعبي روى
ان عمر اعاد الصلاة والثاني انه لعله ترك الجهر بالقراة لا نفس القراة قال
الشافعي هذا هو الظن بعمر الفرع الثاني يجب الرعاية في ترتيب القراة فلو قرا في
النصف الاخير ثم النصف الاول يحسب له النصف الاول دون النصف الاخير
الفرع الثالث الرجل الذي لا يحسن تمام الفاتحة اما ان يحفظ بعضها واما ان
لا يحفظ شيا منها اما الاول فانه يقرا تلك الاية ويقرا معها ست ايات على
الوجه الاقرب واما الثاني فهو ان لا يحفظ شيا من الفاتحة فهاهنا ان حفظ
شيا اخر من القران لزمته قراة ذلك المحفوظ لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران
وان لم يحفظ شيا من القران فهاهنا يلزمه ان ياتي بالذكر وهو التكبير والتحميد
وقال ابو حنيفة لا يلزمه شي حجة الشافعي رضي الله عنه ما روى رفاعة بن مالك
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا قام احدكم الى الصلاة فليتوضا
كما امر الله ثم يكبر فان كان معه شي من القران فليقرا واذا لم يكن معه شي من
القران فليحمد الله وليكبر بقي هاهنا قسم واحد وهو ان لا يحفظ الفاتحة
ولا يحفظ شيا من القران ولا يحفظ ايضا شيا من الاذكار بالعربية وعندي
انه يوجر بذكر الله تعالى باي لسان قدر عليه تمسكا بقوله عليه السلام اذا امرتكم
بامر فاتوا منه ما استطعتم

المسئلة الخامسة عشر

نقل في الكتب القديمة

ان ابن مسعود كان ينكر سورة الفاتحة من القران وينكر كون المعوذتين
من القران واعلم ان هذا في غاية الصعوبة لانا ان قلنا ان النقل المتواتر كان
حاصلا في عصر الصحابة بكون سورة الفاتحة من القران فحينئذ كان ابن مسعود
عالما بذلك فانكاره يوجب الكفر او نقصان العقل وان قلنا النقل المتواتر
في هذا المعنى ما كان حاصلا في ذلك الزمان فهذا يقتضي ان يقال ان القران ليس
بمتواتر في الاصل وذلك يخرج القران عن كونه حجة يقينية والاغلب على ان نقل
هذا المذهب عن ابن مسعود نقل باطل كاذب وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة
وهاهنا اخر الكلام في المسايل الفقهية المفرعة على سورة الفاتحة والله
الهادي

الباب الخامس في تفسير سورة الفاتحة وفيه فصول

الفصل الاول في تفسير قوله تعالى

الحمد لله رب العالمين فيه وجوه الاول هنا الفاظ ثلاثة الحمد والمدح
والشكر فنقول الفرق بين الحمد والمدح من وجوه الاول ان المدح قد يحصل
للحي ولغير الحي الا ترى ان من راى لؤلؤة في غاية الحسن او ياقوتة في غاية
الحسن فانه قد يمدحها اما يستحيل ان يحمدها فثبت ان المدح اعم من الحمد
الوجه الثاني في الفرق ان المدح قد يكون منهيا عنه قال عليه السلام احثوا
التراب في وجوه المداحين اما الحمد فانه مامور به مطلقا قال عليه السلام
من لم يحمد الناس لم يحمد الله الوجه الرابع ان المدح عبارة عن القول
الدال على كونه مختصا بنوع من انواع الفضايل واما الحمد فهو القول
الدال على كونه مختصا بفضيلة معينة وهي فضيلة الانعام والاحسان فثبت بما
ذكرنا ان المدح اعم من الحمد واما الفرق بين الحمد وبين الشكر فهو ان الحمد
يعم ما اذا وصل ذلك الانعام اليك او الى غيرك واما الشكر فهو مختص
بالانعام الواصل اليك اذا عرفت هذا الفرق فنقول قد ذكرنا ان المدح
حاصل للحي ولغير الحي وللفاعل المختار ولغيره فلو قال المدح لله لم يدل ذلك
على كونه تعالى فاعلا مختارا اما اذا قال الحمد لله فهو يدل على كونه تعالى فاعلا
مختارا فقوله الحمد لله رب العالمين يدل على كون هذا القايل مقرا بان اله العالم
ليس موجبا بالذات كما تقوله الفلاسفة بل هو فاعل مختار وايضا فقوله الحمد لله
اولى من قوله الشكر لله لان قوله الحمد لله ثنا على الله بسبب كل انعام صدر منه
ووصل الى غيره واما الشكر لله فهو ثنا بحسب انعام وصل الى ذلك القايل ولا
شك ان الاول افضل لان التقدير كان العبد يقول سواء اعطيتني او لم تعطني
فانعامك واصل الى كل العالمين وانت تستحق الحمد العظيم وقيل الحمد على ما دفع
الله عنك من البلا والشكر على ما اعطى فان قيل النعمة في الاعطا اكثر من النعمة
في دفع البلا فلماذا ترك الاكثر وذكر الاقل قلنا فيه وجوه الاول كانه يقول
انا شاكر لادنى النعمتين فكيف لاعلاهما الثاني ان المنع غير متناه والاعطا
متناه وكان الابتدا بالشكر دفع البلا الذي لا نهاية له اولى الثالث ان دفع
الضرر اهم من جلب النفع فلهذا قدمه الفايدة الثانية انه تعالى لم يقل احمد الله و

لكن قال الحمد لله وهذه العبارة الثانية اولى لوجوه احدها انه لو قال احمد الله
افاد ذلك كون ذلك القايل حامدا فقط اما لو قال الحمد لله فقد افاد
ذلك انه كان محمودا قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين فهولاء سوا حمدوا
او لم يحمدوا وسوا شكروا او لم يشكروا فهو تعالى محمود من الازل الى الابد بحمده
القديم وكلامه القديم وثانيها ان قولنا الحمد لله معناه ان الحمد والثناء حق لله
وملكه فانه تعالى هو المستحق للحمد بسبب كثرة اياديه وانواع الايه على العباد
فقولنا الحمد لله معناه ان الحمد حق لله تعالى يستحقه لذاته ولو قال احمد الله لم يدل
ذلك على كونه مستحقا للحمد لذاته ومعلوم ان اللفظ الدال على كونه مستحقا للحمد لذاته
اولى من اللفظ الدال على ان شخصا واحدا حمده وثالثها انه لو قال احمد الله لكان
قد حمد لكن لا حمدا يليق به اما اذا قال الحمد لله فكانه قال من انا حتى احمده لكنه
محمود بجميع حمد الحامدين مثاله ما لو سئلت هل لفلان عليك نعمة فان قلت
نعم فقد حمدته ولكن حمدا ضعيفا فلو قلت في الجواب بل نعمته على كل الخلايق
فقد حمدته باكمل المحامد ورابعها ان الحمد عبارة عن صفة القلب وهي اعتقاد
كون ذلك المحمود متفضلا منعما مستحقا للتعظيم والاجلال فاذا تلفظ الانسان
بقوله احمد الله مع انه كان قلبه غافلا عن معنى التعظيم اللايق بجلال الله
كان كاذبا لانه اخبر عن نفسه بكونه حامدا مع انه ليس كذلك اما اذا قال
الحمد لله سوا كان غافلا او مستحضرا لمعنى التعظيم فانه قد يكون صادقا لان معناه
ان الحمد حق الله وملكه وهذا المعنى حاصل سوا كان الانسان مشتغلا بمعنى
التعظيم والاجلال او لم يكن فثبت ان قوله الحمد لله اولى من قوله احمد الله
ونظيره قولنا لا اله الا الله فانه لا يدخله التكذيب بخلاف قولنا اشهد ان لا اله
الا الله لانه قد يكون كاذبا في قوله اشهد ولهذا قال تعالى في تكذيب المنافقين
والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ولهذا امر في الاذان بقوله اشهد ثم وقع
وقع الختم على قوله لا اله الا الله الفايدة الثالثة اللام في قوله الحمد لله يحتمل وجوها
كثيرة احدها الاختصاص اللايق كقولك الجل للفرس وثانيها الملك كقولك الدار
لزيد وثالثها القدرة والاستيلاء كقولك البلد للسلطان واللام في قولك
الحمد لله يحتمل هذه الوجوه الثلاثة فان حملته على اللايق فمن المعلوم انه لا يليق
الحمد الا له تعالى لغاية جلاله وكثرة فضله واحسانه وان حملته على الملك
فمعلوم انه تعالى مالك للكل فوجب ان يملك منهم كونهم مشتغلين بحمده
وان حملته على الاستيلا والقدرة فالحق سبحانه كذلك لانه واجب لذاته
وما سواه ممكن لذاته والواجب لذاته مستول على الممكن لذاته فالحمد لله بمعنى
ان الحمد لا يليق الا به وبمعنى ان الحمد ملكه وبمعنى انه هو المستولي على الكل الفايدة
الرابعة قوله الحمد لله ثمانية احرف وابواب الجنة ثمانية فمن قال هذه الثمانية عن
صفا قلبه استحق ثمانية ابواب الجنة الفايدة الخامسة الحمد لفظة مفردة
دخل عليها حرف التعريف وفيه قولان الاول انه ان كان مسبوقا بمعهود
سابق انصرف اليه والا حمل على الاستغراق صونا للكلام عن الاجمال والقول

الثاني انه لا يفيد العموم الا انه يفيد الماهية والحقيقة فقط اذا عرفت هذا
فنقول قوله الحمد لله ان قلنا بالقول الاول افاد ان كل ما كان حمدا وثنا فهو لله و
حقه وملكه فحينئذ يلزم ان يقال ما سوى الله فانه لا يستحق الحمد والثنا
البته وان قلنا بالقول الثاني معناه ان ماهية الحمد حق لله تعالى وملك
له وذلك ينفي كون فرد من افراد هذه الماهية لغير الله فثبت ان على القولين
بان قوله الحمد لله ينفي حصول الحمد لغير الله فان قيل اليس ان المنعم يستحق
الحمد من المنعم عليه والاستاذ يستحق الحمد من التلميذ والسلطان العادل يستحق
من الرعية وقال عليه السلام من لم يحمد الناس لم يحمد الله قلنا ان كل من انعم على
غيره بانعام فالمنعم في الحقيقة هو الله تعالى لانه لولا انه تعالى خلق
تلك الداعية في قلب ذلك المنعم والا لم يقدر على ذلك الانعام ولولا انه تعالى
خلق تلك النعمة وسلط ذلك المنعم عليها ومكن المنعم عليه من الانتفاع
لما حصل الانتفاع بتلك النعمة فثبت ان المنعم في الحقيقة هو الله تعالى الفائدة
السادسة في ان قوله تعالى الحمد لله كما دل على انه لا محمود الا الله فكذلك
العقل دل عليه وبيانه من وجوه اولها انه تعالى لو لم يخلق داعية الانعام في قلب
المنعم لم يكن المنعم في الحقيقة هو الله الذي خلق تلك الداعية وثانيها ان كل
من انعم على الغير فانه يطلب بذلك الانعام عوضا اما ثوابا او ثنا او تحصيل خلق
او تخليصا للنفس من خلق البخل وطالب العوض لا يكون منعما فلا يكون مستحقا
للحمد في الحقيقة اما الله سبحانه كامل لذاته والكامل لذاته لا يطلب الكمال
لان تحصيل الحاصل محال فكانت عطاياه جودا محضا واحسانا محضا فلا جرم كان
مستحقا للحمد فثبت انه لا يستحق الحمد الا الله تعالى وثالثها ان كل نعمة فهي من
الموجودات الممكنة الوجود وكل ممكن الوجود فانه وجد بايجاد الحق اما ابتدا
واما بواسطة فيصح ان كل نعمة فهي من الله تعالى ويتاكد ذلك بقوله تعالى
وما بكم من نعمة فمن الله والحمد لا معنى له الا الثنا على الانعام فلما كان لا انعام
الا من الله وجب القطع بان احدا لا يستحق الحمد الا الله سبحانه ورابعها النعمة
لا تكون كاملة الا عند اجتماع امور ثلاثة فيها احدها ان تكون منفعة
والانتفاع بالشي مشروط بكونه حيا موجودا وكونه حيا موجودا لا يحصل الا بايجاد
الله سبحانه وثانيها ان المنفعة لا تكون نعمة كاملة الا اذا كانت خالية عن
شوايب الضرر والغم وخلو المنافع عن شوايب الضرر لا يحصل الا من
الله تعالى فثبت اذا ثبت هذا فالنعمة الكاملة لا تحصل الا من الله تعالى
فوجب ان لا يستحق الحمد الكامل الا الله تعالى فثبت بهذه البراهين
صحة قوله سبحانه الحمد لله الفائدة السابعة قد عرفت ان الحمد عبارة عن مدح
الغير بسبب كونه منعما متفضلا وما لم يحصل شعور الانسان بوصول
النعمة اليه امتنع تكليفه بالحمد والشكر اذا عرفت هذا فنقول يجب كون
الانسان عاجزا عن حمد الله وشكره ويدل عليه وجوه الاول ان نعم الله على
الانسان كثيرة لا يقوى عقل الانسان عليها كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها

واذا

واذا امتنع وقوف الانسان عليها امتنع اقتداره على الحمد والشكر والثنا اللائق بها
الثاني ان الانسان لا يمكنه القيام بحمد الله وشكره الا اذا اقدره الله تعالى
على ذلك الحمد والشكر وخلق في قلبه داعية الى فعل ذلك الحمد والشكر فاذا
ازال عنه العوايق والحوايل وكل ذلك انعام من الله فعلى هذا لا يمكنه
القيام بشكر الله تعالى بواسطة نعم عظيمة من الله عليه وتلك النعم ايضا توجب
الشكر وعلى هذا التقدير فالعبد لا يمكنه الاتيان بالشكر والحمد الا عند الاتيان
به مرارا لا نهاية له وذلك محال والموقوف على المحال محال فكان الانسان
يمتنع منه الاتيان بحمد الله وشكره على ما يليق به الثالث ان الحمد والشكر ليس
معناه مجرد قول القايل بلسانه الحمد لله بل معناه علم المنعم عليه بكون المنعم
موصوفا بصفات الكمال والجلال وكل ما يخطر ببال الانسان من صفات
الكمال والجلال فكمال الله وجلاله اعلى واعظم من ذلك التخيل والتصور
واذا كان كذلك امتنع كون الانسان اتيا بحمد الله وشكره وبالثنا عليه والرابع
ان الاشتغال بالشكر والحمد معناه ان المنعم عليه يقابل الانعام الصادر
من المنعم بشكر يفعله وبحمد يفعله وذلك بعيد لوجوه احدها ان نعمة الله
كثيرة لا احاطة لها بهذا الاعتقاد الواحد وبهذه اللفظة الواحدة في
غاية البعد ثانيها ان من اعتقد ان حمده وشكره يساوي نعمة الله تعالى
فقد اشرك وهذا اعتقاد اشرك وهذا معنى قول الواسطي الشكر شرك وثالثها
ان الانسان محتاج الى انعام الله في ذاته وفي احواله والله سبحانه غني
عن شكر الشاكرين وحمد الحامدين فكيف يمكن مقابلة نعمة الله
بهذا الحمد فثبت بهذا الوجوه ان العبد عاجز عن الاتيان بحمد الله وبشكره
فلهذا السبب لم يقل احمدوا الله بل قال الحمد لله لانه لو قال احمدوا الله فقد
كلفهم ما لا طاقة لهم به اما لو قال الحمد لله كان المعنى ان كمال الحمد حقه
وملكه سواء قدر الخلق على الاتيان به او لم يقدروا عليه ونقل ان داود
عليه السلام قال يا رب كيف اشكرك وشكري لك لا يتم الا بانعامك
علي وهو ان توفقني لذلك الشكر فقال يا داود لما علمت عجزك عن شكري فقد
شكرتني بحسب قدرتك وطاقتك الفايدة الثامنة عن النبي صلى الله عليه
وسلم قال اذا انعم الله على عبده نعمة فيقول العبد الحمد لله فيقول الله تعالى
انظروا الى عبدي اعطيته ما لا قدر له فاعطاني ما لا قيمة له وتفسيره ان الله
تعالى اذا انعم على العبد كان ذلك الانعام احد الاشيا المعتادة مثل انه كان
جايعا فاطعمه او كان عطشانا فارواه او كان عريانا فكساه اما اذا قال
العبد الحمد لله كان معناه ان كل حمد اتى به احد من الحامدين فهو لله وكل
حمد لم ياتي به احد من الحامدين وامكن في حكم العقل دخوله في الوجود فهو
لله وذلك يدخل فيه جميع المحامد التي ذكرها ملايكة العرش والكرسي وساكني
اطباق السموات وجميع المحامد التي ذكرها جميع الانبيا من ادم الى محمد
وجميع المحامد التي ذكرها جميع الاوليا والعلما وجميع الخلق وجميع المحامد

التي سيذكرونها الى وقت قوله دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم
فيها سلام وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين ثم جميع هذه المحامد
متناهية انما المحامد التي لانهاية لها هي التي سيأتون بها ابد الاباد ودهر
الداهرين فكل هذه الاقسام التي لانهاية لها داخل تحت قول العبد الحمد لله
رب العالمين فلهذا السبب قال تعالى انظروا الى هذا العبد قد اعطيته نعمة
واحدة لاقدر لها فاعطاني من الشكر ما لاحد له ولانهاية له اقول ههنا دقيقة
اخرى وهي ان نعم الله على العبد في الدنيا متناهية وقول العبد الحمد لله حمد
غير متناه ومعلوم ان غير المتناهي اذا اسقط منه المتناهي بقي الباقي غير متناه
فكانه تعالى يقول لعبدي اذا قلت الحمد لله في مقابلة تلك النعمة فالذي بقي يمكن
من تلك الكلمة طاعات غير متناهية فلابد من مقابلتها بنعم غير متناهية فلهذا
السبب يستحق العبد الثواب الابدي والخير السرمدي فثبت ان قول العبد
الحمد لله موجب سعادات لا آخر لها وخيرات لانهاية لها الفائدة التاسعة
لاشك ان الوجود خير من العدم والدليل عليه ان كل موجود حي فانه يكره
عدم نفسه ولولا ان الوجود خير من العدم والا لما كان كذلك اذا ثبت
هذا فنقول وجود كل شيء ما سوى الله فانه حصل بايجاد الله وجود الله وبفضله
واحسانه وقد ثبت ان الوجود نعمة فثبت انه لا موجود في عالم الارواح والاجسام
والعلويات والسفليات الا ولله عليه نعمة ورحمة واحسان والنعمة والرحمة
والاحسان موجبة للحمد والشكر فاذا قال العبد الحمد لله فليس مراده الحمد لله
على النعم الواصلة الى القايل بل المراد الحمد لله على النعم الصادرة منه وقد بينا
ان انعامه واصل الى كل ما سواه فاذا قال العبد الحمد لله كان معناه الحمد لله
على كل مخلوق خلقه وعلى كل محدث احدثه من نور وظلمة وسكون وحركة وعرش
وكرسي وجني وانسي وذات وصفة وجسم وعرض الى ابد الابدين ودهر الداهرين
وانا اشهد انها باسرها حقك وملكك وليس لاحد معك فيها شركة ومنازعة
ومدافعة الفائدة العاشرة لقايل ان يقول التسبيح مقدم على التحميد لانه
تعالى سبحان الله والحمد لله فما السبب ههنا في وقوع البداية بالتحميد
والجواب ان التحميد يدل على التسبيح دلالة التضمن فان التسبيح
يدل على كونه مبرأ في ذاته وصفاته عن النقائص والآفات والتحميد يدل
على حصول تلك الصفة على كونه محسنا الى الخلق منعما عليهم رحيما بهم
فالتسبيح اشارة الى كونه تعالى تاما والتحميد يدل على كونه تعالى فوق التمام
فلهذا السبب كان الابتداء بالتحميد اولى فهذا الوجه مستفاد من القوانين الحكمية
واما الوجه اللايق بالقوانين الاصولية فهو انه تعالى لا يكون محسنا الى العباد
الا اذا كان عالما بجميع المعلومات ليعلم اصناف حاجات العباد والا اذا كان قادرا
على كل المقدورات ليقدر على تحصيل ما يحتاجون اليها والا اذا كان غنيا عن كل
الحاجات اذ لو لم يكن كذلك لكان اشتغاله لدفع الحاجة عن نفسه يمنعه عن
اصناف دفع حاجة العبد فثبت ان كونه محسنا لا يتم الا بعد كونه منزها عن النقائص

والآفات

والآفات فثبت ان الابتداء بقوله الحمد لله اولى من الابتداء بقوله سبحان
الله الفائدة العاشرة الحمد لله تعلق بالماضي وتعلق بالمستقبل اما تعلقه
بالماضي فهو انه يقع شكرا عن النعمة المتقدمة واما تعلقه بالمستقبل فهو
انه يوجب تجدد النعم في الزمان المستقبل كقوله تعالى لئن شكرتم
لازيدنكم والعقل ايضا يدل عليه وهو ان النعم السابقة توجب الاقدام
على الخدمة والقيام بالطاعة ثم اذا اشتغلت بالشكر انفتحت على العقل
والقلب ابواب نعمة الله وابواب معرفته ومحبته وذلك من اعظم النعم فلهذا
الحمد بسبب تعلقه بالماضي تغلق عليك ابواب النيران وبسبب تعلقه بالمستقبل
تفتح ابواب معرفة الله تعالى ولما كان لانهاية لدرجات معرفة الله فكذلك
لانهاية لما في العبد في معارج معرفته لهولاء فلا مفتاح لها الا قولنا الحمد لله
فلهذا السبب سميت سورة الحمد سورة الفاتحة الفائدة الحادية عشر
الحمد لله كلمة جليلة شريفة لكن لابد من ذكرها في موضعها والا لم يحصل المقصود
منها قيل للسري السقطي كيف يجب الاتيان بالطاعة فقال انا منذ ثلاثين سنة
استغفر الله عن قولي مرة واحدة الحمد لله فقيل وكيف ذاك قال وقع الحريق
في بغداد واحترق الدكاكين والدور فاخبروني ان دكاني لم يحترق فقلت
الحمد لله وكان معناه اني فرحت ببقاء دكاني حال احتراق دكاكين ساير
الناس وكان حق الدين والمروة ان لا افرح بذلك فانا في الاستغفار
منذ ثلاثين سنة عن قولي الحمد لله فثبت بهذا ان هذه الكلمة وان
كانت جليلة القدر الا انه يجب رعاية موضعها ثم ان نعم الله على
العبد كثيرة الا انها بحسب القسمة الاولى محصورة في نوعين نعم
الدنيا ونعم الدين ونعم الدين افضل من نعم الدنيا لوجوه كثيرة وقولنا
الحمد لله كلمة شريفة فيجب على العاقل اجلال هذه الكلمة من ان تذكر في
مقابلة نعم الدنيا بل يجب ان لا تذكرها الا عند الفوز بنعيم الدين
ثم نعيم الدين قسمان اعمال الجوارح واعمال القلوب والقسم
الثاني اشرف ثم نعم الدين قسمان تارة تعتبر تلك النعم من حيث هي هي وتارة
تعتبر من حيث انها عطية المنعم والقسم الثاني اشرف فهذه مقدمات
يجب اعتبارها حتى يكون ذكر قولنا الحمد لله موافقا لموضعه لائقا به الفائدة
الثانية عشر اول كلمة ذكرها ابونا آدم هو قوله الحمد لله وآخر كلمة يذكرها
اهل الجنة هو قولنا الحمد لله اما الاول فلانه لما بلغ الروح الى سرته عطس
فقال الحمد لله رب العالمين واما الثاني فهو قوله تعالى وآخر دعواهم
ان الحمد لله رب العالمين ففاتحة العالم مبنية على الحمد وخاتمته مبنية
على الحمد فاجتهد حتى يكون اول اعمالك [illegible] واخرها مقرونا
بهذه الكلمة فان الانسان عالم صغير فيجب ان يكون حاله موافقة لاحوال
العالم الكبير الفائدة الثالثة عشر من الناس من قال تقدير الكلام قولوا
الحمد لله وهذا عندي ضعيف لان الاضمار انما يصار اليه ليصح الكلام

وهذا الاضمار يوجب فساد الكلام والذى يدل عليه وجوه الاول
ان قوله الحمد لله اخبار عن كون الحمد حقا له وملكا له وهذا الكلام
تام فى نفسه فلا حاجة الى الاضمار الثانى ان قوله الحمد لله يدل على كونه
تعالى مستحقا للحمد بحسب ذاته وبحسب افعاله سواء حمده الحامدون او لا لان ما
بالذات اعلى واجل مما بالغير الثالث ذكروا مسئلة فى الواقعات وهى انه لا
ينبغى للوالد ان يقول لولده اعمل كذا وكذا لانه لا يجوز ان لا يمتثل امره
فياثم بل يقول ان كذا وكذا يجب ان يفعل ثم اذا كان الولد كريما فانه يجيبه
ويطيعه واذا كان عاقا لم يشافهه بالرد فيكون اثمه اقل فكذلك هاهنا
قال الله سبحانه الحمد لله فمن كان مطيعا حمده ومن كان عاصيا كان
اثمه اقل الفائدة الرابعة عشر تمسكت الجبرية والقدرية بقوله الحمد لله
اما الجبرية فقد تمسكوا به من وجوه الاول ان كل ما كان فعله اشرف
واكمل كانت النعمة الصادرة عنه اعلى وافضل وكان استحقاقه للحمد اكثر
ولا شك ان اشرف المخلوقات هو الايمان فلو كان الايمان فعلا للعبد لكان
استحقاق العبد للحمد اولى واجل عن استحقاق الله ولما لم يكن كذلك علمنا
ان الايمان حصل بخلق الله لا بخلق العبد الثانى اجمعت الامة على قولهم
الحمد لله على نعمة الايمان فلو كان الايمان فعلا للعبد وما كان فعلا لله لكان
قولهم الحمد لله على نعمة الايمان باطلا فان حمد الفاعل على ما لم يكن
فعلا له باطل وقبيح لقوله تعالى يحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا الثالث انا قد
دللنا على ان قوله الحمد لله يدل ظاهره على ان كل الحمد لله وانه ليس لغير الله حمد
اصلا وانما يكون كل الحمد لله لو كان كل النعمة من الله والايمان افضل النعم
فوجب ان يكون الايمان من الله الرابع ان قوله الحمد لله مدح منه
لنفسه ومدح النفس مستقبح فيما بين الخلق فلما بدأ كتابه بمدح النفس
دل ذلك على ان حاله بخلاف حال الخلق وانه يحسن منه ما يقبح من الخلق
وذلك يدل على انه تعالى مقدس عن ان تقاس افعاله على افعال العباد فقد
تقبح اشياء من العباد ولا تقبح تلك الاشياء من الله تعالى وهذا يهدم
اصول الاعتزال بالكلية الخامس ان عند المعتزلة افعاله تعالى يجب ان
تكون حسنة ويجب ان يكون لها صفة زائدة على الحسن والا لكانت عبثا وذلك
فى حقه محال والزائد على الحسن اما واجبة واما ان يكون من باب التفضل اما
الواجب فهو مثل ايصال الثواب والعوض الى المكلفين واما الذى يكون من باب
التفضل فهو مثل انه يزيد على قدر الواجب على سبيل الاحسان فنقول هذا
يقدح فى كونه تعالى مستحقا للحمد ويبطل صحة قولنا الحمد لله وتقريره ان نقول
اما اداء الواجبات فانه لا يفيد استحقاق الحمد الا ترى ان من كان له على غيره
دين دينار فاداه فانه لا يستحق الحمد فلو وجب على الله فعل لكان ذلك
الفعل مخلصا له عن الذم ولا يوجب استحقاقه للحمد واما فعل التفضل فعند الخصم
انه يستفيد بذلك مزيد حمد ولو لم يصدر عنه ذلك الفعل لما حصل له ذلك

الحمد واذا كان كذلك كان ناقصا بذاته مستكملا بغيره وذلك
ممتنع من كونه تعالى مستحقا للحمد والمدح والسادس ان نقول
قوله الحمد لله يدل على انه تعالى محمود فنقول استحقاقه للحمد والمدح
اما ان يكون امرا ثابتا لذاته او ليس ثابتا لذاته فان كان الاول امتنع ايضا
ان يكون شى من الافعال موجبا له استحقاق المدح لان ما ثبت لذاته
امتنع ثبوته لغيره وامتنع ايضا ان يكون شى من الافعال موجبا له
استحقاق الذم لان ما ثبت لذاته امتنع ارتفاعه بسبب غيره واذا
كان كذلك لم يتقرر فى حقه تعالى وجوب شى عليه فوجب ان لا يجب
للعباد عليه شى من الاعواض والثواب وذلك هدم اصول المعتزلة
واما القسم الثانى وهو ان يكون استحقاق الحمد لله ثابتا له لذاته فنقول
فيلزم ان يكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره وذلك على الله محال اما المعتزلة
فقالوا ان قوله الحمد لله لا يتم الا على قولنا لان المستحق للحمد على الاطلاق
هو الذى لا قبيح فى فعله ولا جور فى قضيته ولا ظلم فى احكامه وعندنا
ان الله تعالى كذلك فكان مستحقا لاعظم المحامد والمدائح اما على مذهب
الجبر لا قبيح الا وهو فعله ولا جور الا وهو حكمه ولا عبث الا وهو صنعه لانه
يخلق الكفر فى الكافر ثم يعذبه عليه ويؤلم الحيوانات من غير ان يعوضها
فكيف يعقل على هذا التقدير كونه مستحقا للحمد وايضا فذلك الحمد الذى يستحقه
الله تعالى بسبب الالهية اما ان يستحقه على العبد او على نفسه فان كان
الاول فوجب كون العبد قادرا على الفعل وذلك يبطل القول بالجبر وان
كان الثانى كان معناه ان الله يجب عليه ان يحمد نفسه وذلك باطل قالوا
فثبت ان القول بالحمد لله لا يصح الا على قولنا الفائدة الخامسة عشر اختلفوا
فى ان وجوب الشكر ثابت بالعقل او بالسمع من الناس من قال انه ثابت بالسمع لقوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى رسلا مبشرين
ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنهم من قال انه ثابت
قبل مجى الشرع وبعد مجيئه على الاطلاق والدليل عليه قوله تعالى الحمد
لله وبيانه من وجوه الاول ان قوله الحمد لله يدل على ان هذا الحمد حقه
وملكه على الاطلاق وذلك يدل على ثبوت هذا الاستحقاق قبل مجى الشرع
الثانى انه تعالى قال الحمد لله رب العالمين وقد ثبت فى اصول الفقه
ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك
الوصف فهاهنا اثبت الحمد لنفسه ووصف نفسه بكونه ربا للعالمين رحمانا
رحيما بهم مالكا لعاقبة امرهم فى القيامة فهذا يدل على ان استحقاق الحمد انما
حصل لكونه تعالى مربيا لهم رحمانا رحيما بهم واذا كان كذلك ثبت ان استحقاق
الحمد ثابت لله تعالى فى كل الاوقات سواء كان قبل مجى النبى او بعده الفائدة السادسة
عشر يجب علينا ان نبحث عن حقيقة الحمد وماهيته فنقول تحميد الله تعالى ليس عبارة
عن قولنا الحمد لله لان قولنا الحمد لله اخبار عن حصول الحمد والاخبار عن

الشيء مغاير للمحمود عنه فوجب ان يكون تحميد الله مغايرا لقولنا الحمد لله ع
فنقول حمد المنعم عبارة عن كل فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما وذلك
الفعل اما ان يكون فعل القلب او فعل اللسان او فعل الجوارح اما فعل القلب
فهو ان يعتقد فيه كونه موصوفا بصفات الكمال والجلال واما فعل اللسان
فهو ان يذكر الفاظا دالة على كونه موصوفا بصفات الكمال والجلال فهذا واما
فعل الجوارح فهو ان ياتي بافعال دالة على كون ذلك المنعم موصوفا بصفات
الكمال والجلال فهذا هو المراد من الحمد واعلم ان اهل العلم افترقوا في هذا
المقام فرقا كثيرة الفريق الاول الذين قالوا انه لا يجوز ان يامر الله عبيده
بان يحمدوه واحتجوا عليه بوجوه الاول ان ذلك التحميد اما ان يكون ثناء على انعام
وصل اليهم او لا ثناء عليه والاول باطل لان هذا يقتضي انه تعالى طلب منهم
على انعامه جزاء ومكافاة وذلك يقدح في كمال الكرم فان الكريم اذا انعم
لم يطالب بالمكافاة اما والثاني فهو اتعاب للغير ابتداء انعام وذلك يوجب الظلم
الثاني قالوا الاشتغال بهذا الحمد متعب للحامد وغير نافع للمحمود لانه كامل لذاته
والكامل لذاته مستحيل ان يستكمل بغيره فثبت ان هذا الاشتغال بهذا التحميد
عبث وضرر فوجب ان لا يكون مشروعا الثالث ان معنى الايجاب هو انه قال لو لم
تفعل لاستحق العقاب فايجاب حمد الله تعالى معناه انه قال لو لم تشتغل بهذا
الحمد عاقبتك وهذا الحمد لا نفع له في حق الله وكان معناه ان هذا الفعل لا فائدة
فيه لاحد ولو تركته لعاقبتك ابد الاباد وهذا لا يليق بالحكيم الكريم والفريق
الثاني قالوا الاشتغال بحمد الله سوء ادب من وجوه الاول انه يجري مجرى
مقابلة احسان الله بذلك الشكر القليل والثاني ان الاشتغال بالشكر
لا يتاتى الا مع استحضار تلك النعم في القلب واشتغال القلب بالنعم يمنعه
من الاستغراق في معرفة المنعم الثالث ان الثناء على الله عند وجدان النعمة
يدل على انه انما اثنى عليه لاجل الفوز بتلك النعم وذلك يدل على ان مقصوده من
العبادة في الحمد والثناء الفوز بتلك النعم وهذا الرجل في الحقيقة معبوده ومطلوبه
انما هو تلك النعم وحظ النفس وذلك مقام نازل **الفصل الثاني** في تفسير
قوله **رب العالمين** وفيه فوائد الفائدة الاولى اعلم ان واجب الوجود اما
ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا لذاته اما الواجب لذاته
فهو الله سبحانه فقط واما الممكن لذاته فهو كل ما سوى الله تعالى وهو
العالم لان المتكلمين قالوا العالم كل موجود سوى الله تعالى وسبب تسمية
هذا القسم بالعالم ان وجود كل ما سوى الله يدل على وجود الله فلهذا السبب
سمي كل موجود سوى الله بانه عالم اذا عرفت هذا فنقول كل ما سوى الله اما ان يكون
متحيزا واما ان يكون صفة للمتحيز واما ان لا يكون متحيزا ولا صفة للمتحيز فهذه
اقسام ثلاثة القسم الاول المتحيز وهو اما ان يكون قابلا للقسمة او لا يكون
فان كان قابلا للقسمة فهو الجسم وان لم يكن كذلك فهو الجوهر الفرد اما الجسم
فاما ان يكون من الاجسام العلوية او من الاجسام السفلية اما الاجسام العلوية

فهي الافلاك والكواكب وقد ثبت بالشرع اشياء اخر سوى هذين القسمين
مثل العرش والكرسي وسدرة المنتهى واللوح والقلم والجنة واما الاجسام
السفلية فهي اما بسيطة واما مركبة اما البسيطة فهي العناصر الاربعة
واحدها كرة الارض بما فيها من المعادن والجبال والبلاد المعمورة وما بينهما كرة
الماء وهي البحر المحيط وهذه الابحر الكثيرة الموجودة في هذا الربع المعمور وما فيها
من الاودية العظيمة التي لا يعلم عددها الا الله وثانيها كرة الماء وثالثها
كرة الهواء ورابعها كرة النار واما الاجسام المركبة فهي المعادن والنبات والحيوان
على كثرة اقسامها وتباين انواعها واما القسم الثاني وهو الممكن الذي يكون
صفة للمتحيزات فهي الاعراض والمتكلمون ذكروا ما يقرب من اربعين
جنسا من اجناس الاعراض واما القسم الثالث وهو الممكن الذي لا يكون
متحيزا ولا صفة للمتحيز فهو الارواح وهي اما سفلية واما علوية اما
السفلية فهي اما خيرة وهم صالحوا الجن واما شريرة خبيثة وهم مردة الجن
والشياطين والارواح العلوية اما متعلقة بالاجسام وهي الارواح الفلكية
واما غير متعلق بالاجسام وهي الارواح العلوية اما متعلقة بالاجسام
وهي الارواح المطهرة المقدسة فهذا هو الاشارة الى تقسيم موجودات
العالم ولو ان الانسان كتب الف الف مجلد في شرح هذه الاقسام لما وصل
الى اقل مرتبة من مراتب هذه الاقسام الا انه لما ثبت ان واجب الوجود
لذاته واحد ثبت ان كل ما سواه ممكن لذاته فيكون محتاجا في وجوده الى
ايجاد الواجب لذاته وايضا ثبت ان الممكن حال بقائه لا يستغني عن المبقي
فالله سبحانه اله العالمين من حيث انه هو الذي اخرجها من العدم
الى الوجود وهو رب العالمين من حيث انه هو الذي يبقيها حال دوامها
واستمرارها واذا عرفت ذلك ظهر عندك شيء قليل من تفسير قوله تعالى
الحمد لله رب العالمين وكل من كان اكثر احاطة باحوال هذه الاقسام الثلاثة
كان اكثر وقوفا على تفسير قوله رب العالمين الفائدة الثانية المربي على قسمين
احدهما ان يربي شيئا ليربح عليه المربي والثاني ان يربيه ليربح المربى
وتربية كل الخلق على القسم الاول لانهم انما يربون غيرهم ليربحوا عليه
اما ثوابا او ثناء والقسم الثاني هو الحق سبحانه كما قال خلقتكم لتربحوا علي
لا لاربح عليكم فهو تعالى رب ويربي ويحسن وهو بخلاف سائر المربين وبخلاف
سائر المحسنين واعلم ان تربيته تعالى مخالفة لتربية غيره وبيانه من
وجوه الاول ما ذكرناه انه تعالى يربي عبده لا لغرض نفسه بل لغرضهم
وغيره يربون لغرض انفسهم لا لغرض غيرهم الثاني ان غيره اذا ربى
فبقدر تلك التربية يظهر النقصان في خزائن ماله والله تعالى متعالي عن
النقصان والضرر كما قال وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
الثالث ان غيره من المحسنين اذا الح الفقير عليه بغضه وحرمه ومنعه
والحق سبحانه وتعالى بخلاف ذلك كما قال عليه السلام ان الله يحب الملحين في الدعاء

الرابع ان غيره من المحسنين ما لم يطلب منه الاحسان لم يعط اما الحق سبحانه فانه
يعطي قبل السؤال الا ترى انه رباك حال ما كنت جنينا في رحم الام ورباك وحين
اليك مع انك ما سالته وما كان لك عقل ولا هداية الخامس ان غيره من المحسنين
تنقطع احسانه اما بسبب الفقر او الغيبة او الموت والحق سبحانه لا ينقطع احسانه
البتة السادس ان غيره من المحسنين تختص احسانه بقوم دون قوم ولا يمكنه
التعميم اما الحق سبحانه فقد وصل تربيته واحسانه الى الكل كما قال ورحمتي
وسعت كل شيء فثبت انه تعالى رب العالمين ومحسن الى الخلائق اجمعين
فلهذا قال تعالى في حق نفسه الحمد لله رب العالمين الفائدة الثالثة ان الذي
يحمد ويمدح ويعظم في الدنيا انما يكون كذلك لاحد وجوه اربعة اما لكونه
كاملا في ذاته وفي صفاته منزها عن جميع النقائص والآفات وان
لم يكن له احسان اليك واما لكونه محسنا اليك منعما عليك واما لانك
ترجو وصول احسانه اليك في المستقبل من الزمان واما لاجل انك تكون
خائفا من قهره وقدرته وكمال سطوته فهذه الجهات هي الجهات الموجبة
للتعظيم فكانه سبحانه يقول ان كنتم ممن يعظمون للكمال الذاتي فاحمدوني
فاني اله العالمين وهو المراد من قوله الحمد لله وان كنتم تعظمون للاحسان
فانا رب العالمين وهو المراد من قوله رب العالمين وان كنتم تعظمون للطمع
في المستقبل فانا الرحمن الرحيم وان كنتم تعظمون للخوف فانا مالك يوم
الدين الفائدة الرابعة وجوه تربية الله للعبد كثيرة غير متناهية ونحن
نذكر منها امثلة المثال الاول انه لما وقعت قطرة النطفة من صلب الاب
الى رحم الام فانظر انها صارت علقة اولا ثم مضغة ثانيا ثم تولدت منها اعضاء
مختلفة مثل العظام والغضاريف والرباطات والاوتار والاوردة
والشرايين ثم اتصل البعض بالبعض ثم حصل في كل واحد منها نوع خاص من انواع القوى
فحصلت القوة الباصرة في العين والسامعة في الاذن والناطقة في اللسان فسبحان
من اسمع بعظم وابصر بشحم وانطق بلحم واعلم ان كتاب التشريح لبدن الانسان
مشهور وكل ذلك يدل على تربية الله للعبد المثال الثاني ان الحبة الواحدة
اذا وقعت في الارض فاذا وصلت نداوة الارض اليها انتفخت ولا تنشق من شيء
من الجوانب الا من اعلاها واسفلها مع ان الانتفاخ حاصل من جميع الجوانب
اما الشق الاعلى فيخرج منه الجزء الصاعد فيتصعد من الشجرة واما الشق
الاسفل فيخرج منه الجزء الغائص في الارض وهو عروق الشجرة فاما الجزء الصاعد
فبعد صعوده يحصل له ساق ثم ينفصل من ذلك الساق اغصان كثيرة ثم يظهر على
تلك الاغصان الاوراق اولا ثم الثمار ثانيا ويحصل لتلك الثمار اجزاء مختلفة بالكثافة
واللطافة وهي القشور ثم اللبوب ثم الادهان واما الجزء الغائص من الشجرة فان تلك
العروق تنتهي الى اطرافها وتلك الاطراف تكون في اللطافة كانها مياه منعقدة
ومع غاية لطافتها فانها تغوص في الارض الصلبة الخشنة واودع فيها قوى جاذبة
تجذب الاجزاء اللطيفة من الطين الى نفسها والحكمة في كل هذه التدبيرات تحصيل ما يحتاج

العبد اليه من الغذاء والادام والفواكه والاشربة والادوية كما قال تعالى
انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا فانبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا
ونخلا وحدائق غلبا الى اخر هذه الاية المثال الثالث انه وضع الافلاك
والكواكب بحيث صارت اسبابا لحصول مصالح العباد فخلق الليل ليكون
سببا للراحة والسكون وخلق النهار ليكون سببا للمعاش والحركة وهو الذي
جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين
والحساب ما خلق الله ذلك الا بالحق وهو الذي جعل لكم النجوم
لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر واقرا قوله الم نجعل الارض مهادا
والجبال اوتادا الى اخر الاية واعلم انك اذا تاملت في عجائب احوال
المعادن والنبات والحيوان واثار حكمة الرحمن في خلق الانسان قضى
صريح عقلك بان اثار تربية الله كثيرة ودلائل رحمته لائحة
ظاهرة وعند ذلك تظهر لك قطرة من بحار اسرار قوله الحمد لله
رب العالمين الفائدة الخامسة اضاف الى نفسه تعالى الحمد لله ثم اضاف نفسه
الى العالمين فقال رب العالمين والتقدير اني احب الحمد فنسبته الى نفسي لكونه
ملكا لي ثم لما ذكرت نفسي عرفت نفسي بكوني ربا للعالمين ومن عرف ذاتا بصفة
فانه يحاول ذكر احسن الصفات واكملها وذلك يدل على ان كونه ربا للعالمين
اكمل الصفات والامر كذلك لان اكمل المراتب ان يكون تاما وفوق التمام
فقولنا الله يدل على كونه واجبا لوجوده لذاته في ذاته وبذاته وهو التمام
وقوله رب العالمين معناه ان وجود كل ما سواه فائض عن تربيته واحسانه
وجوده وهو المراد من قولنا انه فوق التمام الفائدة السادسة انه يملك
عبادا غيرك كما قال وما يعلم جنود ربك الا هو وانت ليس لك رب سواه
ثم انه يربيك كانه ليس له عبد سواك وانت تخدمه كان لك ربا غيره فما
احسن هذه التربية اليس انه يحفظك بالنهار عن الافات من غير عوض وبالليل
عن المخافات من غير عوض اليس ان الحراس يحرسون الملك كل ليلة فهل
يحرسونه عن لدغ الحشرات وهل يحرسونه عن ان تنزل به البليات
انما الحق سبحانه فانه يحرسك من الافات ويصونك من المخافات بعد
ان كنت قد دخلت اول الليل في انواع المحظورات واقسام المحرمات والمنكرات
فما اكبر هذه التربية وما احسنها اليس ان من التربية انه صلى الله عليه
وسلم قال الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب فلهذا المعنى
قال تعالى قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن ما ذاك الا الملك
الجبار والواحد القهار ومقلب القلوب والابصار والمطلع على الضمائر والاسرار
الفائدة السابعة قالت القدرية انما يكون تعالى ربا للعالمين ومربيا لهم
لو كان محسنا اليهم دافعا للمضار عنهم اما اذا خلق الكفر في الكافر ثم يعذبه
عليه ويامره بالايمان ثم يمنعه منه لم يكن ربا له ولا مربيا بل كان ضارا له ومؤذيا
وقالت الجبرية انما يكون ربا ومربيا لو كانت النعمة صادرة منه والالطاف

فايضة من رحمته ولما كان الايمان اعظم النعم واجلها وجب ان يكون حصوله
من الله تعالى لتكون ربا للعالمين ورحمانا اليهم بخلق الايمان فيهم
الفايدة الثامنة عشر قولنا الله اشرف من قولنا رب على ما بينا ذلك بالوجوه
الكثيرة في تفسير اسما الله تعالى ثم ان الداعي في اكثر الامور يقول
يا رب يا رب يا رب والسبب فيه الوجوه الكثيرة المذكورة في تفسير هو
اسما الله تعالى فلا نعيدها

الفصل الثالث في تفسير قوله الرحمن الرحيم

وفيه فوايد الفايدة الاولى الرحمن هو المنعم بما لا يتصور
صدور جنسه من العباد والرحيم هو المنعم بما يتصور صدور جنسه من
العباد حكي عن ابراهيم بن ادهم انه قال كنت ضيفا لبعض القوم فقدم
المايدة فنزل غراب وسلب رغيفا فاتبعته تعجبا فنزل في بعض التلال فاذا
هو برجل مقيد مشدود اليدين فالقى الغراب ذلك الرغيف على وجهه هو
وروي عن ذي النون انه قال كنت في البيت اذ وقعت زلزلة في قلبي
وصرت بحيث ما ملكت نفسي فخرجت من البيت وانتهيت الى شط النيل
فرايت عقربا يعدو فتبعته فوصل الى طرف النيل فرايت ضفدعا واقفا
على طرف الوادي فقفز العقرب الى ظهر الضفدع واخذ يسبح ويذهب
فركبت السفينة وتبعته فوصل الضفدع الى الطرف الاخر من النيل ونزل
العقرب من ظهره واخذ يعدو فتبعته فرايت شابا نايما تحت شجرة ورايت
افعى يقصده فلما قربت الافعى من ذلك الشاب وصل العقرب الى الافعى
فوثب العقرب على الافعى فلدغته والافعى ايضا لدغت العقرب فماتا معا
وسلم ذلك الانسان منهما وحكي ان ولد الغراب لما يخرج من قشر البيض
يخرج من غير ريش فيكون كانه قطعة لحم احمر والغراب ينفر منه ولا يقوم
بتربيته ثم ان البعوض يجتمع عليه لانه يشبه قطعة لحم ميت واذا وصلت
البعوض اليه التقم تلك البعوض واغتذى بها ولا يزال على هذه الحالة
الى ان يقوى وينبت ريشه ويخفى لحمه تحت ريشه فعند ذلك تعود
الام اليه ولهذا السبب جاء في ادعية العرب يا رازق النعاب في عشه
فظهر بهذه الامثلة ان فضل الله عام واحسانه شامل ورحمته
واسعة واعلم ان الحوادث على قسمين منه ما يظن انها رحمة مع انه لا يكون
كذلك بل يكون في الحقيقة عذابا ونقمة ومنه ما يظن في الظاهر انه
عذاب ونقمة مع انه يكون في الحقيقة فضلا واحسانا ورحمة واما
القسم الاول فالوالد اذا اهمل ولده حتى يفعل ما يشا ولا يوذبه ولا يحمله
على التعلم فهذا في الظاهر رحمة وفي الباطن واما القسم الثاني فالوالد اذا
حبس ولده في المكتب وحمله على التعلم بالضرب فهذا في الظاهر نقمة وفي
الباطن رحمة فالابله يغتر بالظواهر والعاقل ينظر الى السراير اذا
عرفت هذا فكل ما في العالم من محنة وبلية والم ومشقة فهو وان كان عذابا
والما في الظاهر الا ان حكمته ورحمته في الحقيقة وتحقيقه ما قيل في الحكم

الدرد

٨٠

ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالمقصود من التكاليف تطهير
الارواح عن العلايق الجسمانية كما قال تعالى ان احسنتم احسنتم
لانفسكم والمقصود من خلق النار صرف الاشرار الى اعمال الابرار وجذبها
من عالم الفرار الى دار القرار كما قال سبحانه ففروا الى الله واقرب
مثال لهذا الباب قصة موسى والخضر عليهما السلام فان موسى كان يبني الحكمة
على ظواهر الامور فاستنكر تخريق السفينة وقتل الغلام واقامة الجدار
المايل واما الخضر فانه كان يبني احكامه على الحقايق والاسرار فقال اما
السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فاردت ان اعيبها وكان ملك ياخذ
كل سفينة غصبا واما الغلام فكان ابواه مومنين فخشينا ان يرهقهما طغيانا
وكفرا فاردنا ان يبدلهما خيرا منه زكاة واقرب رحما واما الجدار فكان
لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما فظهر بهذه القصة ان
الحكيم المحقق هو الذي يبني امره على الحقايق لا على الظواهر فاذا رايت ما
يكرهه طبعك وينفر عنه عقلك فاعلم ان تحته اسرارا خفية وحكما بالغة
وان حكمته ورحمته اقتضت ذلك وعند هذا الباب يظهر لك اثر من بحار
اسرار قوله الرحمن الرحيم الفايدة الثانية الرحمن اسم خاص بالله تعالى
والرحيم يطلق عليه وعلى غيره فان قيل فعلى هذا الرحمن اعظم فلم ذكر الادنى
بعد ذكر الاعلى والجواب لان الكبير العظيم لا يطلب منه الشي الحقير اليسير
حكي ان بعضهم ذهب الى بعض الاكابر فقال جئتك لمهم يسير فقال اطلب
للمهم اليسير رجلا يسيرا فكانه تعالى يقول لو اقتصرت على ذكر الرحمن لا
حتشمت مني ولتعذر عليك سوال الامور اليسيرة ولكن كما علمتني رحمانا
تطلب مني الامور العظيمة فانا ايضا رحيم فاطلب مني شراك نعلك
وملح قدرك كما قال تعالى لموسى عليه السلام يا موسى سلني حتى ملح قدرك
الفايدة الثالثة وصف نفسه بكونه رحمانا رحيما ثم انه اعطى مريم عليها السلام
رحمة واحدة حيث قال في حقها ورحمة منا وكان امرا مقضيا فتلك الرحمة
صارت سببا لنجاتها عن توبيخ الكفار والفجار ثم انا نصفه كل ركعة وثلاثين
مرة انه رحمن رحيم وذلك لان الصلوات سبع عشرة ركعة ويقرا
لفظ الرحمن الرحيم في كل ركعة مرتين مرة في بسم الله الرحمن الرحيم
ومرة في قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم فلما صار ذكر الرحمة
مرة واحدة سببا لخلاص مريم عليها السلام عن المكروهات افلا يصير
ذكر الرحمة هذه المرات الكثيرة طول العمر سببا لنجاة المسلمين من النار
والعار والدمار الفايدة الرابعة انه تعالى رحمن لانه يخلق ما لا يقدر العبد
عليه ورحيم لانه يفعل ما يقدر العبد على جنسه فكانه تعالى يقول انا
رحمن لانك تسلم الي نطفة قذرة فاسلمها اليك صورة حسنة كما قال تعالى
وصوركم فاحسن صوركم ورحيم لانك تسلم الي طاعة ناقصة فا

فاسلم ابلك جنة خالصة الفائدة الخامسة روى ان فتى قرب وفاته
واعتقل لسانه عن شهادة ان لا اله الا الله فاتوا النبي صلى الله عليه
وسلم اما كان يصلي اما كان يزكي قالوا بلى وهو يتحرك ويضطرب ولا يعمل لسانه
فقال النبي صلى الله عليه وسلم اما كان يزكي اما كان يصوم فقالوا بلى فعل كل
ذلك فقال فهل عق والديه فقالوا بلى فقال عليه السلام هاتوا امه فجاءت
وهي عجوزة عورا فقال عليه السلام هلا عفوت عنه فقالت لا اعفو عنه
لانه لطمني ففقا عيني فقال عليه السلام هاتوا بالحطب والنار فقالت وما
تصنع بالنار فقال عليه السلام احرقه بالنار بين يديك جزاء لما عمل فقالت
عفوت عفوت لا النار حملته تسعة اشهر لا النار ارضعته سنتين
فاين رحمة الام فعند ذلك انطلق لسانه وذكر اشهد ان لا اله الا الله
والنكتة انها كانت رحيمة وما كانت رحمانه فلاجل ذلك القدر القليل من
الرحمة ما جوزت الاحراق بالنار فالرحمن الرحيم الذي لم يتضرر
لجنايات عباده كيف يستجيز احراق المومن الذي واظب على شهادة ان لا
اله الا الله سبعين سنة بالنار الفايدة السادسة لقد اشتهر ان النبي
صلى الله عليه وسلم لما كسروا اسنانه رباعيته قال اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون
وظهر انه يوم القيامة يقول امتي امتي فهذا كرم عظيم في الدنيا والاخرة
وانما حصل فيه هذا الكرم وهذا الاحسان لكونه رحمة كما قال تعالى
وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فاذا كان اثر الرحمة الواحدة بلغ هذا
المبلغ فكيف كرم من هو رحمن رحيم وايضا روى انه عليه السلام قال
اللهم اجعل حساب امتي على يدي ثم انه امتنع عن الصلاة على الميت لاجل
انه كان مديونا بدرهمين واخرج عايشة عن البيت بسبب الافك فكانه تعالى
قال له ان لك رحمة واحدة وهي قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
والرحمة الواحدة لا تكفي في اصلاح عالم المخلوقات وروى وعندي ثلثمائة
وامثالك فاني انا الرحمن الرحيم فرحمتي لا نهاية لها ومعصيتهم متناهية
والمتناهي في جنب غير المتناهي يصير فانيا فلا جرم معاصي جميع الخلق تفنى في
بحار رحمتي لاني انا الرحمن الرحيم الفايدة السابعة قالت القدرية
كيف يكون رحمانا رحيما من خلق الخلق للنار ولعذاب الابد وكيف يكون
رحمانا رحيما من يخلق الكفر في الكافر ويعذبه عليه وكيف يكون رحمانا
رحيما من امر بالايمان ثم يصد عنه ومنع منه وقالت الجبرية اعظم انواع
الرحمة والنعمة هو الايمان فلو لم يكن الايمان من الله سبحانه وتعالى بل كان
من العبد لكان اسم الرحمن الرحيم بالعبد اولى منه بالله الفصل الرابع
في تفسير قوله سبحانه وتعالى مالك يوم الدين وفيه فوايد الفايدة
الاولى قوله ملك يوم الدين اي مالك يوم الجزا وتقريره انه لا فرق بين
المحسن والمسي والمطيع والعاصي والموافق والمخالف وذلك لا يظهر الا في

يوم الجزا

يوم الجزا كما قال تعالى ليجزي الذين اساوا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا
بالحسنى وقال تعالى ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات
كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وقال تعالى
ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى واعلم ان من
سلط الظالم على المظلوم ثم لا ينتقم له منه فذلك اما للعجز او للجهل
او لكونه راضيا بذلك الظلم وهذه الصفات الثلاث على الله تعالى
محال فوجب ان ينتقم للمظلومين ولما لم يحصل هذا الانتقام في دار الدنيا
وجب ان يحصل في دار اخرى بعد دار الدنيا وذلك هو المراد بقوله
مالك يوم الدين بقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره روى انه يجاء برجل يوم القيامة فينظر في احوال
نفسه فلا يرى لنفسه حسنة البتة فياتيه النداء يا فلان ادخل الجنة
بعملك فيقول يا الهي ماذا عملت فيقول الله الست لما كنت نايما تقلبت من
جنب ليلة كذا فقلت في حال ذلك الله ثم غلبك النوم في الحال فنسيت ذلك الا
انا فلا تاخذني سنة ولا نوم فما نسيت ذلك وايضا يوتى برجل وتوزن
حسناته بسيئاته فتخف حسناته فياتيه بطاقة فيثقل ميزانه واذا فيها شهادة
ان لا اله الا الله فلا يثقل مع ذكر الله غيره واعلم ان الواجبات على قسمين
حقوق الله تعالى وحقوق العباد وحقوق الله مبناها على المسامحة
لانه تعالى غني عن العالمين اما حقوق العباد فهي التي تحت الاحتراز
فيها روى ان ابا حنيفة كان له على بعض المجوس مال فذهب الى داره ليطالبه
به فلما وصل الى باب داره وقع نعله على نجاسة فنفض نعله فارتفعت النجاسة
عن نعله ووقعت على حائط دار ذلك المجوسي فتحير ابو حنيفة وقال ان تركتها
كان ذلك سببا لقبح جدار هذا المجوسي وان حككتها انحدر التراب
من الحائط فدق الباب فخرجت الجارية فقال لها قولي لمولاك ان ابا حنيفة
بالباب فخرج اليه وظن انه يطالبه بالمال واخذ يعتذر فقال ابو
حنيفة هاهنا ما هو اولى وذكر قصة الجدار وانه كيف السبيل الى
تطهيره فقال المجوسي فانا ابدا بتطهير نفسي فاسلم في الحال والنكتة فيه
ان ابا حنيفة لما احترز عن ظلم المجوسي في ذلك القدر القليل من الظلم
فلاجل تركه ذلك انتقل المجوسي من الكفر الى الايمان فمن احترز عن الظلم كيف
يكون حاله عند الله تعالى الفايدة الثانية اختلف القراء في هذه الكلمة
فمنهم من قرا مالك ومنهم من قرا ملك حجة من قرا مالك وجوه
الاول ان فيه حرفا زايدا فكانت قراءته اكثر ثوابا الثاني انه
تحصل في القيامة ملوك كثيرون اما المالك الحق ليوم الدين فليس الا الله
سبحانه وتعالى الثالث المالك قد يكون ملكا وقد لا يكون كما ان الملك
قد يكون مالكا وقد لا يكون فالملكية والمالكية قد تنفك كل واحدة منها عن الاخرى
الا ان المالكية خصت لاطلاق والملكية ليست كذلك فكان المالك اولى

الرابع ان الملك ملك للرعية والمالك مالك للعبيد والعبد ادون حالا
من الرعية فوجب ان يكون القهر في المالكية اكثر منه في الملكية فوجب
ان يكون المالك اعلا حالا من الملك الخامس ان الرعية يمكنهم اخراج
انفسهم عن كونهم رعية لذلك الملك باختيار انفسهم والمملوك
لا يمكنه اخراج نفسه عن كونه مملوكا لذلك المالك باختيار نفسه فثبت ان
القهر في المالكية اكثر منه في الملكية السادس ان الملك يجب عليه رعاية
حال عليه السلام كلكم راع وكل راع مسئول عن رعيته ولا يجب على الرعية
خدمة الملك اما المملوك فيجب عليه خدمة المالك وان لا يستقل في امر الا باذن
مولاه حتى انه لا يصح منه القضاء والامامة والشهادة واذا نوى مولاه السفر
يصير هو مسافرا وان نوى مولاه الاقامة صار هو مقيما فعلمنا ان الانقياد
والخضوع في المملوكية اتم منه فيما اذا كان رعية فهذه هي الوجوه
الدالة على ان المالك اكمل من الملك وحجة من قال ان الملك اولى
من المالك اشرف من المالك اثباتا في وجوه الاول ان كل واحد من اهل البلد
يكون مالكا اما الملك فلا يكون الا اعظم الناس واعلاهم فكان الملك
اشرف من المالك الثاني انهم اجمعوا على ان قوله تعالى قل اعوذ
برب الناس ملك الناس لفظ الملك اشرف من المالك فيه متعين ولولا
ان الملك اعلا حالا من المالك والا لم يتعين الثالث الملك اولى
لانه اقصر والظاهر انه يدرك من الزمان ما يذكر فيه هذه الكلمة بتمامها
بخلاف المالك فانها اطول فاحتمل ان لا يجد من الزمان ما يتم فيه وضوح
الكلمة هكذا نقل عن ابي عمرو واجاب الكسائي عنه بان قال اني اشتغل
في ذكر هذه الكلمة فان لم اتمها فقد بلغتها حيث عزمت عليها نظيره في
الشرعيات من نوى صوم الغد قبل غروب الشمس من اليوم في ايام رمضان
لا يحرم في هذا اليوم مشتغل بصوم هذا اليوم فاذا نوى صوم
الغد كان ذلك تطويلا للامل انما اذ نوى بعد غروب الشمس يجزئه لانه
وان كان ذلك تطويلا للامل الا انه خرج عن الصوم بسبب غروب
الشمس ويجوز ان يموت في تلك الليلة فيقول ان لم اكن على الصوم فلا
اقل من ان اكون على عدم الصوم كذا هاهنا نشرع في ذكر قوله مالك فان
تممها فذاك وان لم نقدر على اتمامها كان عازما على الاتمام وهو المراد ثم
نقول انه يتفرع على كونه ملكا احكام وعلى كونه مالكا احكام اخرى اما
الاحكام المتفرعة على كونه ملكا فوجوه الاول ان السياسات على اربعة اقسام
سياسة الملوك وسياسة الملاك وسياسة الملائكة وسياسة ملك الملوك
فسياسة الملوك اقوى من سياسة الملاك لانه لو اجتمع عالم من المالكين فانهم
لا يقاومون ملكا واحدا الا ترى ان السيد لا يملك اقامة الحد على
مملوكه عند ابي حنيفه واجمعوا على ان الملك يملك اقامة الحدود على
الناس واما سياسة الملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال

فهي

فهي اقوى من سياسة الملوك لان عالما من اكابر الملوك لا يمكنهم
دفع سياسة ملك واحد واما سياسة ملك الملوك فانها فوق سياسة
الملائكة الا ترى الى قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون
الا من اذن له الرحمن وقال صوابا وقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا
باذنه وقال في صفة الملائكة لا يشفعون الا لمن ارتضى فيايها الملوك
لا تغتروا بما لكم من ملك الملوك فانكم اسارى في قبضة قدرة مالك يوم الدين
فيايها الرعية اذا كنتم تخافون سياسة الملك انما تخافون سياسة الملك الذي
هو مالك يوم الدين الحكم الثاني من احكام كونه تعالى ملكا انه ملك لا يشبه
ساير الملوك لانهم اذا تصدقوا بشيء انتقص ملكهم وقلت خزائنهم اما الحق
سبحانه فملكه لا ينقص بالعطاء والاحسان بل يزداد بيانه انه تعالى اذا اعطاك
ولدا لم يتوجه انه سبحانه حكم الاعلى ذلك الولد الواحد لما لو اعطاك عشرة من
الاولاد كان حكمه وتكليفه لازما على الكل فثبت انه سبحانه كلما كان
اكثر عطاء كان اوسع ملكا الحكم الثالث من احكام كونه تعالى ملك يوم الدين
كمال الرحمة والدليل عليه ايات احدها انه تعالى في هذه السورة لما ذكر كونه ربا
رحمانا رحيما وثانيها قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة
هو الرحمن الرحيم ثم قال بعده هو الله لا اله الا هو الملك ثم ذكر بعده كونه
قدوسا عن الظلم والجور ثم ذكر بعده كونه سلاما وهو الذي يسلم عباده
عن ظلمه وجوره ثم ذكر بعده كونه مومنا وهو الذي يومن عبيده من جوره
وظلمه فثبت كونه ملكا لا يتم الا مع كمال الرحمة وثالثها قوله تعالى
الملك يومئذ الحق للرحمن لما اثبت الملك لنفسه اردفه بان وصف نفسه
بكونه رحمانا يعني ان كان ثبوت الملك له في ذلك اليوم يدل على كمال
القهر فكونه رحمانا يدل على زوال الخوف وحصول الرحمة ورابعها قوله
تعالى قل اعوذ برب الناس ملك الناس فذكر اولا كونه ربا للناس ثم
اردفه بكونه ملكا للناس وهذه الايات دالة على ان الملك لا يحسن ولا يكمل
الا مع الاحسان في الرحمة فيايها الملوك اسمعوا هذه الايات وارحموا هولاء
المساكين ولا تطلبوا مرتبة زايدة في الملك على ملك الله سبحانه الحكم الرابع
الملك انه يجب على الرعية طاعته فان خالفوه ولم يطيعوه وقع الهرج والمرج في
العالم وحصل الاضطراب والتشويش ويدل على ذلك الى تخريب العالم وفنا
الخلق فلما شاهدتم ان مخالفة الملك المجازي يفضي اخر الامر الى تخريب العالم
وفنا الخلق فانظروا الى مخالفة ملك الملوك كيف تكون تاثيرها في زوال
المصالح وحصول المفاسد وتمام تقريره انه تعالى بين ان الكفر سبب لخراب
العالم قال تعالى تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا
ان دعوا للرحمن ولدا وبين ان طاعته سبب المصالح قال تعالى وامر اهلك بالصلاة
واصطبر عليها لا نسألك رزقا نحن نرزقك والعاقبة للتقوى فيايها الرعية
كونوا مطيعين لملوككم ويايها الملوك كونوا مطيعين لملك الملوك حتى ينتظم مصالح

العالم الحكم الخامس انه لما وصف نفسه بكونه ملكا ليوم الدين اظهر للعالمين
كمال عدله فقال وما ربك بظلام للعبيد ثم بين كيفية العدل فقال ونضع
الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا فظهر بهذا ان كونه ملكا
حقا لا يكون ملكا باطلا فان ملكا عادلا لا حقا حصل من بركة عدله الخير
والبركة والراحة في العالم وان كان ملكا ظالما ارتفع الخير من العالم
ويروى ان انوشروان خرج يوما الى الصيد واوغل في الركض وانقطع
عن عسكره واستولى العطش عليه فوصل الى البستان فلما دخل البستان
راى اشجار الرمان فقال لصبي حضر في ذلك البستان اعطني رمانة واحدة
فاعطاه رمانة فشقها واخرج حبها وعصره فخرج منه ماء كثير فشربه
اخرى فاعطاه فعصرها فخرج منها ماء قليل فشربه فوجده عفصا موذيا
فقال ايها الصبي اعطني رمانة اخرى فاعطاه فعصرها فخرج منها ماء قليل
فشربه فوجده عفصا موذيا فقال ايها الصبي لم صار الرمان هكذا فقال الصبي
لعل ملك البلد عزم على الظلم فلاجل شوم ظلمه صار الرمان هكذا فتاب
انوشروان في قلبه عن ذلك الظلم وقال للصبي اعطني رمانة اخرى فعصرها فوجدها
اطيب من الرمانة الاولى فقال للصبي لم بدلت هذه الحالة فقال الصبي لعل ملك
البلد تاب عن ظلمه فلما سمع انوشروان هذه القضية من ذلك الصبي وكانت مطابقة
لاحوال قلبه تاب الى الله بالكلية عن الظلم فلا جرم بقي اسمه مخلدا في الدنيا
بالعدل حتى ان من الناس من يروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ولدت
في زمن الملك العادل اما الاحكام المتفرعة على كونه تعالى مالكا فهي اربعة
الحكم الاول قراءة مالك ارجح من قراءة ملك لان اقصى ما يرجى من الملك
العدل والانصاف وان ينجو الانسان منه راسا براس اما المالك فالعبد يطلب
منه الكسوة والطعام والرحمة والتربية فكانه تعالى يقول اما المالك
فعلي طعامكم وثيابكم وشرابكم وجنتكم الحكم الثاني الملك وان اغنى من المالك
غير ان الملك يطمع فيك والمالك انت تطمع فيه وليست لنا طاعات ولا خيرات
ولا نريد ان يطلب منا يوم القيامة انواع الطاعات والخيرات بل نريد ان نطلب منه
يوم القيامة الصفح والمغفرة واعطاء الجنة بمجرد الفضل فلهذا السبب قال
الكسائي اقرا مالك يوم الدين لان هذه القراءة هي الدالة على الفضل الكثير
والرحمة الواسعة وايضا ان الملك اذا عرض عليه العسكر لم يقبل الا من كان
قوي البدن صحيح المزاج اما ان كان مريضا فانه يرده ولا يعطيه شيئا من الواجب
اما المالك اذا كان له عبد فان مرض عالجه وان ضعف اعانه وان وقع في بلاء خلصه
فالقراءة بلفظ المالك اوفق للمذنبين والمساكين الحكم الثالث الملك له هيبة
وسياسة والمالك له رافة ورحمة واحتياجنا الى الرافة والرحمة اشد
من احتياجنا الى الهيبة والسياسة الفائدة الثالثة الملك عبارة عن القدرة بكونه
مالكا ملك عبارة عن القدرة وهنا بحث وهو انه تعالى اما ان يكون ملكا للموجودات
او للمعدومات والاول باطل لان ايجاد الموجود محال فلا قدرة لله على الموجودات

الا بالاعدام فعلى هذا التقدير فلا ملك الا العدم والثاني باطل ايضا لانه يقتضي
ان يكون قدرته وملكه على العدم ويلزم ان يقال انه ليس لله في الموجودات
ملك ولا ملك وهذا بعيد والجواب ان الله تعالى مالك الموجودات وملكها
بمعنى انه تعالى قادر على نقلها من الوجود الى العدم بمعنى انه قادر على نزع تلك
الصفة وهذه القدرة ليست الا لله سبحانه فالملك الحق هو الله سبحانه
اذا عرفت انه الملك الحق فنقول انه الملك ليوم الدين وذلك لان القدرة على
احياء الخلق بعد موتهم ليست الا لله والعالم بتلك الاجزاء المتفرقة من ابدان
الانسان ليس الا الله فاذا كان الحشر والنشر والبعث والقيامة لا يتاتى الا بعلم
متعلق بجميع المعلومات وقدرة متعلقة بكل الممكنات ثبت انه لا مالك
ليوم الدين الا الله وتمام الكلام في هذا الفصل متعلق بمسئلة الحشر
والنشر فان قيل ان المالك لا يكون مالكا للشيء الا اذا كان المملوك موجودا
والقيامة غير موجودة في الحال فلا يكون الله مالكا ليوم الدين بل الواجب
ان يقال مالك يوم الدين بدليل انه لو قال انا قاتل زيد فهذا اقرار ولو قال انا
قاتل زيدا بالتنوين كان تهديدا ووعيدا قلنا الحق ما ذكرتموه الا ان قيام القيامة
لما كان امرا حقا لا يجوز الاخلال به في الحكمة جعل وجود القيامة كالامر
القائم في الحال الحاصل في الحال ومن مات فقد قامت قيامته فكانت القيامة موجودة
حاصلة في الحال فلذلك السؤال الفائدة الرابعة انه تعالى ذكر في هذه السورة
من اسماء نفسه خمسة الله والرب والرحمن والرحيم والمالك والسبب
فيه كانه يقول خلقتك اولا فانا اله ثم ربيتك بوجوه النعمة فانا رب ثم
عصيت فسترت عليك فانا رحمن ثم تبت فغفرت لك فانا رحيم ثم لا بد من
ايصال الجزاء اليك فانا مالك يوم الدين فان قيل انه تعالى ذكر الرحمن
الرحيم في التسمية مرة واحدة وفي السورة مرة ثانية فالتكرير منهما حاصل
وغير حاصل في الاسماء الثلاثة فما الحكمة قلنا التقدير كانه قيل اذكر اني اله ورب
مرة واحدة واذكر اني رحمن رحيم مرتين ليعلم ان العناية بالرحمة
اكثر منها بسائر الامور ثم لما بين الرحمة المضاعفة فكانه قال
لا تغتروا بذلك فاني مالك يوم الدين ونظيره قوله تعالى غافر الذنب
وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول الفائدة الخامسة قالت القدرية
ان كان خالق اعمال العباد هو الله امتنع القول بالثواب والعقاب والجزاء
لان ثواب الرجل على ما لم يعمله عبث وعقابه على ما لم يعمله ظلم وعلى هذا
التقدير يبطل كونه مالكا ليوم الدين وقالت الجبرية لو لم تكن اعمال
العباد بتقدير الله وترجيحه لم يكن مالكا لها ولما اجمع المسلمون على كونه
مالكا للعباد ولاعمالهم علمنا انه خالق لها مقدر لها

الفصل الخامس

في تفسير قوله تعالى **اياك نعبد** وفيه فوائد الفائدة الاولى العبادة
عبارة عن الفعل الذي يؤتى به لغرض تعظيم الغير وهو ماخوذ من
قولهم طريق معبد اي مذلل واعلم ان قوله اياك نعبد معناه

لااعبد احدا سواك والذى يدل على هذا الحصر وجوه الاول ان العبادة
عبارة عن نهاية التعظيم فهى لا تليق الا بمن صدر منه غاية الانعام واعظم
وجوه الانعام الحياة التى تفيد المكنة من الانتفاع وخلق المنتفع به فالمرتبة
الاولى وهى الحياة التى تفيد المكنة من الانتفاع واليه الاشارة بقوله تعالى
كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم وكان جاهلا فعلمه الله كما قال والله
اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة
هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا ولما كانت المنافع الحاصلة فى هذا العالم
السفلى انما تنتظم بالحركات الفلكية على سبيل اجرا العادة لا جرم اتبعه
بقوله ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شئ عليم فثبت
بما ذكرنا ان كل النعم حاصل بايجاد الله تعالى فوجب ان لا تحسن العبادة
الا لله سبحانه فلهذا المعنى قال اياك نعبد لان قوله اياك نعبد يفيد
الحصر الوجه الثانى فى دلايل هذا الحصر والتعيين وذلك لانه تعالى
سمى نفسه ها هنا بخمسة اسما الله والرب والرحمن والرحيم ومالك
يوم الدين وللعبد احوال ثلاثة الماضى والحاضر والمستقبل اما الماضى
فقد كان معدوما محضا كما قال تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيا
وكان ميتا فاحياه الله تعالى كما قال تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم
امواتا فاحياكم وكان جاهلا فعلمه الله كما قال والله اخرجكم من بطون
امهاتكم لا تعلمون شيا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة فالعبد
انما انتقل من العدم الى الوجود ومن الموت الى الحياة ومن العجز الى القدرة
ومن الجهل الى العلم لاجل ان الله سبحانه كان قديما ازليا فبقدرته
الازلية وعلمه الازلى احدثه ونقله من العدم الى الوجود فهو الله لهذا
المعنى واما الحال الحاضرة للعبد فحاجته شديدة لانه لما كان معدوما كان
محتاجا الى الرب الرحمن الرحيم اما لما دخل فى الوجود انفتحت عليه
ابواب الحاجات وحصلت عنده اسباب الضرورات عليه ابواب الحاجات
فقال الله انا اله لاجل انى اخرجتك من العدم الى الوجود اما بعد
ان صرت موجودا فقد كثرت حاجاتك فانا رب رحمن رحيم واما
الحال المستقبلة للعبد فهى حال ما بعد الموت والصفة المتعلقة
بتلك الحالة هى قوله مالك يوم الدين فصارت هذه الصفات الخمسة من صفات
الله تعالى متعلقة بهذه الاحوال الثلاثة للعبد وظهر ان جميع مصالح
العبد فى الماضى والحاضر والمستقبل لا يتم ولا يملك الا بالله وفضله واحسانه
فلما كان الامر كذلك وجب ان لا يشتغل العبد بعبادة شئ الا بعبادة
الله فلا جرم قال اياك نعبد واياك نستعين على سبيل الحصر الوجه
الثالث فى دليل هذا الحصر هو انه قد دل الدليل القاطع على وجوب كونه تعالى
قادرا عالما محسنا جوادا كريما حكيما واما كون غيره كذلك فمشكوك فيه
لانه ان يضاف الى الطبع والفلك والكواكب والعقل والنفس الا وعقل اضافته

الحمد ره

الى قدرة الله تعالى ومع هذا الاحتمال صار ذلك الانسان مشكوكا فيه
فثبت ان العلم بكون الاله تعالى معبودا للخلق علم يقين واما كون غيره
معبودا للخلق فهو امر مشكوك فيه والاخذ باليقين اولى من الاخذ بالشك
فوجب طرح المشكوك والاخذ بالمعلوم فعلى هذا لا معبود الا الله سبحانه
فلهذا المعنى قال اياك نعبد واياك نستعين الوجه الرابع وهو ان العبودية
ذلة ومهانة الا انه كلما كان المولى اشرف واعلا كانت العبودية اهنا
وامرا ولما كان الله تعالى اولى واعلا من قدرة غيره وعلمه اكمل من علم غيره ووجوده
افضل من وجود غيره فوجب القطع بان عبوديته اولى من عبودية غيره
فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك نستعين الوجه الخامس ان كل ما سوى
الواجب لذاته يكون ممكنا لذاته فكل ما كان ممكنا لذاته كان محتاجا
فقيرا والمحتاج مشغول بحاجة نفسه فلا يمكنه القيام بدفع الحاجة عن غيره
فالشئ ما لم يكن غنيا فى ذاته لم يقدر على دفع الحاجة عن غيره والغنى لذاته
هو الله تعالى فدافع الحاجات هو الله فمستحق العبادات هو الله تعالى
فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك نستعين الوجه السادس استحقاق
والعبادة تستدعى قدرة الله تعالى بان يمسك سماء بلا علاقة وارضا بلا د
عامة ويسير الشمس والقمر ويسكن العطش ويخرج من السماء تارة النار
وتارة البرق وتارة الهوا وهو الريح وتارة والرعد وتارة الماء وهو المطر
واما فى الارض فتارة يخرج الماء من الحجر وهو طاهر وتارة يخرج الحجر
من الماء وهو الجمد ثم جعل فى الارض اجساما مقيمة لا تسافر وهى الجبال
واجساما مسافرة لا تقيم وهى الانهار وخسف بقارون فجعل الارض فوقه
ورفع محمدا صلى الله عليه وسلم فجعل قاب قوسين تحته وجعل الماء نارا
على قوم فرعون اغرقوا فادخلوا نارا وجعل النار بردا وسلاما على
ابراهيم ورفع موسى فوق الطور فاخلع نعليك ورفع الطور على موسى عليه
السلام وقومه ورفعنا فوقكم الطور واغرق الدنيا من التنور اليابس
بقوله تعالى وفار التنور وجعل البحر يابسا لموسى عليه السلام فمن كان قدرته
هكذا كيف يسوى فى العبادة بينه وبين غيره من الجمادات او النبات او الحيوان
والانسان او الفلك والملك فان التسوية بين الناقص والكامل والخسيس
والنفيس يدل على الجهل والسفه الفايدة الثانية قوله اياك نعبد يدل على
التوحيد المحض واعلم ان المشركين طوايف وذلك لان كل من اثبت شريكا لله
فذلك الشريك اما ان يكون جسما واما ان لا يكون اما الذين اثبتوا شريكا جسمانيا
فذلك الشريك اما ان يكون من الاجسام السفلية او من الاجسام العلوية اما
الذين اثبتوا الشركا من الاجسام السفلية فذلك الجسم اما ان يكون مركبا
او بسيطا اما المركب فاما ان يكون من المعادن او من النبات او من الحيوان او من الانسان
اما الذين اثبتوا الشركا من الاجسام المعدنية فهم الذين يتخذون الاصنام
اما من الاحجار واما من الذهب والفضة ويعبدونها واما الذين اثبتوا الشركا من

الاجسام النباتية فهم الذين اتخذوا الشجرة معينة معبودة لانفسهم
واما الذين اتخذوا الشركا من الناس فهم الذين قالوا عزير بن الله والمسيح
بن الله واما الذين اتخذوا الشركا من الاجسام البسيطة فهم الذين يعبدون
النار وهم المجوس واما الذين اثبتوا الشركا من الاجسام العلوية فهم الذين
يعبدون الشمس والقمر وساير الكواكب ويضيفون السعادة والنحوسة اليها
وهم اكثر المنجمين واما الذين يعبدون اثبتوا الشركا لله من غير الاجسام فهم
ايضا طوايف الطايفة الاولى هم الذين قالوا مدبر العالم هو النور والظلمة وهولاء
المانوية والثنوية والطايفة الثانية الذين قالوا الملايكة عبارة عن الارواح
الغايبة ولكل اقليم روح معين من الارواح الفلكية يدبره ولكل نوع من انواع
هذا العالم روح ملكي يدبره فيتخذون لتلك الارواح صورا وتماثيل
يعبدونها وهولاء هم عبدة الملايكة والطايفة الثالثة الذين
قالوا للعالم الهان احدهما خير والاخر شرير وقالوا مدبر هذا العالم
هو الله وابليس وهما اخوان وكل ما في العالم من الخيرات فهو من الله
وكل ما فيه من الشرور فهو من ابليس اذا عرفت هذه التفاصيل فنقول كل من
اتخذ لله شريكا فانه لا بد وان يكون مقدما على عبادة ذلك الشريك
من بعض الوجوه اما طلبا لمنفعته او هربا من ضرره واما الذين اصروا على
التوحيد وابطلوا القول بالشركا والاضداد ولم يعبدوا الا الله ولم يلتفتوا
الى غير الله فكان رجاوهم من الله وخوفهم من الله ورغبتهم في الله ورهبتهم
في الله فلا جرم لم يعبدوا الا الله ولم يستعينوا الا بالله فلهذا قال
اياك نعبد واياك نستعين وكان في قوله اياك نعبد واياك
نستعين قايم مقام قوله لا اله الا الله واعلم ان الذكر المشهور
هو ان يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول
ولا قوة الا بالله العلي العظيم وذللنا على ان قولنا الحمد لله يدخل فيه معنى قولنا
سبحان الله لان قوله سبحان الله يدل على كونه كاملا تاما في ذاته وقوله الحمد لله
يدل على كونه مكملا متمما لغيره الا اذا كان قبل ذلك تاما كاملا والشي لا يكون مكملا
متمما لغيره الا اذا كان قبل ذلك تاما كاملا في ذاته فثبت ان قولنا الحمد لله
دخل فيه معنى قولنا سبحان الله ولما قال الحمد لله فاثبت جميع انواع الحمد لله ذكر
ما يجري مجرى العلة لاثبات جميع انواع الحمد لله ووصفه بالصفات الخمس
وهي الى لاجلها تتم مصالح العبد في الاوقات الثلاثة على ما بيناه ولما بين ذلك
ثبت صحة قولنا سبحان الله والحمد لله ثم ذكر بعده قوله اياك نعبد وقد دللنا
على انه قايم مقام قوله لا اله الا الله ثم ذكر قوله واياك نستعين ومعناه
ان الله اعلا واجل واكبر من ان يتم مقصود من المقاصد وغرض من الاغراض
الا باعانة الله وتوفيقه واحسانه هذا هو المراد من قولنا لا حول ولا قوة الا
بالله العلي العظيم فثبت ان سورة الفاتحة من اولها الى اخرها منطبقة على
ذلك الذكر وان ايات هذه السورة جارية مجرى الشرح والتفصيل لمراتب

خمسة المذكورة في تلك السورة الفايدة الثالثة قال اياك نعبد فقدم
قوله ولم نقل نعبدك وفيه وجوه احدها انه تعالى قدم ذكر نفسه
لينبه العابد على ان المعبود هو الله الحق فلا يتكاسل في التعظيم ولا
يلتفت يمينا ولا شمالا ويحكى ان واحدا من المصارعين الاستاذين صارع
رستاقيا جلدا فصرع الرستاقي ذلك الاستاذ مرارا فقيل للرستاقي
فانصرع في الحال منه وما ذاك الا لاحتشامه منه فكذا ههنا عرفه نفسه
اولا حتى يحصل العبادة مع الحشمة فلا تمتزج بالغفلة وثانيها ان ثقلت
عليك الطاعات وصعبت عليك العبادات من القيام والركوع والسجود فاذكر
قوله اولا اياك نعبد لتذكرني وتحضر في قلبك معرفتي فاذا ذكرت جلالتي
وعظمتي وعزتي علمت اني مولاك وانك عبدي سهلت عليك تلك
العبادات ومثاله ان من اراد حمل الجسم الثقيل تناول ما يزيده قبل
ذلك قوة وشدة فالعبد لما اراد حمل التكاليف الشاقة الثقيلة الشديدة
تناول اولا معجون معرفة الربوبية من سورة قوله اياك نعبد حتى
تقوى على حمل ثقل العبودية ومثال اخر وهو ان العاشق الذي يضرب
لاجل معشوقته في حضور معشوقته يسهل عليه ذلك الضرب فكذا ههنا
اذا شاهد جمال اياك يسهل عليه حمل ثقل العبودية وثالثها انه تعالى قال
ان الذين اتقوا اذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون
فالنفس اذا مسها طايف من الشيطان من الكسل والغفلة والبطالة يذكروا
حضرة جلال الله من مشرق قوله اياك فيصيرون مبصرين مستعدين لاداء
العبادات والطاعات ورابعها انك اذا قلت نعبدك فبدات اولا بذكر عبادة
نفسك ولم تذكر من تلك العبادة لمن فيحتمل ان ابليس يقول هذه العبادة للاصنام
او للاجسام او للشمس والقمر اما اذا عرفت هذا الترتيب وقلت اولا
اياك ثم قلت ثانيا نعبد كان قولك اولا اياك تصريحا بان المقصود والمعبود
هو الله فكان هذا ابلغ في التوحيد وابعد عن احتمال الشرك وخامسها
هو ان القديم الواجب لذاته متقدم في الوجود على المحدث الممكن لذاته فوجب
ان يكون ذكره متقدما على جميع الاذكار فلهذا السبب قدم قوله اياك على قوله
نعبد ليكون ذكر الحق متقدما على ذكر الخلق وسادسها قال بعض المحققين من كان
نظره في وقت النعمة على المنعم لا على النعمة كان نظره في وقت البلا على المبلي
وحينئذ يكون غرقا في كل الاحوال في معرفة الله سبحانه وكل من كان كذلك
كان ابدا في اعلا مراتب السعادات اما ان كان نظره في وقت النعمة على النعمة
لا على المنعم كان نظره وقت البلى على البلى لا على المبلي فكان غرقا في كل الاوقات
في الاشتغال بغير الله فكان ابدا في الشقاوة لان وقت وجدان النعمة يكون
خايفا من زوالها فكان في العذاب وفي وقت فوات النعمة كان مبتلى بالخوف
والنكال وكان في حضيض السلاسل والاغلال ولهذا التحقيق قال لامة
موسى عليه السلام اذكروا نعمتي وقال لامة محمد صلى الله عليه وسلم

اذكروني اذكركم اذا عرفت هذا فنقول انما قدم قوله اياك على قوله نعبد
حتى يكون مستغرقا في مشاهدة نور كبرياء جلال اياك على قوله ومتى كان
الامر كذلك كان في وقت اداء العبادة مستقرا في عين الفردوس
كما قال تعالى لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فكنت له سمعا
وبصرا وسابعها لو قال نعبد لم يفد نفي عبادتهم لغيره لانه لا امتناع في ان
يعبدوا غير الله وثامنها ان هذه النون نون العظمة فكانه قيل له متى
كنت خارج الصلاة فلا تقل نحن ولو كنت في الف الف من العبيد اما لما اشتغلت
بالصلاة واظهرت العبودية لنا فقل نعبد لتظهر للكل ان كل من كان عبدا
لنا كان ملكا للدنيا والاخرة وتاسعها لو قال اياك اعبد لكان ذلك
تكبرا ومعناه اني انا العابد اما لما قال اياك نعبد كان معناه اني واحد
من عبيدك فالاول تكبر والثاني تواضع ومن تواضع لله رفعه الله ومن
تكبر وضعه الله فان قيل جميع ما ذكرتم قائم في قوله الحمد لله مع
انه قدم فيه ذكر الحمد على ذكر الله والجواب ان قوله الحمد يحتمل ان يكون لله
ولغير الله فاذا قلت لله فقد تقيد الحمد بان يكون لله اما لو قدم قوله
نعبد احتمل ان يكون لله واحتمل ان يكون لغير الله وذلك كفر والنكتة
ان الحمد لما جاز لغير الله في ظاهر الامر كما جاز لله لا جرم حسن
تقديم الحمد اما ههنا فالعبادة لما لم تجز لغير الله قدم قوله اياك
نعبد واياك نستعين الصرف للعبادة فلا يبقى في الكلام احتمال
ان تقع العبادة لغير الله الفايدة الرابعة لقايل ان يقول النون في قوله
نعبد اما ان يكون نون الجمع او نون التعظيم والاول باطل لان
الشخص الواحد لا يكون جمعا والثاني باطل لان عند اداء العبودية
اللايق بالانسان ان يذكر نفسه بالعجز والذلة لا بالعظمة والرفعة
واعلم انه يمكن الجواب عنه من وجوه كل واحد من تلك الوجوه يدل على
حكمة بالغة فالوجه الاول ان المراد من هذه النون نون الجمع وهو
تنبيه على ان الاولى بالانسان ان يودي الصلاة بالجماعة واعلم ان فايدة
الصلاة بالجماعة معلومة في موضعها ويدل عليه قوله عليه السلام التكبيرة
الاولى في صلاة الجماعة خير من الدنيا وما فيها ثم نقول ان الانسان لو
اكل الثوم والبصل فليس له ان يحضر الجماعة لئلا يتاذى منه انسان فكانه
تعالى يقول هذه الطاعة التي لها هذا الثواب العظيم لا ينبغي تفوتها بان يتاذى
واحد من المسلمين برايحة الثوم والبصل فاذا كان هذا الثواب لا يفي بذلك
فكيف يفي بايذاء المسلم وكيف يفي بالغيبة والنميمة والسعاية الوجه الثاني ان
الرجل ان كان يصلي بالجماعة فيقول نعبد والمراد منه ذلك الجمع وان كان
يصلي وحده كان المراد اني اعبدك والملايكة معي في العبادة فكان المراد هو
بقوله نعبد هو وجميع الملايكة الذين يعبدون الله تعالى الوجه
الثالث ان المومنين اخوة فلو قال اياك اعبد لكان قد ذكر عبادة

نفسه ولم يذكر عبادة غيره اما لما قال اياك نعبد كان قد ذكر عبادة وعبادة
جميع المومنين شرقا وغربا فكانه سعى في اصلاح مهمات ساير المومنين
واذا فعل ذلك قضى الله مهماته لقوله عليه السلام من قضى لمسلم حاجة
قضى الله جميع حاجاته الوجه الرابع كانه قال للعبد لما اثنيت علينا
بقولك الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وفوضت
الينا جميع محامد الدنيا والاخرة فقد عظم قدرك عندنا وتمكنت
منزلتك في حضرتنا فلا تقتصر على اصلاح مهماتك وحدك ولكن اصلح حوائج
جميع المسلمين فقال اياك نعبد واياك نستعين الوجه الخامس كان
العبد يقول الهي ما بلغت عبادتي الى حيث استحق ان اذكرها وحدها لانها
ممزوجة بجهات النقص ولكن اخلطها بعبادات جميع العابدين واذكر الكل
بعبارة واحدة واقول اياك نعبد وههنا مسالة شرعية وهي ان الرجل اذا باع
من غيره عشرة من العبيد فالمشتري اما ان يقبل الكل او لا يقبل واحدا منها
اذ ليس له ان يقبل البعض دون البعض في تلك الصفقة فكذا ههنا اذا قال
العبد اياك نعبد فقد عرض على حضرة الله تعالى جميع عبادات العابدين
فلا يليق بكرمه ان يميز البعض عن البعض ويقبل البعض دون البعض فاما ان
يرد الكل وهو غير جايز لان قوله اياك نعبد دخل فيه عبادات الملايكة
وعبادات الانبياء والاولياء واما ان يقبل الكل وحينيذ تصير عبادة هذا
القايل مقبولة ببركة قبول عبادة غيره والله اعلم والتقدير كان العبد
يقول الهي ان لم تكن عبادتي مقبولة فلا تردني لاني لست بوحيد في هذه
العبادة بل نحن كثيرون فان لم استحق الاجابة والقبول فاشفع اليك
بعبادات ساير المتعبدين فاجبني الفايدة الخامسة اعلم ان من عرف فوايد
العبادة طاب له الاشتغال بها وثقل عليه الاشتغال بغيرها وبيانه
من وجوه الاول ان الكمال محبوب بالذات واكمل احوال الانسان
واعلاها في كونها سعادة اشتغاله بعبادة الله فانه يستنير قلبه بنور الله
ويتشرف لسانه بشرف الذكر والقراءة ويتجمل اعضاه بجمال خدمة الله وهذه
الاحوال اشرف المراتب الانسانية والدرجات البشرية فاذا كان حصول
هذه الاحوال والرغبة فيها في الزمان المستقبل فمن وقف على هذه الاحوال
زال عنه ثقل العبادات وعظمت حلاوتها في قلبه الثاني ان العبادة امانة
بدليل قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين
ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان واداء الامانة واجب عقلا وشرعا
بدليل قوله ان الله يامركم ان تودوا الامانات الى اهلها واداء الامانة صفة
من صفات الكمال محبوبة بالذات ولان اداء الامانة من احد الجانبين سبب لاداء
الامانة من الجانب الثاني قال بعض الصحابة رايت اعرابيا اتى باب المسجد فنزل
عن ناقته وتركها ودخل المسجد وصلى بالسكينة والوقار ودعا بما شاء فتعجبنا فلما
خرج لم يجد الناقة فقال الهي اديت امانتك فاين امانتي قال الراوي فزدنا

تيمما فلم يمكث حتى جاء رجل على ناقته وقد قطع يده وسلم الناقة اليه والنكتة
انه لما حفظ امانة الله حفظ الله امانته وهو المراد من قوله عليه السلام
لابن عباس يا غلام احفظ الله في الخلوات يحفظك في الفلوات والثالث
ان الاشتغال بالعبادة انتقال من عالم الغرور الى عالم السرور ومن
الاشتغال بالخلق الى حضرة الحق وذلك يوجب كمال اللذة والبهجة حكي
عن ابي حنيفة ان حية سقطت من السقف وتفرق الناس وكان ابو حنيفة في
الصلاة فلم يشعر ووقعت الاكلة في بعض اعضاء عبد الله بن الزبير فاحتاجوا الى القطع فلما شرع في الصلاة قطعوه ولم يشعر وعن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه حين يشرع في الصلاة كانوا
يسمعون من صدره ازيزا كازيز المرجل ومن استبعد هذا فليقرا قوله تعالى فلما
رأينه اكبرنه وقطعن ايديهن فان النسوة لما غلبت على قلوبهن جمال يوسف عليه
السلام وصلت تلك الغلبة الى حيث قطعن ايديهن وما شعرن بذلك فاذا جاز
هذا في حق البشر فلان يجوز عند استيلاء عظمة الله على القلب اولى ولان من
دخل على ملك مهيب فربما مر به ابوه وابنه وهو ينظر اليهم ولا يعرفهم لاجل
ان استيلاء هيبة ذلك الملك تمنع القلب عن الشعور بهم فاذا جاز هذا في حق
ملك مخلوق فلان يجوز في حق خالق العالم كان اولى ثم قال اهل التحقيق العبادة
لها ثلاث درجات الدرجة الاولى ان يعبد الله طمعا في الثواب او هربا
من العقاب وهذا هو المسمى بالعبادة وهذه الدرجة نازلة ساقطة
جدا لان معبوده في الحقيقة هو ذلك الثواب وقد جعل الحق وسيلة الى
نيل ذلك المطلوب ومن جعل المطلوب بالذات شيئا من احوال الخلق وجعل
الحق وسيلة اليه فهو خسيس والدرجة الثانية ان يعبد الله لاجل
ان يتشرف بعبادته او يتشرف بقبول تكاليفه او بالانتساب يتشرف اليه وهذه
الدرجة اعلى من الاولى الا انها ايضا ليست بكاملة لان المقصود بالذات
غير الله وهذا هو المسمى بالعبودية والدرجة الثالثة ان تعبد الله
لكونه الها وخالقا ولكونه عبدا له والالهية توجب الهيبة والعزة والعبودية
توجب الخضوع والذلة وهذا اعلى المقامات واشرف الدرجات وهو المسمى
بالعبودية واليه الاشارة بقول المصلي في اول الصلاة اصلي لله فانه لو قال
اصلي لثواب الله او للهرب من عقابه فسدت صلاته واعلم ان العبادة والعبودية
مقام شريف يدل عليه وجوه الاول قوله تعالى في اخر سورة الحجر ولقد
نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين
واعبد ربك حتى ياتيك اليقين فامر محمدا صلى الله عليه وسلم يقولون وسلم
بالمواظبة على العبادة الى ان ياتيه الموت ومعناه انه لا يجوز له الاخلال
بالعبادة في شيء من الاوقات وذلك يدل على غاية جلالة امر العبادة وثانيها
انه قال ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون ثم انه تعالى امره باربعة
اشياء التسبيح وهو قوله فسبح والتحميد وهو قوله بحمد ربك والسجود وهو
قوله وكن من الساجدين والعبادة وهي قوله واعبد ربك حتى ياتيك اليقين

وهذا يدل على ان العبادة تزيل ضيق القلب وتفيد انشراح الصدر وما
ذاك الا لان العبادة توجب الرجوع من الخلق الى الحق وذلك يوجب
زوال الضيق الصدر الاية الثانية في شرف العبودية قوله سبحان الذي
اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام ولولا ان العبودية اشرف المقامات لما وصفه بها ليلة المعراج
المقامات والا لما وصفه الله بهذه الصفة في اعلى مقامات المعراج ومنهم
من قال العبودية اشرف من الرسالة لان بالعبودية ينصرف من الخلق
الى الحق وبالرسالة ينصرف من الحق الى الخلق وايضا بسبب العبودية ينعزل
عن التصرفات وبسبب الرسالة يشتغل على التصرفات واللائق بالعبد الانعزال عن التصرفات
وايضا العبد يتكفل المولى باصلاح مهماته والرسول هو المتكفل باصلاح مهمات
الامة وشتان ما بينهما الاية الثالثة في شرف العبودية ان عيسى اول
ما نطق قال اني عبد الله فصار ذكره لهذه الكلمة سببا لطهارة امه ولطهارة
وجوده عن الطعن وصار مفتاحا لكل الخيرات ودافعا لكل الافات وايضا
لما كان اول كلام عيسى ذكر العبودية كانت عاقبة الرفعة كما قال تعالى
اني متوفيك ورافعك الي ومطهرك والنكتة ان الذي ادعى العبودية
بالقول رفع الى الجنة فالذي يدعيه بالعقل سبعين سنة كيف يكون
محروما عن الجنة الاية الرابعة قوله تعالى لموسى عليه السلام انني انا الله
لا اله الا انا فاعبدني امره بعد التوحيد بالعبودية لان التوحيد اصل
والعبودية فرع والتوحيد شجرة والعبودية ثمرة ولا قوام لاحدهما الا
بالاخر فهذه الايات دالة على شرف العبودية واما المعقول فظاهر
وكذلك لان العبد محدث ممكن الوجود لذاته فلولا تاثير قدرة الحق
فيه لبقي في ظلمة العدم وفي عمى الفنا ولم يحصل له الوجود فضلا عن كمالات الوجود
فلما تعلقت به قدرة الحق به وفاضت عليه اثار وجوده وايجاده حصل له
الوجود وكمالات الوجود ولا معنى لكونه مقدورا بقدرة الحق ولكونه متعلق
ايجاد الحق الا العبودية فكل شرف وكمال وبهجة وفضيلة ومسرة ومنفعة
حصلت للعبد فانما حصلت بسبب العبودية فثبت ان العبودية
مفتاح الخيرات وعنوان السعادات ومطلع الدرجات وينبوع الكرامات
فلهذا السبب قال العبد اياك نعبد واياك نستعين وكان علي رضي الله
عنه يقول كفى بي فخرا ان اكون لك عبدا وكفى بي شرفا ان تكون لي ربا اللهم
اني وجدتك الها كما اردت فاجعلني عبدا كما اردت الفائدة السادسة
اعلم ان المقامات محصورة في مقامين معرفة الربوبية ومعرفة العبودية
وعند اجتماعهما يحصل العهد المذكور في قوله واوفوا بعهدي اوف بعهدكم
اما معرفة الربوبية فكمالها مذكور في قوله الحمد لله رب العالمين
الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فيكون العبد منتقلا من العدم
السابق الى الوجود وذلك يدل على كونه الها وحصول الخيرات والسعاد

للعبد حال وجوده يدل عليه كونه رحمانا رحيما واحوال معاد العبد يدل على كونه مالك يوم الدين وعند الاحاطة بهذه الصفات حصلت معرفة الربوبية على اقصى المقامات وبعدها جاءت معرفة العبودية ولها مبدا وكمال واول واخر مبداها واولها فهو الاشتغال بالعبودية واما كمالها فهو ان يعرف العبد انه لا حول له عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة له على طاعة الله الا بتوفيق الله فعند ذلك نستعين بالله في تحصيل كل المطالب وذلك هو المراد من قوله واياك نستعين ولما تم الوفا بعهد الربوبية وبعهد العبودية ترتب عليه طلب الفائدة والثمرة وهو قوله اهدنا الصراط المستقيم وهذا ترتيب شريف عال رفيع يمتنع في المعقول حصول ترتيب اخر اشرف منه الفائدة السابعة لقائل ان يقول قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله مذكور على لفظة الغيبة وقوله اياك نعبد واياك نستعين انتقال من لفظ الغيبة الى لفظ الخطاب فما الفائدة فيه قلنا فيه وجوه الاول ان المصلي كان اجنبيا عند الشروع في الصلاة فلا جرم اثنى على الله بالفاظ الغيبة الى قوله يوم الدين ثم انه تعالى كانه يقول له حمدتني واقررت بكوني الها ربا رحمانا رحيما مالكا ليوم الدين فنعم العبد انت فرفعنا الحجاب وابدلنا البعد بالقرب فتكلم بالمخاطبة وقال اياك نعبد الثانية اياك نستعين الوجه الثاني ان احسن السؤال ما وقع على سبيل الثنا الا ترى ان الانبيا عليهم السلام لما سالوا ربهم شافهوا بالسؤال فقالوا ربنا ظلمنا انفسنا ربنا اغفر لنا ذنوبنا رب هب لي رب ارني والسبب فيه ان الرد من الكريم على سبيل المشافهة والمخاطبة بعيد وايضا العبادة خدمة والخدمة في الحضور اولى الوجه الثالث ان من اول السورة الى قوله اياك نعبد ثنا والثنا في الغيبة اولى ومن قوله اياك نعبد الى اخر السورة دعا والدعا في الحضور اولى الوجه الرابع العبد لما شرع في الصلاة وقال نويت ان اصلي تقربا الى الله فنوى حصول القربة ثم انه ذكر بعد هذه النية انواعا من الثنا على الله فاقتضى كرم الله اجابته في تحصيل تلك القربة فنقله من مقام الغيبة الى مقام الحضور فقال اياك نعبد واياك نستعين **الفصل الثاني** في تفسير قوله تعالى **واياك نستعين** اعلم انه ثبت بالدلايل العقلية انه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله ويدل عليه وجوه من العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان القادر متمكن من الفعل والترك على التسوية فما لم يحصل المرجح لم يحصل الرجحان وذلك المرجح ليس من العبد والا لعاد الطلب فهو من الله تعالى فثبت ان العبد لا يمكنه الاقدام على الفعل الا باعانة الله الثاني ان جميع الخلايق يطلبون الدين الحق والاعتقاد الصدق مع استوايهم في القدرة والعقل والجد والطلب ففوز البعض بادراك الحق لا يكون الا باعانة معين وما ذاك المعين الا الله سبحانه لان ذلك المعين لو كان بشرا او ملكا لعاد

الطلب

الطلب فيه والثالث ان الانسان قد يطلب شيا مدة مديدة ولا ياتي له ثم في اثنا حال او وقت ياتي به ويقدم عليه ولا يتفق له تلك الحالة الا اذا وقعت داعية جازمة في قلبه تدعوه الى ذلك الفعل فالقا تلك الداعية في القلب وازالة الدواعي المعارضة لها ليست الا من الله ولا معنى للاعانة الا ذلك واما النقل فيدل عليه ايات اولها قوله واياك نستعين وثانيها قوله واستعينوا بالله واصبروا وقد اضطربت الجبرية والقدرية في هذه الاية اما الجبرية فقالوا لو كان العبد مستقلا بالفعل لما كان للاستعانة على الفعل فايدة واما القدرية فقالوا الاستعانة انما تحسن لو كان العبد متمكنا من اصل الفعل فبطلت الاعانة من الغير اما اذا لم يقدر على الفعل لم يكن للاستعانة فايدة وعندي ان القدرة لا يوثر في الفعل الا مع الداعية الصارفة فالاعانة المطلوبة عبارة عن خلق الداعية الجازمة وازالة الداعية الصارفة ولنذكر ما في هذه من الحكمة من اللطايف والفوايد الفايدة الاولى لقايل ان يقول الاستعانة على العمل انما تحسن قبل الشروع في العمل وها هنا ذكر قوله اياك نعبد ثم ذكر عقيبه واياك نستعين فما الحكمة فيه وجوابه من وجوه الاول كانه يقول شرعت في العبادة فاستعين بك في اتمامها فلا تمنعني من اتمامها بالموت ولا بالمرض ولا بقلب الدواعي وتغيرها الثاني كان الانسان يقول يا الهي اني اتيت بنفسي الا ان لي قلبا يفر مني فاستعين بك في احضاره وكيف وقال عليه السلام قلب المومن بين اصبعين من اصابع الرحمن فدل ذلك على ان الانسان لا يمكنه احضار القلب الا باعانة الله الثالث لا اريد في الاعانة غيرك لا جبريل ولا ميكاييل بل اريدك وحدك واقتدي في هذا المذهب بالخليل عليه السلام لانه لما قيد نمرود رجليه ويديه ورماه الى النار جاءه جبريل عليه السلام وقال هل لك من حاجة فقال اما اليك فلا فقال سله فقال حسبي من سوالي علمه بحالي بل ربما اريد على الخليل في هذا الباب وذلك لانه قيد يداه ورجلاه لا غير وانا فقدت الرجلين فلا اسير واليدين فلا احركهما وعيني فلا انظر بهما واذني فلا اسمع بهما ولساني فلا اتكلم به وكان الخليل مشرفا على نار نمرود وانا مشرف على نار جهنم فكما لم يرض الخليل عليه السلام بغيرك معينا فكذلك لا اريد غيرك معينا فاياك نعبد واياك نستعين فكانه تعالى يقول اتيت بفعل الخليل او زدت عليه في الخير فنحن نزيد ايضا في الخير الان ثم قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على ابرهيم واما انت فقد نجيناك من النار واوصلناك الى الجنة وزدناك سماع الكلام القديم ورويه الموجود القديم وكما انا قلنا لنار نمرود يا نار كوني بردا وسلاما على ابرهيم فكذلك تقول لك نار جهنم جز يا مومن فقد اطفا نورك لهبي الرابع اياك نستعين اي لا استعين بغيرك

وذلك لان كل الغير لا يمكنه اعانتي الا اذا اعنته على تلك الاعانة فاذا
كانت اعانة الغير لا تتم الا باعانتك فلنقطع هذه الواسطة ولنقتصر على اعانتك
الوجه الخامس قوله اياك نعبد يقتضي حصول رتبة عظيمة للنفس بعبادة الله
تعالى وذلك يورث العجب فاردف بقوله واياك نستعين ليدل ذلك
على ان الرتبة الحاصلة بسبب العبادة ما حصلت بقوة العبد بل انما حصلت
باعانة الله فالمقصود من ذكر قوله واياك نستعين ازالة العجب وافنا تلك
النخوة والكبر

الفصل التاسع في قوله اهدنا الصراط المستقيم

وفيه فوايد الفايدة الاولى لقايل ان يقول المصلي لا بد وان يكون مومنا وكل
مومن مهتدي فالمصلي مهتد فاذا قال اهدنا كان جاريا مجرى من حصلت
الهداية له فانه تطلب الهداية فكان هذا طلبا لتحصيل الحاصل وانه محال والعلما
اجابوا عنه من وجوه الاول المراد منه صراط الاولين في تحمل المشاق العظيمة
لاجل مرضاة الله تعالى يحكى ان نوحا عليه السلام كان يضرب في كل يوم
كذا مرات حتى يغشى عليه وكان يقول كل مرة اللهم اهد قومي فانهم
لا يعلمون فان قيل ان رسولنا صلى الله عليه وسلم ما قال ذلك الا مرة
واحدة وهو كان يقول كل يوم مرات فلزم ان يقال ان نوحا كان افضل
منه عليه السلام والجواب لما كان المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم
طلب تلك المنزلة الاخلاق الفاضلة من الله تعالى والرسول عليه السلام
كان يقرا الفاتحة في كل يوم كذا مرة كان يتكلم الرسول عليه السلام بهذه
الكلمة اكثر من تكلم نوح عليه السلام. وها الوجه الثاني في الجواب
ان العلما بينوا ان في كل خلق من الاخلاق طرفي افراط او تفريط وهما
مذمومان والحق هو الوسط ويتاكد ذلك بقوله تعالى وكذلك جعلناكم
امة وسطا وذلك الوسط هو العدل والصواب فالمومن بعد ان عرف
الله بالدليل صار مومنا مهتديا اما بعد حصول هذه الحالة فلا بد من معرفة
القول الذي هو الخط المتوسط بين طرفي الافراط والتفريط في الاعمال
الشهوانية وفي الاعمال الغضبية وفي كيفية انفاق المال فالمومن يطلب من الله
تعالى ان يهديه الى الصراط المستقيم الذي هو الوسط بين طرفي الافراط
والتفريط في كل الاخلاق وفي كل الاعمال وعلى هذا التفسير فالسوال زايل
الوجه الثالث ان المومن اذا عرف الله بدليل واحد فلا موجود من اقسام الممكنات
الا وفيه دلالة على وجود الله وعلمه وقدرته وجوده ورحمته وحكمته
وربما صح دين الانسان بالدليل الواحد وبقي غافلا عن ساير الدلايل فقوله
تعالى اهدنا الصراط المستقيم معناه عرفنا يا الهنا ما في كل شي من كيفية
دلالته على ذاتك وصفاتك وقدرتك وعلمك وعلى هذا الطريق فالسوال زايل
الوجه الرابع انه تعالى قال وانك لتهدي الى صراط مستقيم صراط الله الذي
له ما في السموات والارض وقال ايضا لمحمد قل وهذا صراطي مستقيما فاتبعوه
وذلك الصراط المستقيم هو ان يكون الانسان معرضا عما سوى الله مقبلا بكلية

قلبه وفكره وذكره على الله فقوله اهدنا الصراط المستقيم المراد ان يهديه
الله الى صراطه المستقيم الموصوف بالصفة المذكورة مثاله ان يصير
بحيث لو امر بذبح ولده لاطاع كما فعل ابرهيم عليه السلام ولو امر بان ينقاد
لان يذبحه غيره لاطاع كما فعل اسمعيل عليه السلام ولو امر بان يلقي نفسه في البحر لا
طاع كما فعل يونس عليه السلام ولو امر بان يصبر في الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر على القتل والتفريق بنصفين لاطاع كما فعل يحيى بن زكريا عليهما السلام
فالمراد بقوله اهدنا الصراط المستقيم هو الاقتدا بانبيا الله في الصبر
على الشدايد والثبات عند نزول البلا ولا شك ان هذا مقام شديد هايل لان
اكثر الخلق لا طاقة لهم به الا انا نقول ايها الناس لا تخافوا ولا تحزنوا
فالا يضيق امري في دين الله الا اتسع لان في هذه الاية ما يدل على التيسير والسهولة
لانه تعالى لم يقل صراط الذين ضربوا وقتلوا بل قال صراط الذين انعمت عليهم
فلتكن نيتك عند قراة هذه الاية ان تقول يا الهي ان الذي رايته ارتكب الكباير
كما ارتكبته واقدم على المعاصي كما اقدمت عليها ثم رايته لما قرب موته
تاب واناب فحكمت له بالنجاة من النار والفوز بالجنة فهو ممن انعمت عليه بان وفقته
للتوبة ثم انعمت عليه بان قبلت توبته فانا اقول اهدنا الى مثل ذلك الصراط
المستقيم طلبا لمرتبة التايبين فاذا وجدتها فاطلب الاقتدا بدرجات الانبيا
عليهم السلام فهذا تفسير قوله اهدنا الصراط المستقيم الوجه الخامس
كان الانسان يقول في الطرق كثرة الاحباب هدوني الى طريق والاعدا الى طريق ثان
والشيطان الى طريق ثالث وكذا القول في الشهوة والغضب والحقد والجبن وكذا
القول في التعطيل والتشبيه والجبر والقدر والارجا والوعيد والرفض والخروج
والعقل ضعيف والعمر قصير والصناعة طويلة والتجربة خطرة والقضاء عسر وقد
تحيرت في الكل فاهدني الى طريق اخرج منه الى الجنة والمستقيم السوي الذي
لا غلط فيه يحكى عن ابرهيم بن ادهم انه كان يسير الى بيت الله فاذا اعرابي على
ناقة له فقال يا شيخ الى اين فقال ابرهيم بيت الله قال كانك مجنون لا ارى لك
مركبا ولا زادا والسفر طويل فقال ابرهيم ان لي مراكب كثيرة ولكنك
لا تراها قال وما هي قال اذا نزلت علي بلية ركبت مركب الصبر واذا نزلت علي
نعمة ركبت مركب الشكر واذا نزل في القضا ركبت مركب الرضا واذا دعتني النفس
الى شي علمت ان ما بقي من العمر اقل مما مضى فقال الاعرابي سر باذن الله فانت
الراكب وانا الراجل الوجه السادس قال بعضهم الصراط المستقيم
الاسلام وقال بعضهم القران وهذا لا يصح لان قوله صراط الذين انعمت
عليهم يدل على ان الصراط المستقيم واذا كان كذلك فكان التقدير
اهدنا صراط من انعمت عليهم من المتقدمين ومن تقدمنا من الامم ما كان
لهم القران ولا الاسلام ولما بطل ذلك ثبت ان المراد اهدنا صراط المحققين
بالجنة وانما قال الصراط ولم يقل السبيل والطريق وان كان الكل واحدا ليكون لفظ
الصراط مذكرا لصراط جهنم فيكون الانسان على مزيد الخوف وخشية القول

الثاني في تفسير اهدنا اي ثبتنا اي الهداية التي وهبتها لنا ونظيره قوله
تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا فكم من عالم وقعت بشبهة ضعيفة في خاطره
فزاغ وزال وانحرف عن الدين القويم والمنهج المستقيم الفائدة التاسعة
لقائل ان يقول لم قال اهدنا ولم يقل اهدني والجواب من وجهين الاول ان الدعا
مهما كان اعم كان الى الاجابة اقرب كان بعض العلما يقول لتلامذته اذا قرات في
خطبة السبق ورضي الله عنك وعن جماعة المسلمين ان نويت في قولك ورضي الله
عنك فحسن والا فلا حرج ولكن اياك وان تتساهل في قولك وعن جماعة المسلمين
فلا بد وان يكون في المسلمين من يستحق الاجابة واذا اجاب الله دعا في البعض فهو
اكرم من ان يرده في الباقي ولهذا السبب فان السنة اذا اراد ان تذكر دعا ان يصلي
اولا على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يذكر ذلك الدعا ثم يختم الكلام بالصلاة
بالصلاة على النبي ثانيا لان الله يجيب الداعي في صلاته على النبي صلى الله عليه وسلم
ثم اذا اجيب في طرفي دعائه امتنع ان يرد في وسطه والثاني قال النبي صلى الله
عليه وسلم ادعوا الله بالسنة ما عصيتموه بها قالوا يا رسول الله ومن
لنا بتلك الالسنة قال يدعو بعضكم لبعض لانك ما عصيت بلسانه
ولا هو ما عصى بلسانك والثالث كانه تعالى يقول ايها العبد الست
قلت في اول السورة الحمد لله وما قلت احمد الله فذكرت اولا حمد
جميع الحامدين فكذلك اشركهم في وقت الدعا بقول اهدنا الرابع
كان العبد يقول سمعت رسولك يقول الجماعة رحمة والفرقة
عذاب فلما اردت تحميدك ذكرت حمد الجميع فقلت الحمد لله ولما ذكرت
العبادة ذكرت عبادة الجميع فقلت اياك نعبد ولما ذكرت الاستعانة
ذكرت استعانة الجميع فقلت واياك نستعين فلا جرم لما
طلبت الهداية طلبتها للجميع فقلت اهدنا الصراط المستقيم ولما
طلبت الاقتدا بالانبيا قلت غير المغضوب عليهم ولا الضالين فلما لم افارق
الانبيا والصالحين في الدنيا فارجوا ان لا افارقهم في القيامة كما قال
فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهدا والصالحين
وحسن اولئك رفيقا الفائدة الثالثة اعلم ان اهل الهندسة قالوا الخط
المستقيم اقصر خط بين نقطتين والحاصل ان الخط المستقيم اقصر من جميع
الخطوط المعوجة وكان العبد يقول اهدنا الصراط المستقيم لوجوه
الاول انه اقرب الخطوط واقصرها وانما عاجز فلا يليق بضعفي الا الطريق
المستقيم والثاني ان المستقيم واحد وما عداها معوجة وبعضها
يشبه بعضا في الاعوجاج فيشتبه الطريق علي اما المستقيم فلا يشابهه غيره
فكان ابعد عن الخوف واقرب الى الامان والثالث ان الطريق المستقيم
يوصل الى المقصود والمعوج لا يوصل اليه والرابع المستقيم لا يتغير والمعوج
يتغير فلهذه الاسباب سال الصراط المستقيم والله اعلم الفصل الثامن
في قوله صراط الذين انعمت عليهم وفيه فوائد الفائدة الاولى في حد النعمة

انها عبارة عن المنفعة المفعول له على جهة الاحسان الى الغير ومنهم
من يقول المنفعة الحسنة المفعول له على جهة الاحسان الى الغير قالوا وانما
زدنا هذا القيد لان النعمة يستحق بها الشكر واذا كانت قبيحة لا يستحق
بها الشكر والحق ان هذا القيد غير معتبر لانه يجوز ان يستحق الشكر
بالاحسان وان فعل محظورا لان جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق
الذنب والعقاب فاي امتناع في اجتماعهما الا ترى ان الفاسق يستحق الشكر
بانعامه والذم بمعصيته فلم لا يجوز ان يكون الامر هاهنا كذلك ولنرجع
الى تفسير الحد المذكور فنقول اما قولنا المنفعة فلان المضرة المحضة لا يكون نعمة
وقولنا المفعول على جهة الاحسان لانه لو كان نفعا وقصد الفاعل نفع نفسه لا نفع
المفعول به لا يكون نعمة وذلك كمن احسن الى جاريته ليربح عليها اذا عرفت حد النعمة
نتفرع عليه فروع الفرع الاول اعلم ان كل ما يصل الى الخلق من النفع ودفع
الضرر فهو من الله تعالى على ما قال وما بكم من نعمة فمن الله ثم ان النعمة على
اقسام احدها نعمة تفرد الله بايجادها نحو ان خلق ورزق وثانيها نعمة وصلت
الينا من جهة غير الله في ظاهر الامر وفي الحقيقة فهي ايضا انما وصلت من الله
تعالى وذلك لانه تعالى هو الخالق لتلك النعمة والخالق لذلك المنعم
والخالق لداعيته الانعام بتلك النعمة في قلب ذلك المنعم الا انه تعالى لما
اجرى تلك النعمة على يدي ذلك العبد كان ذلك العبد مشكورا ولكن
المشكور في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال تعالى ان اشكر لي ولوالديك
فبدا بنفسه تنبيها على ان انعام الخلق لا يتم الا بانعام الله وثالثها نعم وصلت
من الله الينا بطاعتنا وهي ايضا من الله وهو انه لولا ان الله سبحانه وفقنا
للطاعات واعاننا عليها وهدانا اليها وازاح الاعذار عنا والا لما وصلنا
الى شي منها فظهر بهذا التقرير ان جميع النعم في الحقيقة من الله والفرع الثاني
ان اول نعم الله على العبد هو ان خلقهم احيا ويدل عليه العقل والنقل اما
العقل فهو ان الشي لا يكون نعمة الا اذا كان بحيث يمكن الانتفاع به ولا يمكن
الانتفاع به الا عند حصول الحياة فان الجماد والميت لا يمكنه ان ينتفع بشي
فثبت ان اصل جميع النعم هي الحياة واما النقل فهو انه تعالى قال كيف تكفرون
بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم قال عقيبه هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا فهذا انه
ذكر الحياة ثم ذكر الاشيا التي ينتفع بها وذلك
يدل على ان اصل جميع النعم هو الحياة الفرع الثالث اختلفوا في انه هل لله نعمة
على الكافر ام لا فقال بعض اصحابنا ليس لله نعمة على الكافر وقالت المعتزلة
لله على الكافر نعمة دينية ونعمة دنيوية واحتج الاصحاب على صحة قولهم بالقران
والمعقول اما القران فايات احدها قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم وذلك
لانه لو كان لله على الكافر نعمة لو كانوا داخلين تحت قوله انعمت عليهم
ولو كان كذلك لكان قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت
عليهم طلبا لصراط الكفار فثبت بهذه الاية ان ليس لله نعمة على الكفار وثانيها قوله

ان قوله الصراط المستقيم يدفع ذلك قلنا صراط الذين انعمت عليهم بدل على قوله
صراط الذين فكان التقدير اهدنا الصراط الذين انعمت عليهم وحينئذ
يعود المحذور المذكور والاية الثانية قوله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا
انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما واما المعقول فهو ان نعم
الدنيا في مقابلة عذاب الاخرة على الدوام قليلة كالقطرة في البحر ومثل
هذا لا يكون نعمة بدليل ان من جعل السم في الحلو لم يعد النفع الحاصل منه
نعمة لاجل ان ذلك النفع حقير في مقابلة ذلك الضرر الكثير فكذا هاهنا
واما الذين قالوا ان لله على الكافر نعما كثيرة فقد احتجوا بايات احدها
قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم
لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء فنبه على انه يجب
على الكل طاعة الله فكان هذه النعم الكثيرة العظيمة وثانيها قوله كيف
تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم دل على انه بين في معرض الامتنان
وشرح النعم وثالثها قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم ورابعها
قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور وقول ابليس ولا تجد اكثرهم
شاكرين ولو لم يحصل النعمة لم يلزم من عدم اقدامهم على الشكر محذور
لان الشكر لا يمكن الا عند حصول النعمة الفائدة الثانية قوله اهدنا الصراط
المستقيم صراط الذين انعمت عليهم يدل على امامة ابي بكر رضي الله عنه
لانا ذكرنا ان تقدير الاية اهدنا الصراط الذين انعمت عليهم من النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين ولا شك ان راس الصديقين ورئيسهم
ابو بكر الصديق فكان معنى الاية ان الله امرنا بان نطلب الهداية التي كان
عليها ابو بكر وسائر الصديقين ولو كان ابو بكر رضي الله عنه ظالما لما جاز الاقتداء
به فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على امامة ابي بكر رضي الله عنه الفائدة الثالثة
قوله انعمت عليهم يتناول كل من كان لله عليه نعمة وهذه النعمة اما ان يكون المراد
منها نعمة الدنيا او نعمة الدين ولما بطل هذا ثبت ان المراد منه نعمة الدين
فنقول كل نعمة دينية سوى الايمان فهي مشروطة بحصول الايمان واما النعمة
التي هي الايمان فرجع حاصل القول في قوله اهدنا الصراط المستقيم
صراط الذين انعمت عليهم انه نعمة لطلب الايمان واذا ثبت هذا الاصل
فنقول يتفرع عليه احكام الحكم الاول انه لما ثبت ان المراد من هذه النعمة
نعمة الايمان ولفظ الاية صريح في ان الله تعالى هو المنعم بهذه النعمة ثبت ان خالق
الايمان والمعطي للايمان هو الله تعالى وذلك يدل على فساد قول المعتزلة ولان
الايمان اعظم النعم فلو كان فاعله هو العبد لكان انعام العبد اشرف واعلى من
انعام الله ولو كان كذلك لما حسن من الله تعالى ان يذكر انعامه في معرض
التعظيم الحكم الثاني يجب ان لا يبقى المؤمن مخلدا في النار لانه قوله انعمت
عليهم مذكور في معرض التعظيم لهذا الانعام ولو لم يكن له اثر في دفع العقاب
المؤبد لكان قليل الفائدة فما كان يحسن من الله تعالى ذكره في معرض التعظيم

الحكم

الحكم الثالث دلت الاية على انه لا يجب على الله رعاية الصلاح والاصلح
في الدين لانه لو كان الارشاد الى الله واجبا لم يكن ذلك انعاما لان اداء الواجب
لا يكون انعاما وحيث سماه الله اقدر المكلف عليه وارشده اليه وازاح اعذاره
وعلله عنه لان كل ذلك حاصل في حق الكفار فلما اختص الله بعض
المكلفين بهذا الانعام مع ان الاقدار وازاحة العلل عام في حق الكل علمنا
ان المراد من الانعام ليس هو الاقدار عليه وازاحة الموانع عنه الفصل
التاسع قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين وفيه فوائد
الاولى المشهور ان المغضوب عليهم هم اليهود لقوله تعالى
من غضب الله عليه ولعنه والضالون هم النصارى لقوله تعالى
قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وقيل هذا ضعيف لان منكري الصانع
والمشركين اخبث دينا من اليهود والنصارى فكان الاحتراز
عن دينهم اولى بل الاولى ان يحمل المغضوب عليهم على كل
من اخطا في الاعمال الظاهرة وهم الفساق ويحمل الضالون على
كل من اخطا في الاعتقاد لان اللفظ عام والتقييد خلاف الاصل ويحتمل
ان يقال المغضوب عليهم هم الكفار والضالون هم المنافقون وذلك
لانه تعالى بدا بذكر المؤمنين والثناء عليهم في خمس ايات ثم اتبعه
بذكر الكفار والمراد من قوله ان الذين كفروا ثم اتبعهم بذكر المنافقين
وهو قوله ومن الناس من يقول امنا فكذا هاهنا بدا بذكر المؤمنين وهو قوله
انعمت عليهم ثم اتبعهم بذكر الكفار وهو قوله غير المغضوب عليهم ثم بذكر
المنافقين وهو قوله ولا الضالين الفائدة الثانية لما حكم الله عليهم بكونهم
ضالين امتنع كونهم مؤمنين والا لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا وذلك
محال الفائدة الثالثة قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين يدل على ان احدا
من الملائكة والانبياء عليهم السلام ما اقدم على عمل يخالف قول الذين
ولا على اعتقاد دين الله لانه لو صدر عنه ذلك لكان قد ضل
عن الحق لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولو كانوا ضالين لما
جاز الاقتداء بهم ولا الاهتداء بطريقهم ولكانوا خارجين عن قوله انعمت
عليهم ولما كان ذلك باطلا علمنا بهذه الاية عصمة الانبيا والملائكة
عليهم السلام الفائدة الرابعة الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب لشهوة
الانتقام واعلم ان هذا على الله محال لكن هنا قاعدة كلية وهي ان جميع الاعراض
النفسانية اعني الرحمة والفرح والسرور والغضب والحيا والغيرة
والمكر والخداع والاستهزاء لها اوائل ولها غايات ومثاله الغضب فان اوله
غليان دم القلب وغايته ارادة ايصال الضرر الى المغضوب عليه فلفظ
الغضب في حق الله لا يحمل على اوله الذي هو غليان دم القلب بل على غرضه
الذي هو ارادة الاضرار وايضا الحيا له اول وهو انكسار يحصل في النفس وله غرض
وهو ترك الفعل فلفظ الحيا في حق الله يحمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس

وهذا قاعدة شريفة في هذا الباب الفائدة الخامسة قالت المعتزلة غضب
الله عليهم يدل على كونهم فاعلين للقبائح باختيارهم والا لكان الغضب عليهم
ظلما من الله وقال اصحابنا لما ذكر غضب الله عليهم واتبعه بذكر كونهم ضالين
دل على ان غضب الله عليهم علة لكونهم ضالين وحينئذ تكون صفة الله
تعالى مؤثرة في صفة العبد اما لو قلنا ان كونهم ضالين يوجب غضب الله عليهم
لزم ان يكون صفة العبد مؤثرة في صفة الله تعالى وذلك محال الفائدة السادسة
اول السورة مشتمل على الحمد لله والثناء عليه والمدح له واخرها مشتمل
على الذم للمعرضين عن الايمان به والاقرار بطاعته وذلك يدل
على ان مطلع الخيرات وعنوان السعادات هو الاقبال على الله ومطلع
الآفات وراس المخافات هو الاعراض عن الله تعالى والبعد عن
طاعته والاجتناب عن خدمته الفائدة السابعة دلت هذه الاية
على ان المكلفين ثلاث فرق واهل الجهل في دين الله واليهم الاشارة بقوله
ولا الضالين فان قيل لم قدم ذكر العصاة على ذكر الكفرة قلنا لان كل
احد يحترز عن الكفر وقد لا يحترز عن الفسق فكان اهم فقدم لهذا السبب
الفائدة الثامنة في الاية سؤال وهو ان غضب الله انما تولد عن علمه
بصدور القبيح والجناية عنه فهذا العلم اما ان يقال انه قديم او محدث
فان كان هذا العلم قديما فلم خلقه ولم اخرجه من العدم الى الوجود
مع علمه بانه لا يستفيد من دخوله في الوجود الا العذاب الدائم
ولان من كان غضبان على الشيء كيف يعقل اقدامه على ايجاده وعلى تكوينه
واما ان كان ذلك العلم حادثا كان الباري تعالى محلا للحوادث ولانه
يلزم ان يفتقر احداث ذلك العلم الى سبق علم اخر ويتسلسل وهو محال
وجوابه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد الفائدة التاسعة في الاية
سؤال اخر وهو ان من انعم الله عليه امتنع ان يكون مغضوبا عليه وان
يكون من الضالين فلما ذكر قوله انعمت عليهم فما الفائدة في ان ذكر عقيبه
غير المغضوب عليهم ولا الضالين الجواب الايمان انما يكمل
بالرجاء والخوف كما قال عليه السلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا
فقوله صراط الذين انعمت عليهم يوجب الرجاء الكامل وقوله غير المغضوب عليهم
ولا الضالين يوجب الخوف الكامل وحينئذ يقوى الايمان بركنيه وطرفيه
وينتهي الى حد الكمال الفائدة العاشرة في الاية سؤال اخر ما الحكمة في انه
تعالى جعل المقبولين طائفة واحدة وهم الذين انعم الله عليهم والمردودين
فريقين المغضوب عليهم والضالين والجواب ان الذين كملت نعمة الله
في حقهم هم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به فهؤلاء هم
المرادون بقوله انعمت عليهم وان اختل قيد العمل فهم الفسقة وهم المغضوب
عليهم كما قال تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله
عليه ولعنه وان اختل هذا العلم فهم الضالون لقوله تعالى فماذا بعد الحق

الا الضلال وهذا اخر كلامنا في تفسير كل واحدة من ايات هذه السورة
على التفصيل **الفصل الاول** الكلام في تفسير مجموع هذه السورة
وفيه فصول **القسم الثاني** اعلم ان عالم الدنيا عالم الكدورة
وعالم الاخرة عالم الصفا فالاخرة بالنسبة الى الدنيا اصل فكل ما في الدنيا
فلا بد له في الاخرة من اصل والا كان كالسراب الباطل والخيال العاطل وكل
ما في الاخرة فلا بد له في الدنيا من مثال والا كان كشجرة بلا ثمرة ومدلول
بلا دليل فعالم الروحانيات عالم الاضواء والانوار والبهجة والسرور
واللذة والحبور ولا شك ان الروحانيات مختلفة بالكمال والنقصان ولا بد
وان يكون منها واحد هو اشرفها واعلاها واكملها وابهاها ويكون ما سواه
في طاعته وتحت امره ونهيه كما قال ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع
ثم امين وايضا فلا بد في الدنيا من شخص واحد هو اشرف اشخاص هذا
العالم واكملها واعلاها وابهاها ويكون كل ما سواه تحت طاعته وامره
فالمطاع الاول في عالم الروحانيات والمطاع الثاني مطاع في عالم
الجسمانيات فذاك مطاع العالم الاعلى وهذا مطاع العالم الاسفل ولما
ان عالم الجسمانيات كالظل لعالم الروحانيات وكالاثر وجب ان يكون بين
هذين المطاعين ملاقاة ومقاربة ومجانسة فالمطاع في عالم الارواح هو
المصدر والمطاع في عالم الاجسام هو المظهر والمصدر هو الرسول الملكي
والمظهر هو الرسول البشري وبهما تتم امر السعادات في الاخرة وفي
الدنيا اذا عرفت هذا فنقول كما ان حال الرسول البشري انما يظهر في
الدعوة الى الله وهذه الدعوة انما تتم بامور سبعة ذكرها الله في خاتمة
سورة البقرة وهي قوله والمؤمنون كل امن بالله وملائكته ورسله ويندرج
في احكام الرسل قوله لا نفرق بين احد فهذه الاربعة متعلقة بمعرفة
المبدا وهي معرفة الربوبية ثم ذكر بعدها ما يتعلق بمعرفة العبودية
وهي مبني على امرين احدهما المبدا والثاني الكمال فالمبدا هو قوله وقالوا سمعنا
واطعنا لان هذا المعنى لا بد منه لمن يريد الذهاب الى الله واما الكمال فهو
التوكل على الله والالتجاء بالكلية الى الله وهو قوله غفرانك ربنا وهو قطع
النظر عن الاعمال البشرية والطاعات الانسانية والالتجاء بالكلية الى
الله وطلب الرحمة منه وطلب المغفرة منه ثم اذا تمت معرفة الربوبية
بسبب معرفة الاصول الاربعة المذكورة وتمت معرفة العبودية بسبب
معرفة هذين الاصلين المذكورين لم يبق بعد ذلك الا الذهاب الى حضرة
الملك الوهاب والاستعداد للذهاب الى المعاد وهو المراد من قوله واليك
المصير ويظهر من هذا ان المراتب ثلاثة المبدا والوسط والمعاد اما المبدا
فانما يكمل معرفته بمعرفة امور اربعة وهي معرفة الله والملائكة والكتب والرسل
واما الوسط فانما يكمل معرفته بمعرفة امرين سمعنا واطعنا نصيب عالم
الاجساد وغفرانك ربنا نصيب عالم الارواح واما النهاية فهي انما تتم بامر واحد

وهو قوله واليك المصير فانتهاء الامر اربعة وهي الوسط صار اثنين وفي
النهاية صار واحدا ولما تمت هذه المراتب السبعة في المعرفة تفرع عليها
سبع مراتب في الدعاء والتضرع فاولها قوله ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا
وهذا النسيان هو الذكر كما قال تعالى يا ايها الذين امنوا اذكروا الله ذكرا
كثيرا وقوله واذكر ربك اذا نسيت وقوله تذكروا فاذا هم مبصرون و
قوله واذكر ربك وهذا الذكر انما يحصل بقوله بسم الله الرحمن الرحيم
وثانيها بقوله ربنا ولا تحمل علينا بقوله الحمد لله رب العالمين وثالثها قوله
ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وذلك اشارة الى كمال رحمته وذلك هو قوله
الرحمن الرحيم ورابعها قوله واعف عنا لانك انت المالك للقضا والحكومة
في يوم الدين وهو قوله مالك يوم الدين وخامسها قوله واغفر لنا لانا في الدنيا
عبادك واستعنا بك في كل المهمات وسادسها قوله وارحمنا لانا طلبنا
الهداية منك في قولنا اهدنا الصراط المستقيم وسابعها قوله انت مولانا
فانصرنا على القوم الكافرين وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا
الضالين فهذه المراتب السبع المذكورة في اخر سورة البقرة ذكرها محمد
صلى الله عليه وسلم في عالم الروحانيات عند صعوده الى المعراج فلما نزل
من المعراج فاض اثر المصدر على المظهر فوقع التعبير عنها بسورة الفاتحة فمن قراها
في صلاته صعدت هذه الانوار في المظهر الى المصدر كما نزلت هذه الانوار
في عهد محمد صلى الله عليه وسلم من المصدر الى المظهر فلهذا السبب قال عليه
الصلاة معراج المومن

الفصل الثاني في مداخل الشيطان

اعلم ان
المداخل التي ياتي الشيطان من قبلها في الاصل ثلاثة الشهوة والغضب والهوا
فالشهوة بهيمية والغضب سبعية والهوى شيطانية فالشهوة آفة لكن الغضب
اعظم منها والهوى افة لكن الغضب اعظم منه فقوله تعالى وينهى عن الفحشاء
المراد اثار الشهوة وقوله والمنكر المراد منه اثار الغضب وقوله والبغي المراد
منه اثار الهوى فبالشهوة يصير الانسان ظالما لنفسه وبالغضب يصير ظالما
لغيره وبالهوى يتعدى ظلمه الى حضرة جلال الله فلهذا قال عليه السلام
الظلم ثلاثة فظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم عسى الله ان يتركه فالظلم الذي
لا يغفر هو الشرك بالله والظلم الذي لا يترك هو ظلم العباد بعضهم بعضا
والظلم الذي عسى الله ان يتركه هو ظلم الانسان نفسه فمنشا الظلم الذي لا يغفر هو
الهوى ومنشا الظلم الذي لا يترك هو الغضب ومنشا الظلم الذي عسى الله ان
يغفره هو الشهوة ثم لها نتايج فالحرص والبخل نتيجة الشهوة والعجب والكبر نتيجة
الغضب والكفر والبدعة نتيجة الهوى فاذا اجتمعت هذه الستة في بني ادم تولد
منها سابع وهو الحسد وهو نهاية الاخلاق الذميمة كما ان الشيطان هو النهاية
في الاشخاص المذمومة ولهذا السبب ختم الله مجامع الشرور الانسانية بالحسد
وهو قوله تعالى ومن شر حاسد اذا حسد كما ختم مجامع الخبائث الشيطانية بالوسوسة
وهو قوله يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس فليس في بني ادم اشر من الحسد

سركه

كما انه ليس في الشياطين شر من الموسوس بل قيل الحاسد اشر من ابليس لان
ابليس روي انه اتى باب فرعون وقرع الباب فقال فرعون من هذا فقال
ابليس ولو كنت الها لما جهلت فلما دخل قال فرعون اتعرف في الارض شرا مني ومنك
قال نعم الحاسد وبالحسد وقعت في هذه المحنة اذا عرفت هذا
فنقول اصول الاخلاق القبيحة هي تلك الثلاثة والاولاد والنتايج هي هذه
السبعة المذكورة فانزل الله تعالى سورة الفاتحة وهي سبع ايات لحسم هذه الافات
السبع واما اصل سورة الفاتحة فهو التسمية وفيها الاسما الثلاثة وهي في مقابلة
تلك الاخلاق الاصلية الفاسدة فالاسما الثلاثة الاصلية في مقابلة الاخلاق
الاصلية والايات السبع التي هي الفاتحة في مقابلة الاخلاق السبعة ثم ان
جملة القران كالنتايج والشعب من الفاتحة وكذا جميع الاخلاق
الذميمة كالنتايج والشعب من تلك السبعة ثم ان جملة القران فلا جرم القران
كله كالعلاج لجميع الاخلاق الذميمة واما بيان ان الامهات الثلاثة في مقابلة
الامهات الثلاثة فنقول ان من عرف الله وعرف انه لا اله الا الله تباعد
عنه شيطان الهوى لان الهوى اله سوى الله يعبد بدليل قوله تعالى
افرايت من اتخذ الهه هواه وقال تعالى لموسى عليه السلام يا موسى خالف
هواك فاني ما خلقت خلقا نازعني في ملكي الا هواك ومن عرف انه رحمن
لم يغضب لان منشا الغضب طلب الولاية والولاية للرحمن لقوله تعالى
الملك يومئذ الحق للرحمن ومن عرف انه رحيم وجب ان يتشبه به في كونه رحيما
واذا صار رحيما لم يظلم نفسه ولم يلطخها بالافعال البهيمية واما الاولاد
السبعة فهي في مقابلة الايات السبعة وقيل ان نخوض في تلك المعارضة
بذكر دقيقة اخرى وهي انه تعالى ذكر تلك الاسما الثلاثة المذكورة
في التسمية في نفس السورة وذكر معها اسمين اخرين وهما الرب والمالك
فالرب قريب من الرحيم والمالك قريب من الرحيم والمالك قريب من
الرحمن لقوله الملك يومئذ الحق للرحمن فحصلت هذه الاسما الثلاثة الرب
الملك الاله فلهذا السبب ختم الله اخر سورة القران عليها والتقدير كانه
قيل ان اتاك الشيطان من قبل الشهوة فقل اعوذ برب الناس وان اتاك
من قبل الغضب فقل ملك الناس وان اتاك من قبل الهوى فقل اله الناس ولنرجع
الى بيان معارضة تلك السبعة فنقول من قال الحمد لله فقد شكر الله واكتفى
بالحاصل فزالت شهوته ومن عرف انه رب العالمين زال حرصه فيما
لم يجد وبخله فيما وجد واندفعت عنه افة الشهوة وولدها هذه الاية
ومن عرف الله مالك يوم الدين بعد ان عرف انه الرحمن الرحيم
زال غضبه ومتى قال اياك نعبد واياك نستعين زال كبره بالاول وعجبه
بالثاني فاندفعت عنه افة الغضب وولدها واذا قال اهدنا الصراط المستقيم
اندفع عنه شيطان الهوى واذا قال صراط الذين انعمت عليهم زال عنه كفره و
تشبيهه واذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته

ثبت ان هذه الايات السبع دافعة لتلك الاخلاق القبيحة السبعة

الفصل الثالث في تقرير ان سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة المبدا والوسط والمعاد

اعلم ان قوله الحمد لله اشارة الى اثبات الصانع المختار وبعوزه ان المعتمد في اثبات الصانع في القران هو الاستدلال بخلقة الانسان على ذلك الا ترى ان ابرهيم الخليل عليه السلام قال ربي الذي يحيي ويميت وقال في موضع اخر الذي خلقني فهو يهدين وقال موسى عليه السلام ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وقال في موضع اخر ربكم ورب ابائكم الاولين وقال تعالى في اول سورة البقرة يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وقال في اول ما انزله على محمد عليه السلام اقرا باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق فهذه الايات است تدل على انه تعالى استدل بخلقة الانسان على وجود الصانع تعالى واذا تاملت في القران وجدت هذا النوع من الاستدلال كثيرا جدا واعلم ان هذا الدليل كما انه في نفسه فهو دليل لذلك هو في نفسه انعام عظيم فهذه الحالة من حيث انها تعرف العبد وجود الاله دليل ومن حيث انه نفع عظيم وصل من الله الى العبد انعام فلا جرم هو دليل من وجه وانعام من وجه والانعام متى وقع بقصد الفاعل الى ايقاعه انعاما فهو يستحق الحمد وحدوث بدن الانسان كذلك وذلك لان تولد الاعضا المختلفة الطبايع والصور والاشكال من النطفة المتشابهة الاجزا لا يمكن الا اذا قصد الخالق ايجاد تلك الاعضا على تلك الصور والطبايع فحدوث هذه الاعضا يدل على وجود صانع عالم بالمعلومات قادر على كل مقدورات قصد بحكم رحمته واحسانه خلق هذه الاعضا على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لمنافعنا ومتى كان الامر كذلك كان مستحقا للحمد والثنا فقوله الحمد لله يدل على وجود الصانع وعلى علمه وقدرته ورحمته وكمال حكمته وعلى كونه مستحقا للحمد والثنا والتعظيم فكان قوله الحمد لله دالا على جملة هذه المعاني واما قوله رب العالمين فهو يدل على ان ذلك الاله واحد وان كل العالمين ملكه وملكه وليس في العالم اله سواه ولا معبود غيره واما قوله الرحمن الرحيم فيدل على ان الاله الواحد الذي لا اله سواه موصوف بكمال الرحمة والكرم والفضل والاحسان قبل الموت وعند الموت وبعد الموت واما قوله مالك يوم الدين فيدل على ان من لوازم حكمته ورحمته ان يجعل بعد هذا اليوم يوما اخر يظهر فيه الى المحسن على المسيء ويظهر فيه الانصاف للمظلومين من الظالمين ولو لم يحصل هذا البعث والحشر لقدح ذلك في كونه رحمانا رحيما اذا عرفت هذا ظهر ان قوله الحمد لله يدل على وجود الصانع المختار وقوله رب العالمين يدل على وحدانيته وقوله الرحمن الرحيم يدل على رحمته في الدنيا وقوله مالك يوم الدين يدل على كمال حكمته ورحمته بسبب

خلق الدار الاخرة والى هاهنا تم ما يحتاج اليه من معرفة الربوبية اما قوله اياك نعبد الى اخر السورة فهو اشارة الى الامور التي لا بد من معرفتها في تقرير العبودية وهي محصورة في نوعين الاعمال التي ياتي بها العبد والانسان المتفرعة تلك الاعمال اما الاعمال التي ياتي بها العبد فلها ركنان احدهما اتيانه بالعبادة واليه الاشارة بقوله اياك نعبد والثاني في علمه بانه لا يمكنه الاتيان بها الا باعانة الله تعالى واليه الاشارة بقوله واياك نستعين وهاهنا ينفتح البحر الواسع في الجبر والقدر واما الاثار المتفرعة على تلك الاعمال في حصول الهداية والانكشاف والتجلي واليه الاشارة بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم ان اهل العالم ثلاث طوايف الطايفة الاولى الكاملون المحققون المخلصون وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته ومعرفة الخير لاجل العمل واليه الاشارة بقوله انعمت عليهم والطايفة الثانية الثانية الذين اخلوا بالاعمال الصالحة وهم الفسقة واليهم الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم والطايفة الثالثة الذين ضلوا في الاعتقادات الصحيحة وهم اهل البدع والكفر واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين اذا عرفت هذا فنقول استكمال النفس الانسانية بالمعارف والعلوم على قسمين احدهما ان يحاول تحصيلها بالفكرة والنظر والاستدلال والثاني ان يصل اليه محصولات المتقدمين فيستكمل نفسه بقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى القسم الاول وقوله صراط الذين انعمت عليهم اشارة الى القسم الثاني ثم في هذا القسم طلب ان يكون اهتداؤه بانوار عقول الطايفة المحققة الذين جمعوا بين العقايد الصحيحة والاعمال الصافية وسال ان يكون اقتداؤه بالطايفة الذين اخلوا بالعقايد الصحيحة وهم الضالون وهذا اخر السورة وعند الوقوف على ما لخصناه ظهر ان هذه السورة جامعة لجميع المقامات المعتبرة في معرفة الربوبية ومعرفة العبودية

الفصل الرابع

قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرني عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي واذا قال العبد الرحمن الرحيم يقول الله عظمني عبدي واذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي وفي رواية اخرى فوض الي عبدي واذا قال اياك نعبد يقول الله عبدني عبدي واذا قال اياك نستعين يقول الله توكل علي عبدي وفي رواية اخرى واذا قال اياك نعبد واياك نستعين يقول الله عز وجل هذا بيني وبين عبدي واذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله هذا لعبدي ولعبدي ما سال فوايد هذا الحديث الفايدة الاولى قوله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين يدل على ان مدار الشرايع على رعاية مصالح الخلق كما قال تعالى ان احسنتم

احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها وذلك لان اهم المهمات للعبد ان
يستنير قلبه بمعرفة الربوبية ثم بمعرفة العبودية لانه انما خلق لرعاية
هذا العهد كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال انا خلقنا
الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا وقال يا بني
اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم ولما
كان الامر كذلك لاجرم انزل الله هذه السورة على محمد وجعل
النصف الاول منها في معرفة الربوبية والنصف الثاني منها في
معرفة العبودية حتى تكون هذه السورة جامعة لكل ما يحتاج اليه في
الوفا بذلك العهد والفايدة الثانية انه تعالى سمى الفاتحة باسم الصلاة
وهذا يدل على احكام الحكم الاول عند عدم الفاتحة وجب ان لا تحصل الصلاة
وذلك يدل على ان قراة الفاتحة ركن من اركان الصلاة كما يقوله اصحابنا
ويتاكد هذا الدليل بدلايل اخرى احدها انه عليه السلام واظب على قراتها
فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله تعالى فاتبعوه ولقوله عليه السلام صلوا
كما رايتموني اصلي وثانيها ان الخلفا الراشدين من بعدي وثالثها ان
جميع المسلمين شرقا وغربا لا يصلون الا بقراة الفاتحة فوجب ان تكون
متابعتهم واجبة في ذلك لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله
جهنم ورابعها قوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وخامسها
قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القران واجبة وقراة غير الفاتحة
ليست واجبة فوجب ان تكون قراة الفاتحة واجبة عملا بظاهر الامر وسادسها
ان قراة الفاتحة احوط فوجب المصير اليها لقوله عليه السلام دع ما يريبك
الى ما لا يريبك وسابعها ان الرسول عليه السلام واظب على قراتها فوجب
ان يكون العدول عنه محرما لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وثامنها
انه لا نزاع بين المسلمين في ان قراة سورة الفاتحة في الصلاة افضل واكمل من
قراة غيرها اذا ثبت هذا فنقول التكليف كان متوجها على العبد باقامة
الصلاة والاصل في الثابت ابقاه حكمنا بالخروج عن هذه العهدة عند الادا
بصلاة موداة بقراة الفاتحة وقد دللنا على ان هذه الصلاة افضل من الصلوة
المؤداة بقراة الفاتحة وقد دللنا على ان هذه الصلاة غير الفاتحة ولا يلزم
من الخروج عن العهدة بالعمل الكامل الخروج عن العهدة بالعمل الناقص فعند
اقامة الصلاة المشتملة على قراة غير الفاتحة وجب البقا في العهدة وتاسعها
ان المقصود من الصلاة حصول ذكر القلب لقوله تعالى اقم الصلوة لذكري
وهذه السورة مع كونها مختصرة جامعة لمقامات الربوبية والعبودية
والمقصود من جميع التكاليف حصول هذه المعارف ولهذا السبب جعل الله
هذه السورة معادلة لكل القران بقوله ولقد اتيناك سبعا من المثاني والقران
العظيم فوجب ان لا يقوم غيرها مقامها البتة وعاشرها ان هذا الخبر الذي رويناه
يدل على ان فقدان الفاتحة لا تحصل الصلاة الفايدة الثالثة انه اذا قال العبد

بسم

بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله ذكرني
عبدي وفيه احكام احدها انه تعالى قال فاذكروني اذكركم
فهاهنا لما اقدم العبد على ذكر الله لاجرم ذكره الله تعالى في ملا خير من ملاه
وثانيها ان هذا يدل على ان مقام الذكر مقام عالي شريف في العبودية لا به
وقع الابتداء ومما يدل على كمال الذكر انه تعالى امر بالذكر فقال اذكروني
اذكركم ثم قال يا ايها الذين امنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا ثم قال الذين يذكرون
الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ثم قال ان الذين اتقوا اذا مسهم طيف من
الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون فلم يبالغ في تقدير شي من مقامات العبودية
مثل ما بالغ في تقدير مقام الذكر وثالثها ان قوله ذكرني عبدي يدل على ان
ذاته المخصوصة المعينة صارت مذكورة بقوله بسم الله الرحمن الرحيم
وهذا يدل على ان قولنا الله اسم علم لذاته المخصوصة اذ لو كان اسما
مشتقا لكان مفهومه مفهوما كليا ولو كان كذلك لما صارت ذاته المخصوصة
المعينة مذكورة بهذا اللفظ فظاهر ان لفظي الرحمن الرحيم لفظان كليان
فثبت ان قوله ذكرني عبدي يدل على ان قولنا الله اسم علم اما قوله
اذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي فهذا يدل
على ان مقام الحمد اعلى من مقام الذكر ويدل عليه ان اول كلام ذكر في اول
خلق العالم هو الحمد بدليل قول الملائكة قبل خلق العالم ونحن نسبح
بحمدك ونقدس لك واخر كلام يذكر بعد فناء العالم هو الحمد ايضا بدليل
قوله تعالى في صفة اهل الجنة واخر دعواهم ان الحمد لله رب
العالمين والعقل ايضا يدل عليه لان الفكر في ذات الله غير ممكن لقوله
عليه السلام تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق ولان الفكر في الشي
مسبوق بسبق تصوره وتصور كنه حقيقة الحق غير ممكن فالفكر
فيه غير ممكن فعلى هذا الفكر لا يمكن الا في افعاله ومخلوقاته ثم ثبت
بالدليل ان الخير مطلوب بالذات والشر بالعرض فكل من تفكر في مخلوقاته
ومصنوعاته كان وقوفه على رحمته وفضله واحسانه اكثر فلاجرم
كان اشتغاله بالحمد والشكر اكثر فلهذا قال الحمد لله رب العالمين
وعند هذا يقول الله حمدني فيشهد الحق سبحانه بوقوف العبد بعقله
وفكره على وجود فضله واحسانه في رتب العالم الاعلى والعالم الاسفل وعلى
ان لسانه صار موافقا لعقله ومطابقا له وانه عرف بالايمان والاقرار
كونه بقلبه ولسانه وعقله وبنانه فما اجل هذه الحالة واما قوله واذا قال
الرحمن الرحيم يقول الله عظمني عبدي وهاهنا لما قال الرحمن الرحيم
قال الله عظمني عبدي فما الفرق فجوابه ان قوله الحمد لله دل على اقرار العبد
بكماله في ذاته وكونه مكملا لغيره ثم قال بعده رب العالمين وهذا يدل
على ان الاله الكامل في ذاته المكمل لغيره واحد ليس له شريك
فلما قال بعده الرحمن الرحيم دل ذلك على ان الاله الكامل

ذاته المكمل لغيره المنزه عن الشريك والنظير والمشير والضد
والند فى غاية الرحمة والفضل والكرم مع عباده ولا شك ان غاية ما
يصل العقل والفهم والوهم اليه من تصور معنى الكمال والجلال ليس الا
هذا المقام فلهذا السبب قال الله تعالى هاهنا عظمنى عبدى واما قوله اذا قال
مالك يوم الدين يقول الله مجدنى عبدى اى نزهنى وقدسنى عما لا ينبغى وتقديره
انا نرى فى دار الدنيا كون الظالمين مسلطين على المظلومين وكون الاقويا
مستولين على الضعفا ونرى العامل العالم الزاهد الكامل فى اضيق العيش
ونرى الكافر الفاسق فى اعظم انواع الراحة والغبطة وهذا العمل لا يليق
برحمة ارحم الراحمين واحكم الحاكمين فلو لم يحصل المعاد والبعث والحشر حتى
ينتصف الله فيه المظلومين من الظالمين ويوصل الى اهل الطاعة الثواب
والى اهل الكفر العقاب لكان هذا الاهمال والامهال ظلما من الله على العباد
اما لو حصل يوم الجزا او يوم الدين اندفع وهم الظلم فلهذا السبب تعالى اليوم
ليجزى الذين اساؤا بما عملوا ويجزى الذين احسنوا بالحسنى وهذا
هو المراد من قوله تعالى مجدنى عبدى نزهنى عن الظلم وعن شبهة الظلم واما
قوله واذا قال العبد واياك نستعين قال الله هذا بينى وبين عبدى
فهذا هو الاشارة الى مسئلة الجبر والقدر فان قوله اياك نعبد
معناه اخبار العبد عن اقدامه على عمل الطاعة والعبادة ثم جاء
بحث الجبر والقدر وهو انه هل هو مستقل بالاتيان بذلك العمل او غير
مستقل به والحق انه غير مستقل به وذلك لان قدرة العبد اما ان تكون
صالحة للفعل وللترك واما ان لا تكون كذلك فان كان الحق هو الاول امتنع
ان تصير تلك القدرة مصدرا للفعل دون الترك الا لمرجح وذلك المرجح
ان كان من العبد عاد البحث فيه وان لم يكن من العبد فهو من الله تعالى
فحى تلك الداعية الخالصة عن المعارض هى الاعانة وهو المراد من قوله
اياك نستعين وهو المراد من قوله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا
اى لا تخلق فى قلوبنا داعية تدعونا الى العقايد الباطلة والاعمال الفاسدة
وهب لنا من لدنك رحمة وهذه الرحمة خلق الداعية التى تدعونا
الى الاعمال الصالحة والعقايد الحقة فهذا هو المراد من الاعانة والاستعانة
وكل من لم يقل بهذا القول لم يفهم البتة معنى قوله اياك نعبد واياك نستعين
واذا ثبت هذا ظهر صحة قوله تعالى هذا بينى وبين عبدى اما الذى منه فهو
خلق الداعية الجازمة واما الذى من العبد فهو ان عند حصول مجموع القدرة
والداعية يصدر الاثر عنه وهذا كلام دقيق لا بد من التامل فيه واما قوله
واذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله هذا لعبدى ولعبدى ما سال
فتقديره ان اهل العلم مختلفين فى النفى والاثبات فى جميع المسائل الالهيات
وجميع مسائل النبوات وفى جميع مسائل المعاد والشبهات غالبة والظلمات
مستولية ولم يصل الى كنه الحق الا القليل القليل من الكثير وقد حصلت

هذه الحالة مع استوا الكل فى العقول والافكار والبحث الكثير والتامل الشديد
فلولا هداية الله واعانته وانه يزين الحق فى عين عقل الطالب ويقبح الباطل فى
عينه كما قال ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه فى قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق
والعصيان والا لامتنع وصول احد الى الحق فقوله اهدنا الصراط المستقيم
اشارة الى هذه الحالة ويدل عليه ايضا ان المبطل لا يرضى بالباطل وانما طلب الاعتقاد
الحق والدين المتين والقول الصحيح فلو كان الامر باختيارنا لوجب ان لا يقع احد فى الخطا
ولما راينا الكثير غرقوا فى بحر الضلالات علمنا ان الوصول الى الحق ليس الا بهداية
الله تعالى ومما يقوى ذلك ان كل الملائكة والانبيا اطبقوا على ذلك اما
الملائكة فقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم
الحكيم وقال ادم عليه السلام وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين
وقال ابرهيم عليه السلام لئن لم يهدنى ربى لاكونن من القوم الضالين
يوسف توفنى مسلما والحقنى بالصالحين وقال موسى رب اشرح لى صدرى
ويسر لى امرى وقال تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب
لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب فهذا هو الكلام فى لطائف
هذا الخبر والذى تركناه اكثر مما ذكرناه الفايدة الرابعة من فوايد
هذا الخبر ان ايات الفاتحة سبع والاعمال المحسوسة فى الصلاة ايضا
سبعة وهى القيام والركوع والانتصاب والسجود الاول والانتصاب
منه والسجود الثانى والقعدة فصارت عدد ايات الفاتحة مساوية لعدد
هذه الاعمال وصارت هذه الاعمال كالشخص والفاتحة لها كالروح
والكمال انما يحصل عند اتصال الروح والجسد فقوله بسم الله الرحمن
الرحيم بازاء القيام الا ترى ان الباء فى قوله بسم الله لما اتصل باسم
الله بقى قائما مرتفعا وايضا فالتسمية لبداية الامور قال عليه السلام
كل امرى ذى بال لم يبدا فيه باسم الله فهو ابتر وقال تعالى قد افلح
من تزكى وذكر اسم ربه فصلى والقيام ايضا لبداية الاعمال فحصلت
المناسبة بين التسمية وبين القيام من هذه الوجوه وقوله الحمد لله
رب العالمين بازاء الركوع وذلك لان العبد فى مقام التحميد ناظر الى الحق
والى الخلق لان التحميد عبارة عن الثنا عليه بسبب الانعام الصادر
منه فالعبد فى هذا المقام ناظر الى المنعم والى النعمة فهو حالة متوسطة بين
الاعراض وبين الاستغراق والركوع حالة متوسطة بين القيام وبين
السجود وايضا الحمد يدل على نعم الكثيرة والنعم الكثيرة مما تثقل ظهره
فينحنى ظهره للركوع وقوله الرحمن الرحيم مناسب للانتصاب لان العبد لما
تضرع الى الله فى الركوع فيليق برحمته ان يرده الى الانتصاب ولذلك
قال عليه السلام اذا قال العبد سمع الله لمن حمده نظر الله اليه بالرحمة
وقوله مالك يوم الدين مناسب للسجدة الاولى لان قوله مالك يوم الدين
يدل على كمال القهر والجلال والكبريا وذلك يوجب الخوف الشديد فى قلبه

الاتيان بغاية الخضوع والخشوع وهو السجدة وقوله اياك نعبد واياك
نستعين مناسب لقعدة بين السجدتين لان قوله اياك نعبد
اخبار عن السجدة التي تقدمت وقوله اياك نستعين استعانة
بالله في ان يوفقه للسجدة الثانية واما قوله اهدنا الصراط المستقيم
فهو سوال لاهم الاشيا فيليق به السجدة الثانية الدالة على نهاية الخضوع
واما قوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم
ولا الضالين فهو مناسب للقعدة وذلك لان العبد لما اتى
بغاية التواضع قابل الله تواضعه بالاكرام وهو ان امره بالقعود بين
يديه وذلك انعام عظيم من الله على العبد فهو شديد المناسبة لقوله انعمت
عليهم وايضا ان محمدا عليه السلام لما انعم الله عليه بان رفعه الى قاب
قوسين قال عند ذلك التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله والصلاة
معراج المومن فلما وصل المومن في معراجه الى غاية الاكرام وهو ان جلس بين
يدي الله وجب ان يقرا الكلمات التي ذكرها النبي صلى الله عليه وسلم وهو ايضا
يقرا التحيات المباركات ونص هذا كالتنبيه على ان هذا المعراج الذي حصل له
شعلة من شمس معراج محمد عليه السلام وقطرة من بحره وهو تحقيق قوله
فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء
والصالحين واعلم ان ايات الفاتحة وهي سبع صارت كالروح لهذه الاعمال
السبعة وهذه الاعمال السبعة صارت كالروح لمراتب السبعة المذكورة
المذكورة في خلق الانسان وهي قوله ولقد خلقنا الانسان من سلالة من
الى قوله فتبارك الله احسن الخالقين وعند هذا انكشف ان مراتب
الاجساد كثيرة ومراتب الارواح كثيرة وروح الارواح ونور الانوار
هو الله كما قال تعالى وان الى ربك المنتهى **الفصل الخامس**
في ان الصلاة معراج العارفة اعلم انه كان لرسول الله معراجات
احدهما من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى والاخر من الاقصى
الى ملكوت الله فهذا اما يتعلق بالظاهر واما يتعلق بعالم الارواح فله
معراجان احدهما من عالم الشهادة الى عالم الغيب والثاني من عالم الغيب
الى غيب الغيب وهما عنزلة قوسين فحصلهما محمد صلى الله عليه وسلم
وهو المراد من قوله تعالى فكان قاب قوسين او ادنى اشارة الى فنائه
في نفسه اما الانتقال من عالم الشهادة الى عالم الغيب فاعلم ان كل ما يتعلق
بالجسم والجسمانيات فهو من عالم الشهادة لانك تشاهد هذه الاشيا
ببصرك فانتقال الروح من عالم الاجسام الى عالم الارواح وهو السفر
من عالم الشهادة الى عالم الغيب واما عالم الارواح فعالم لا نهاية له وذلك
لان اخس مراتب الارواح هو الارواح البشرية ثم انها تترقى في معارج
الكمالات ومصاعد السموات حتى تصل الى الارواح هو الارواح المتعلقة
ثم يصير اعلى وهي ارواح السما الثانية وهكذا حتى تصل الارواح الذين هم

سكان درجة الكرسي وهي ايضا متفاوتة في الاستعلا ثم يصير اعلا وهم الملائكة
المشار اليهم بقوله سبحانه وترى الملائكة حافين من حول العرش ثم يصير
اعلى واعظم وهم المشار اليهم بقوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ
ثمانية وفي عدد الثمانية اسرار لا يجوز ذكرها هنا ثم ترقى فتنتهي الى الارواح
المقدسة عن المتعلقات بالاجسام وهم الذين طعامهم ذكر الله
تعالى وشرابهم محبته وانسهم بالثنا على الله ولذتهم في خدمة الله
واليهم الاشارة بقوله سبحانه ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
وبقوله ويسبحون الليل والنهار لا يفترون ثم لهم ايضا درجات متفاوتة
ومراتب متباعدة والعقول البشرية قاصرة عن الاحاطة باحوالها
والوقوف على شرح صفاتها ولا يزال هذا الترقي والتصاعد حاصلا كما قال
تعالى وفوق كل ذي علم عليم الى ان ينتهي الامر الى نور الانوار ومسبب
الاسباب ومبدا الكل وينبوع حكمة الرحمة ومبدا الخير وهو الله فثبت
ان عالم الارواح هو عالم الغيب وحضرة جلال الربوبية هي غيب الغيب ولذلك
قال عليه السلام ان لله سبعين حجابا من النور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه
كل ما ادرك البصر وتقدير عدد تلك الحجب بالسبعين مما لا يعرف الا بنور النبوة
فقد ظهر بما ذكرنا ان المعراج على قسمين اولهما المعراج من عالم الشهادة
الى عالم الغيب والثاني المعراج من عالم الغيب الى عالم الارواح وهذه كلمات
برهانية يقينية حقيقية واذا عرفت ذلك فلنرجع الى المقصود فنقول ان
محمدا لما وصل الى المعراج واراد ان يرجع قال يا رب العزة ان المسافر اذا
اراد ان يعود الى وطنه احتاج الى محمولات يتحف بها اصحابه واحبابه فقال له
ان تحفة امتك الصلاة وذلك لانها جامعة بين المعراج الجسماني وبين المعراج
الروحاني اما الجسماني فبالافعال واما الروحاني فبالاذكار فاذا اردت ايها
العبد الشروع في هذا المعراج فطهر اولا لان المقام مقام القدس فليكن
ثوبك طاهرا وبدنك طاهرا لانك بالوادي المقدس طوى وايضا فعندك
ملك وشيطان فانظر ايهما تصاحب وعقل وهوى فانظر ايهما تصاحب ودين
ودنيا فانظر ايهما تصاحب وخير وشر وصدق وكذب وحق وباطل وحلم وطيش وقناعة
وحرص وكذا القول في كل الاخلاق المتضادة والصفات المتنافية فانظر
تصاحب اي الطرفين وتوافق اي الجانبين فانه اذا استحكمت الموافقة تعذرت
المرافقة الا ترى ان الصديق اختار صحبة محمد صلى الله عليه وسلم فلزمه في
الدنيا وفي القبور وفي الاخرة وفي القيامة وفي الجنة وان قلنا ان كلبا صحب اهل
الكهف فلزمهم في الدنيا وفي الاخرة فلهذا السر قال تعالى يا ايها
الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ثم اذا تطهرت
فارفع يديك وذلك الرفع اشارة الى توديع عالم الدنيا وعالم الاخرة وقاطع
نظرك عنهما بالكلية ووجه قلبك في توجهك وسرك وعقلك وفهمك وفكرك
وفكرك الى الله ثم قل الله اكبر والمعنى انه اكبر من كل الموجودات واعلى

واعظم واعز من كل المعلومات بل هو اكبر من ان يقاس الينا بانه اكبر
ثم قل سبحانك اللهم وبحمدك وفي هذا المقام تجلى لك نور سبحات
الجلال ثم ترقيت من التسبيح الى التحميد ثم قل تبارك اسمك وفي هذا
المقام انكشفت لك نور الازل والابد لان قولك تبارك اشارة الى
الدوام المنزه عن الافنا والاعدام وذلك يتعلق بمطالعة حقيقة
الازل في القدم ومطالعة حقيقة الابد في البقا ثم قل وتعالى جدك
وهو اشارة الى انه اعلا واعظم من ان يكون صفات جلاله ونعوت
كماله محصورة في القدر المذكور ثم قل ولا اله غيرك وهو اشارة الى
ان كل صفات الجلال وسمات الكمال له لا لغيره فهو الكامل الذي لا كامل
الا هو والمقدس الذي لا مقدس الا هو في الحقيقة لا هو الا هو ولا اله الا هو
والعقل هاهنا ينقطع واللسان يعقل والفهم تتبلد والحيا يتحير والعقل
يصير كالزمن ثم عد الى نفسك وحالك فقل وجهت وجهي للذي فطر السموات
والارض فقل لك سبحانك اللهم وبحمدك معراج الملئكة المقربين
وهو المذكور في قوله ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهو ايضا معراج محمد
صلى الله عليه وسلم لان معراجه مفتتح بقوله سبحانك اللهم وبحمدك
واما قوله وجهت وجهي فهو معراج ابرهيم الخليل وقوله ان صلاتي ونسكي
ومحياي ومماتي لله فهو معراج محمد الحبيب صلى الله عليه وسلم فاذا قرات
هذين الذكرين فقد جمعت بين معراج اكابر الملئكة المقربين وبين
معراج عظما الانبيا والمرسلين ثم اذا فرغت من هذه الحالة فقل اعوذ
بالله من الشيطان الرجيم لتدفع ضرر العجب عن نفسك وان للجنة
ثمانية ابواب ففي هذا المقام انفتح لك واحد من ابواب الجنة وهو باب
المعرفة والباب الثاني وهو باب الذكر وهو قولك بسم الله الرحمن الرحيم
والباب الثالث وهو باب الشكر وهو قولك الحمد لله رب العالمين والباب
الرابع باب الرجا وهو قولك الرحمن الرحيم والباب الخامس باب الخوف
وهو قوله مالك يوم الدين والباب السادس باب الاخلاص المتولد من
معرفة العبودية ومعرفة الربوبية وهو قوله اياك نعبد واياك
نستعين والباب السابع باب الدعا والتضرع كما قال امن يجيب
دعوة المضطر اذا دعاه وقال ادعوني استجب لكم وهو هاهنا قوله
اهدنا الصراط المستقيم والباب الثامن باب الاقتدا بالارواح الطيبة
الطاهرة والاهتدا بانوارهم وهو قوله صراط الذين انعمت عليهم غير
المغضوب عليهم ولا الضالين وبهذا الطريق اذا قرات هذه السورة
ووقفت على اسرارها انفتحت لك ثمانية ابواب الجنة وهو المراد من قوله تعالى
جنات عدن مفتحة لهم الابواب فجنات المعارف الربانية انفتحت ابوابها بهذه
المقاليد الروحانية فهذا هو الاشارة الى ما حصل في الصلاة من المعراج
الروحانية واما المعراج الجسماني فالمرتبة الاولى ان تقوم بين يدي الله

مثل قيام

مثل قيام اصحاب الكهف وهو قوله تعالى اذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات
والارض بل قيام اهل القيامة وهو قوله تعالى يوم يقوم الناس لرب
العالمين ثم اقرا سبحانك اللهم وبعد وجهت وجهي وبعد الفاتحة بعدها
ما يتيسر لك من القران واجتهد في ان تنظر من الله في عادتك حتى تستحقرها
واياك وان تنظر من عبادتك الى الله فانك ان فعلت ذلك صرت من الهالكين
وهذا سر قوله اياك نعبد واياك نستعين واعلم ان نفسك الى
الان جارية مجرى خشبة عرضتها على نار خوف الجلال فلانت فاجعلها
منحنية بالركوع ثم اتركها لتستقيم مرة اخرى فان هذا الدين متين فادخل
فيه برفق ولا تبغض طاعة الله الى نفسك فان المنبت لا ارضا قطع ولا
ظهرا ابقى فاذا عادت الى استقامتها فاتخذ لها الارض بنهاية التواضع
واذكر ربك بنهاية العلو وقل سبحان ربي الاعلى فاذا اتيت بالسجدة الثانية
فقد حصل لك ثلاثة انواع من الطاعة الركوع الواحد والسجدتان وبها
تنجو من العقبات الثلاث المهلكة فبالركوع تنجو من عقبة الشهوات وبالسجود
الاول تنجو من عقبة الغضب الذي هو اساس المؤذيات وبالسجود الثاني
تنجو عن عقبة الهوى الذي هو الداعي الى كل المهلكات والمضلات فاذا
تجاوزت هذه العقبات وتخلصت من هذه الدركات فقد وصلت الى
الدرجات العاليات وملكت الباقيات الصالحات وانتهيت الى عتبة
جلال مدبر الارض والسموات فقل عند ذلك التحيات المباركات
الصلوات الطيبات لله فالتحيات المباركات باللسان والصلوات
بالاركان والطيبات بالجنان وقوة الايمان ثم في هذا المقام تصعد نور
روحك وينزل نور روح محمد صلى الله عليه وسلم في الروحان فتحصل هناك الروح
والراحة والريحان فلا بد لروح محمد صلى الله عليه وسلم من تحية
فقل السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته فعند ذلك
يقول محمد عليه السلام السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وكانه قيل لك
فهذه الخيرات والبركات باي وسيلة وجدتها وباي طريق وصلت اليها
فقل بقول اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله فقيل
لك ان محمدا الذي هداك الله به اي شي هديتك له فقل اللهم صل
على محمد وعلى ال محمد فقيل لك ان ابرهيم هو
الذي طلب من الله ان يرسل اليك مثل هذا الرسول فقال ربنا
وابعث فيهم رسولا منهم فما جزاؤك له فقل كما صليت وباركت
على ابرهيم وعلى ال ابرهيم فيقال لك وكل هذه الخيرات من محمد او من
ابرهيم او من الله فقل بل من الحميد المجيد انك حميد مجيد ثم ان العبد
اذا ذكر الله بهذه الاثنية والمدائح ذكره الله في محافل الملائكة بدليل
قوله عليه السلام حكاية عن الله اذا ذكرني عبدي في ملاء ذكرته
في ملاء خير من ملائه فاذا سمع الملائكة ذلك اشتاقوا الى هذا العبد فقال الله

ان ملائكة السموات اشتاقوا الى زيارتك واحبوا القرب منك وقد جاوزك فابدا
بالسلام عليهم لتحصل لك منه مرتبة السابقين فتقول العبد عن يمينه وعن
شماله السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فلا جرم انه اذا دخل
الجنة الملائكة يدخلون عليه من كل باب ويقولون سلام عليكم بما صبرتم فنعم
عقبى الدار

الفصل السادس في الكبريا والعظمة

اعظم المخلوقات
جلالة وهيبة المكان والزمان اما المكان فهو الفضا الذي لا نهاية له والخلا
الذي لا غاية له واما الزمان فهو الامتداد المتوهم الخارج من قعر ظلمات عالم
الازل الى ظلمات عالم الابد كانه نهر خرج من قعر جبل الازل وامتد ودخل في
قعر الابد فلا يعرف للانفجار مبدا ولا للاستقرار منزل فالاول والاخر صفة
الزمان والظاهر والباطن صفة المكان وكما ان هذه الاربعة الرحمن الرحيم
والحق سبحانه كان منزها عن المكان والزمان اذا عرفت هذا فنقول الحق
سبحانه له عرش وكرسي فعقد المكان بالكرسي فقال وسع كرسيه السموات
والارض وعقد الزمان بالعرش فقال وكان عرشه على الماء لان جري الزمان
بسبب جري المكان ولا مكان ورا الكرسي ولا زمان ورا العرش فالعلو صفة
الكرسي وهو قوله وسع كرسيه السموات والارض والعظمة صفة العرش
وهو قوله فقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم
وكمال العلو والعظمة لله كما قال ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم واعلم ان
العلو والعظمة درجتان من درجات الكمال الا ان درجة العظمة اكمل
واقوى من درجة العلو وفوقها درجة الكبريا قال تعالى الكبريا ردائي
والعظمة ازاري ولا شك ان الردا اعظم من الازار وفوق جميع هذه
الصفات بالرتبة والشرف صفة الجلال فهي مقدسة في حقيقته المخصوصة
وهويته المعينة غير مناسبة بشي من الممكنات وهو لتلك الهوية المخصوصة
استحق صفة الالهية فلهذا المعنى قال عليه السلام الظوا بياذا الجلال والاكرام
وقال ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال تبارك اسم ربك ذي
الجلال والاكرام واذا عرفت هذا الجلال فاعلم ان المصلي اذا قصد الجلال
صار من جملة من قال الله في صفتهم يريدون وجهه ومن اراد الدخول على
السلطان العظيم وجب عليه ان يطهر نفسه من الادناس والانجاس ولهذا
التطهير مراتب المرتبة الاولى التطهير من دنس الذنوب بالتوبة كما قال تعالى
يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ومن كان في مقام الزهد كانت طهارته
من الدنيا حلالها وحرامها ومن كان في مقام المعرفة كانت طهارته من الكونين
الدنيا والاخرة ومن كان في مقام اخلاص كانت طهارته من الالتفات الى اعماله
ومن كان في مقام المحسنين كانت طهارته من التفات الى حسناته ومن كان
في مقام الصديقين كانت طهارته من كل ما سوى الله وبالجملة فالمقامات كثيرة
والدرجات متفاوتة وكانها غير متناهية كما قال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا
فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لكلمات الله فاذا اردت ان تكون من جملة

من قال الله فيهم يريدون وجهه فقم قايما واستحضر في نفسك جميع
مخلوقات الله تعالى من عالم الاجسام والارواح وذلك بان تبتدي
من نفسك وتستحضر في عقلك جملة اعضايك البسيطة والمركبة وجميع
قواك الطبيعية والحيوانية والانسانية ثم استحضر في عقلك جملة ما في هذا
العالم من انواع المعادن والنبات والحيوان من الانسان وغيره ثم ضم اليه
البحار والجبال والتلال والمعادن وجملة ما فيها من عجايب النبات والحيوان
ثم ترقى الى عالم الجو طبقات الهوى واستحضر كل ما فيها من الحيوانات وذوات
الهيات ثم ترقى منها الى سماء الدنيا على عظمتها واتساعها ثم لا تزال تترقى من سما
الى سما حتى تصل الى سدرة المنتهى واللوح والرفرف والقلم والجنة والنار والكرسي
والعرش العظيم ثم انتقل من عالم الاجسام الى عالم الارواح المتعلقة بالجبال والبحار
مثل ما قاله الرسول عليه السلام عن ملك الجبال وملك البحار ثم استحضر
ملائكة سماء الدنيا وملائكة جميع السموات السبع كما قال عليه السلام
ما في السموات موضع شبر الا وفيه ملك قائم او قاعد واستحضر جميع
الملائكة الحافين حول العرش وجميع حملة العرش والكرسي ثم انتقل منها الى ما
هو خارج عن هذا العالم كما قال تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو فاذا استحضرت
جميع هذه الاقسام من الروحانيات والجسمانيات فقل الله اكبر وتريد بقولك
الله الذات التي حصل بايجادها وجود هذه الاشيا وحصلت لها كمالاتها في صفاتها
وتريد بقولك اكبر انه منزه عن مشابهتها ومشاكلتها بل هو منزه عن ان يحكم
العقل بجواز مقايسته بها ومناسبته لها فهذا هو المراد من قوله في اول الصلوة
الله اكبر والوجه الثاني في تفسير هذا التكبير انه عليه السلام قال الاحسان
ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك فتقول الله اكبر من ان لا يراني
ومن ان لا يسمع كلامي والوجه الثالث ان يكون المعنى الله اكبر من ان يصل اليه
عقول الخلق واوهامهم وافهامهم قال علي بن ابي طالب التوحيد ان لا
يتوهمه والوجه الرابع ان يكون المعنى الله اكبر من ان تقدر الخلق على قضا حق
عبوديته وطاعتهم عاجزة عن خدمته وثناؤهم قاصر عن كبريايه وعلومهم
قاصرة عن كنه صمديته واعلم ايها العبد انك لو بلغت الى ان تحيط عقلك
بجميع عجايب عالم الاجسام والارواح فاياك ان تحدثك نفسك بانك
تبادي مبادين جلال الله فضلا عن ان تبلغ الفوز والمنتهى ونعم ما قال
الشاعر

اساميا لم يزده معرفة   وانما اللذة ما ذكرناها

ومن دعوات رسول الله صلى الله عليه
وسلم وثنا به على الله لا تنالك عرض البطن ولا ينتهي اليك بصر ناظر تعالت
عن صفة المخلوقين صفات قدرتك وعلا عن ذلك كبريا عظمتك فاذا قلت الله
اكبر فاجعل عين عقلك في افاق جلال الله وقل سبحانك اللهم وبحمدك ثم
قل وجهت وجهي ثم انتقل منها الى عالم الامر والتكليف واجعل سورة الفاتحة
مرآة لك تبصر فيها عجايب عالم الدنيا والاخرة ويطلع فيها انوار اسماء الله الحسنى

وصفاته العلى والاديان السالفة والمذاهب الماضية واسرار الكتب الالهية والشرايع
النبوية ويصل الى الشريعة ومنها الى الطريقة ومنها الى الحقيقة ولطالع
درجات الانبيا والمرسلين ودركات المردودين والملعونين والضالين
فاذا قلت بسم الله الرحمن الرحيم فابصر به الدنيا
اذ باسمه قامت السموات والارضون واذا قلت الحمد لله رب العالمين فابصر به عالم
الاخرة اذ بكلمة الحمد قامت الاخرة كما قال واخر دعواهم ان الحمد لله رب
العالمين واذا قلت الرحمن الرحيم فابصر به عالم الجمال وهو الرحمة والفضل
والاحسان واذا قلت مالك يوم الدين فابصر عالم الجلال وما يحصل
به من الاحوال والاهوال واذا قلت اياك نعبد فابصر به عالم الشريعة واذا
قلت واياك نستعين فابصر به الطريقة واذا قلت اهدنا الصراط
المستقيم فابصر به الحقيقة واذا قلت صراط الذين انعمت عليهم فابصر
به درجات ارباب السعادات واصحاب الكرامات من النبيين والصديقين
والشهدا والصالحين واذا قلت غير المغضوب عليهم فابصر به مراتب
سياق الفضل في الافاق واذا قلت ولا الضالين فابصر به دركات اهل الكفر
والفساق والخزي والنفاق على كثرة درجاتها وتباين اطرافها واكنافها ثم اذا
انكشفت لك هذه الاحوال العالية والمراتب السامية فلا تظن انك بلغت
الفوز والغاية بل عد الى الاقرار للحق بالكبريا ولنفسك بالذلة والمسكنة
وقل الله اكبر ثم انزل عن صفة الكبريا الى صفة العظمة وقل سبحان ربي
العظيم وان اردت ان تعرف ذرة من صفات العظمة فاعرف انا بينا ان
العظمة صفة العرش ولا يبلغ مخلوق بعقل كنه عظمة العرش وان بقي الى اخر
ايام العالم ثم اعرف ان عظمة العرش في مقابلة عظمة الله كالقطرة في البحر
فكيف يمكنك ان تصل الى كنه عظمة الله ثم ها هنا سر عجيب وهو انه ما جاء قوله
سبحان ربي الاعظم وانما جاء سبحان ربي العظيم وجاء سبحان ربي العالى
وانما جاء سبحان ربي الاعلى ولهذا التفاوت اسرار عجيبة لا يجوز ذكرها فاذا
ركعت وقلت سبحان ربي العظيم فعد الى القيام ثانيا وادع لمن وقف موقفك
وحمد حمدك وقل سمع الله لمن حمده فانك اذا سالتها لغيرك وجدتها
لنفسك وهو المراد من قوله عليه السلام لا يزال الله في عون الرجل ما دام الرجل
في عون اخيه المسلم فان قيل لم لا يحصل انه لم يحصل في هذا المقام الكبير قلنا
لان الكبير ماخوذ من الكبريا وهو المقام الهيبة والخوف وهذا المقام مقام الشفاعة
وهما متباينان ثم اذا فرغت من هذه الشفاعة فعد الى التكبير وانحدر به الى الصفة
العلوية وقل سبحان ربي الاعلى وذلك لان السجود اكثر تواضعا من الركوع لا جرم
الذكر المذكور في السجود هو بالمبالغة روي ان الله ملكا تحت العرش اسمه حزقيل
فاوحى الله اليه ايها الملك طر فطار مقدار ثلاثين الف سنة ثم ثلاثين ثم
ثلاثين فلم تبلغ من احد طرفي العرش الى الثاني فاوحى الله اليه لو طرت
الى نفخ الصور لم تبلغ الى الطرف الثاني من العرش فقال الملك عند ذلك سبحان

ربي

ربي الاعلى فان قيل فما الحكمة في السجدتين قلنا فيه وجوه الوجه الاول ان السجدة
الاولى للازل والثانية للابد والارتفاع فيما بينهما اشارة الى وجود الدنيا
فيما بين الازل والابد وذلك لانك تعرف بالازلية انه هو الاول لا اول قبله
فتسجد له وتعرف بالابدية انه الاخر لا اخر بعده فتسجد له ثانيا والثاني
قيل اعلم بالسجدة الاولى فنا الدنيا في الاخرة وبالسجدة الثانية فنا العالم الاخر
عند ظهور جلال الله الثالث السجدة الاولى فنا الكل في انفسها والسجدة
الثانية بقا الكل بابقا الله كما قال تعالى كل شي هالك الا وجهه والرابع
السجدة الاولى تدل على انقياد عالم الشهادة لقدرة الله والسجدة الثانية
تدل على انقياد عالم الارواح لله كما قال الا له الخلق والامر الخامس السجدة
الاولى سجدة الشكر بمقدار ما اعطانا ومعرفة ذاته وصفاته والسجدة الثانية
سجدة العجز والخوف مما لم يصل اليه من اداء حقوق جلاله وكبريائه واعلم ان
الناس يفهمون من العظمة كبر الجثة ويفهمون من العلو علو الجهة ويفهمون من
الكبر طول المدة وجل الحق سبحانه عن هذه الاوهام فهو عظيم لا بالجثة عالي
لا بالجهة ويفهمون من الكبر طول المدة وجل الحق سبحانه كبير لا بالمدة وكيف يقال
تعالى ذلك وهو فرد واحد فكيف يكون كبيرا بالجثة وهو منزه عن الجثة فكيف
يكون عاليا بالجهة والمدة متغيرة من ساعة الى ساعة فهي محدثة ومحدثها موجود
قبلها فكيف يكون كبيرا بالمدة فهو تعالى عال على المكان لا بالمكان وسابق على
الزمان لا بالزمان فكبرياؤه كبريا عظمة وعظمته عظمة علو وعلوه علو جلال
فهو اجل من ان يشابه المحسوسات ويناسب المخيلات وهو اكبر مما توهمه المتوهمون
واعظم مما تصفه الواصفون واعلى مما مجده الممجدون فاذا صور لك حسك
مثالا فقل الله اكبر واذا عين لك خيالك صورة فقل سبحانك اللهم
واذا ارتق رجل طلبك في مهواة التعطيل فقل وجهت وجهي للذي فطر السموات
والارض واذا اجلت روحك في ميادين العزة والجلال ثم ترقى الى الصفات العلى
والاسما الحسنى وطالع مرقومات العلم على سطح اللوح نقشا وسكن عند سماع
تسبيحات المقربين وتنزيهات الملائكة الكروبيين الى صورة فاقرا
عند كل هذه الاحوال سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على
المرسلين والحمد لله رب العالمين

الفصل السابع

في لطايف قوله الحمد لله وفوايد الاسما الخمسة المذكورة اما
لطايف قوله الحمد لله فاربعة النكتة الاولى عن النبي صلى الله عليه وسلم
ان ابرهيم عليه السلام سال ربه وقال يا رب ما جزاء من حمدك فقال
تعالى الحمد لله فاتحة الشكر وخاتمته قال اهل التحقيق لما كانت هذه
الكلمة فاتحة الشكر جعلها الله فاتحة كلامه ولما كانت خاتمة جعلها الله
خاتمة كلام اهل الجنة فقال واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين
وروي عن علي رضي الله عنه انه قال خلق الله العقل من نور مكنون مخزون
من سابق علمه فجعل العلم نفسه والفهم روحه والزهد راسه والحيا عينيه

والحكم لسانه والخير سمعه والرافة قلبه والرحمة همته والصبر بطنه شيء
قيل له تكلم فقال الحمد لله الذي ليس له ضد ولا ند ولا مثل ولا عديل الذي
ذل كل شيء لعزته فقال الرب وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا اعز علي
منك وايضا نقل ان آدم عليه السلام لما عطس فقال الحمد لله وكان اول كلامه
ذلك اذا عرفت هذا فنقول اول مراتب المخلوقات هو العقل واخر مراتبها
آدم وقد نقلنا ان اول كلام العقل هو قوله الحمد لله واول كلام
آدم هو قوله الحمد لله فيثبت الفاتحة المحدثات هو هذه الكلمة واول كلام الخاتمة
المحدثات هو هذه الكلمة فلا جرم جعله الله تعالى فاتحة لكتابه فقال
الحمد لله رب العالمين وايضا ثبت اول كلام انبياء الله قوله الحمد لله
واخر انبياء الله محمد رسول الله وبين الاول والاخر مناسبة فلا جرم
جعل قوله الحمد لله اول كتاب محمد صلى الله عليه وسلم ولما كان
كذلك وضع لمحمد صلى الله عليه وسلم من كلمة الحمد اسمان احمد
ومحمد وعند هذا قال عليه السلام انا في السما احمد وفي الارض محمد
فاهل السما في تحميد الله ورسول احمدهم والله تعالى في تحميد اهل الارض
كما قال فاولئك كان سعيهم مشكورا ورسول الله محمدهم والنكتة الثانية
ان الحمد لا يحصل الا عند الفوز بالنعمة والرحمة فلما كان الحمد اول
الكلمات وجب ان يكون النعمة والرحمة اول الافعال والاحكام فلهذا
السبب قال سبقت رحمتي غضبي والنكتة الثالثة ان الرسول اسمه
احمد ومعناه انه احمد الحامدين اي اكثرهم حمدا فوجب ان يكون نعم الله
عليه اكثر لما بينا ان كثرة الحمد بسبب كثرة النعمة والرحمة واذا كان كذلك
لزم ان يكون رحمة الله في حق محمد اكثر منها في حق جميع العالمين فلهذا
السبب قال وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والنكتة الرابعة ان المرسل
له اسمان مشتقان من الرحمة وهما الرحمن الرحيم وهما يفيدان
ان المبالغة والرسول له ايضا اسمان مشتقان من الرحمة وهما احمد و
محمد لانا بينا ان حصول الحمد مشروط فقولنا محمد واحمد ومحمد جار
مجرى قولنا مرحوم وارحم وجاء في بعض الروايات ان من اسما الرسول
الحمد والحامد والمحمود وهذه خمسة اسما للرسول دالة على الرحمة واذا
واذا ثبت هذا فنقول انه تعالى قال نبي عبادي اني انا الغفور الرحيم فقوله
نبي اشارة الى محمد وهو مذكور قبل العبادة واليا في قوله عبادي ضمير
عائد الى الله سبحانه وتعالى وقوله اني عائد اليه ثم قوله الغفور الرحيم
صفتان فهي خمسة الفاظ دالة على الله الكريم الرحيم فالعبد يمشي يوم القيامة
وقدامه الرسول عليه السلام مع خمسة اسما تدل على الرحمة وخلفه خمسة
الفاظ من اسما الله تدل على الرحمة ورحمة الرسول كثيرة كما قال تعالى وما ارسلناك
الا رحمة للعالمين ورحمة الله غير متناهية كما قال تعالى ورحمتي
وسعت كل شيء فكيف يعقل ان يضيع المذنب مع هذه البحار الزاخرة العشرة المملوءة

من الرحمة واما فوائد الاسما الخمسة المذكورة في هذه السورة فاشيا النكتة الاولى
ان سورة الفاتحة فيها عشرة اسما خمسة من صفات الربوبية وهي الله والرب
والرحمن الرحيم والمالك وخمسة اسما من صفات العبد وهي العبودية
والاستعانة وطلب الهداية وطلب الاستقامة وطلب النعمة كما قال صراط الذين
انعمت عليهم فانطبقت تلك الاسما الخمسة على هذه الاحوال الخمسة فكانه قيل
اياك نعبد لانك انت الله واياك نستعين لانك انت الرب
اهدنا الصراط المستقيم لانك انت الرحمن وارزقنا الاستقامة لانك
انت الرحيم وافض علينا سجال نعمك وكرمك لانك مالك يوم الدين
النكتة الثانية الانسان مركب من خمسة اشيا بدنه ونفسه الشيطانية ونفسه
الغضبية ونفسه الشهوانية وجوهرة الملكي العقلي فتجلى الحق سبحانه باسمايه الخمسة
لهذه المراتب الخمس فتجلى اسم الله للروح الملائكة العقلية القدسية فخضع واطاع
كما قال تعالى الا بذكر الله تطمين القلوب وتجلى للنفس الشيطانية بالبر
والاحسان وهو اسم الرب فترك العصيان وانقاد لطاعة الديان وتجلى للنفس
الغضبية السبعية باسم الرحمن وهذا الاسم مركب من القهر واللطف كما قال
تعالى يومئذ الحق للرحمن فترك الخصومة وتجلى للنفس الشهوانية البهيمية
باسم الرحيم وهو انه اطلق المباحات والطيبات وامر بترك العصيان ثم
تجلى للاجساد والابدان بقهر قوله مالك يوم الدين فان البدن
غليظ كثيف فلا بد من قهر شديد وهو القهر الحاصل من خوف يوم القيامة
فلما تجلى الحق باسمايه الخمسة لهذه المراتب انغلقت ابواب النيران
وانفتحت ابواب الجنان ثم هذه المراتب ابتدأت بالرجوع كما جاءت فاطاعت
الابدان وقالت اياك نعبد واطاعت النفوس الشيطانية وقالت واياك
نستعين على ترك اللذات والاعراض عن الشهوات واطاعت
النفوس الغضبية وقالت اهدنا وارشدنا على دينك فثبتنا واطاعت
النفوس الشيطانية وطلبت من الله الاستقامة والصون عن الانحراف
فقالت اهدنا الصراط المستقيم وتواضعت الانوار والارواح القدسية
الملكية وطلبت من الله ان يوصلها بالارواح القدسية العالية المطهرة المعظمة
فقالت صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين
النكتة الثالثة قال عليه السلام بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله
الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتا الزكاة وصوم
رمضان وحج البيت فشهادة ان لا اله الا الله حاصلة من تجلي نور اسم الله
واقام الصلاة من تجلي نور الرب لان الرب مشتق من التربية والعبد
يربي ايمانه بمدد الصلاة وايتا الزكاة من تجلي اسم الرحمن لان الرحمن مبالغة
وايتا الزكاة لاجل الرحمة على الفقرا ووجوب صوم رمضان من
تجلي اسم الرحيم لان الصايم اذا جاع تذكر جوع الفقرا فيعطيهم ما يحتاجون
اليه وايضا اذا جاع حصل له فطام عن الالتذاذ بالمحسوسات فعند الموت يسهل

عليه مفارقتها ووجوب الحج من تجلي اسم مالك يوم الدين لان عند
الحج يجب هجرة الوطن ومفارقة الاهل والودودات يشبه سفر القيمة
وايضا الحاج يصير حافيا عاريا حاسرا وهو يشبه حال القيامة وبالجملة فالنسبة
بين الحج احوال القيامة كثيرة جدا النكتة الرابع انواع القبلة خمسة هو
بيت المقدس والكعبة والبيت المعمور والعرش وحضرة جلال الله هو
فوزع هذه الاسما الخمسة على الانواع من القبلة النكتة الخامسة الحواس
خمس ادب البصر بقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار والسمع بقوله هو
الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه والذوق بقوله يا ايها الذين
امنوا كلوا من الطيبات واعملوا صالحا والشم بقوله اني لاجد ريح يوسف
لولا ان تفندون واللمس بقوله والذين هم لفروجهم حافظون فاستعن
بانوار هذه الاسما الخمسة على دفع مضار هذه الاعداء الخمسة النكتة السادسة
اعلم ان الشطر الاول من الفاتحة مشتمل على الصفات الخمس للعبيد فصعد
منها اسرار الى مصاعد ثلاث الانوار وبسبب هاتين الحالتين يحصل للعبد
معراج في صلاته فالاول هو النزول والثاني هو الصعود والحد المشترك
بين القسمين هو الحد الفاصل بين قوله اياك نعبد وتقرير هذا الكلام ان حاجة
العبد اما في طلب الدنيا وهو قسمان احدهما دفع الضرر والثاني جلب الخير واما
في طلب الاخرة وهو ايضا قسمان دفع الضرر وهو الهرب من النار وعبوديته
وجلب الخير وهو طلب الجنة فالمجموع اربعة والقسم الخامس وهو اشرف
طلب خدمة الله تعالى وطاعته وعبوديته لما هو هو لا لاجل رغبة ولا لاجل
رهبة فان شاهدت نور اسم الله لم تطلب من الله شيا سوى الله وان طالعت
نور الرب طلبت منه خيرات الجنة وان طالعت نور الرحمن طلبت منه تطلب
من الله خيرات هذه الدنيا وان طالعت نور الرحيم طلبت منه ان يعصمك
عن مضار الاخرة وان طالعت نور مالك يوم الدين طلبت منه ان يصونك
عن افات هذه الدنيا وقبايح الاعمال فيها لئلا تقع في عذاب الاخرة
النكتة السابعة يمكن ايضا تنزيل هذه الاسما الخمس المذكورة في الذكر المشهور
وهو قوله سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة
الا بالله العلي العظيم اما قولنا سبحان الله فهو فاتحة سورة واحدة وهي قوله هو
سبحان الله الذي اسرى بعبده واما قولنا الحمد لله فهي فاتحة خمس سور واما
لا اله الا الله فهو فاتحة سورة واحدة وهي قوله الم الله لا اله الا هو واما
قولنا اكبر فهو مذكور في القران لا بالتصريح في موضعين مضافا الى الذكر تارة ا
والى الرضوان اخرى فقال ولذكر الله اكبر وقال ورضوان من الله اكبر واما قولنا
لا اله الا الله فهو فاتحة سورة واحدة وهي قوله الم الله لا اله الا هو واما
قولنا اكبر فهو مذكور لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فهو غير مذكور في
القران صريحا لانها من كنوز الجنة والكنز يكون مخفيا ولا يكون ظاهرا فالاسما
الخمسة المذكورة في سورة الفاتحة مبادي هذه الاذكار الخمسة فقولنا الله

مبدا القول

مبدا لقولنا سبحان الله وقولنا الرب مبدا لقولنا الحمد لله وقولنا الرحمن
مبدا لقولنا لا اله الا الله فان قولنا لا اله الا الله انما يليق بمن يحصل له كمال
القدرة وكمال الرحمة وذلك هو الرحمن وقولنا الرحيم مبدا لقولنا
الله اكبر ومعناه انه اكبر من ان لا يرحم عباده الضعفا وقولنا مالك
يوم الدين مبدا لقولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم لان الملك
والمالك هو الذي لا يقدر غيره على ان يعملوا شيا على خلافه

الفصل الثامن

في السبب المقتضي لاشتمال بسم الله الرحمن الرحيم على الاسما الثلاثة ثم
وفيه وجوه الاول لا شك انه سبحانه وتعالى يتجلى لعقول الخلق الا انه لا بد
التجلي ثلاث مراتب فانه في اول الامر يتجلى بافعاله واياته ثم في وسط الامر يتجلى
بصفاته وفي اخر الامر يتجلى بذاته قيل انه تعالى يتجلى لعامة عباده بافعاله
واياته فقال ومن اياته وقال ان في خلق السموات والارض لايات ثم يتجلى
لاوليائه بصفاته ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا
هذا باطلا ثم يتجلى لاكابر الانبيا ورؤساء الملائكة بذاته قل الله ثم ذرهم في خوضهم
يلعبون اذا عرفت هذا فنقول اسم الله اقوى الاسما في تجلي ذاته
لانه اظهر الاسما في اللفظ وابعدها معنى عن العقول فهو ظاهر باطن
يعني انكاره ولا تدرك اسراره قال الحسين بن منصور

اسم مع الخلق قد تاهوا به وله ... ليعلموا منه معنى من معانيه
والله لا وصلوا منه الى سبب ... حتى يكون الذي ابداه مباديه

وقال ايضا

يا سر سر يدق حتى ... يخفى على وهم كل حي
وظاهرا باطنا تجلى ... لكل شي بكل شي

واما اسم الرحمن فهو يفيد معنى تجلي الحق بصفاته العالية ولذلك قال
قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى واما
اسم الرحيم فهو يفيد تجلي الحق بافعاله واياته ولهذا السبب
قال ربنا وسعت كل شي رحمة وعلما

الفصل التاسع في سبب
اشتمال الفاتحة على الاسما الخمسة السبب فيه ان مراتب احوال الخلق
خمسة اولها الخلق وثانيها التربية في مصالح الدنيا وثالثها التربية في
في تعريف المبدا ورابعها التربية في تعريف المعاد وخامسها نقل الارواح
من عالم الاجساد الى دار المعاد فاسم الله تعالى مبدا الخلق والايجاد
والتكوين والابداع واسم الرب يدل على التربية بوجوه الفضل والاحسان
واسم الرحمن واسم الملك يدل على انه ينقلهم من دار الدنيا الى دار الجزا ثم
عند وصول العبد الى هذه المقامات انتقل الكلام من الغيبة الى الحضور فقال
اياك نعبد فكانه يقول انك اذا انتفعت بهذه الاسما الخمسة في هذه المراتب
الخمس وانقلبت الى دار الجزا صرت بحيث ترى الله فحينئذ تكلم معه على سبيل
المشاهدة لا على سبيل المغايبة ثم قال اياك نعبد واياك نستعين كانه قال
اياك نعبد لانك الله الخالق واياك نستعين لانك الرب الرازق اياك نعبد

لانك الرحمن واياك نستعين لانك الرحيم اياك نعبد لانك الملك واياك
نستعين لانك المالك واعلم ان قوله مالك يوم الدين دل على ان العبد
منتقل من دار الدنيا الى دار الاخرة ومن دار الشرور الى دار السرور
فقال لابد لك اليوم من زاد واستعداد وذلك هو العاده فلا جرم قال
اياك نعبد ثم قال العبد الذى اكتسبته نفوقى وقدرتى قليل لا يكفينى
فى ذلك اليوم الطويل فاستعان بربه فقال مامعى قليل فاعطنى من خزاين
رحمتك ما يكفينى فى ذلك اليوم الطويل فقال واياك نستعين
ثم لما حصل الزاد ليوم المعاد قال هذا سفر طويل شاق والطرق كثيرة
والخلق قد تاهوا فى هذه البادية فلا طريق الا ان اطلب الطريق ممن هو
بارشاد المساكين حقيق فقال اهدنا الصراط المستقيم ثم انه لابد
لسالك الطريق من رفيق ومن بدرقه ودليل فقال صراط الذين انعمت
عليهم والذين انعم الله عليهم النبيون والصديقون والشهداء والصالحون
فالانبياء هم الادلاء والصديقون والشهداء والصالحون هم الرفقاء ثم قال
غير المغضوب عليهم ولا الضالين وذلك لان المحجوب عن الله قسمان الحجب
النارية وهى عالم الدنيا ثم الحجب النورية وهى عالم الارواح فاعتصم بالله من هذين
الامرين وهو ان لا يبقى مشغول السر لا بالحجب النارية ولا بالحجب النورية

الفصل العاشر فى هذه السورة كلمتان مضافتان الى اسم الله
واسمان مضافان الى غير الله اما الكلمتان المضافتان الى اسم الله فهما
قوله تعالى بسم الله وقوله الحمد لله فقوله بسم الله لبداية الامور وقوله
الحمد لله بخاتمة الامور فبسم الله ذكر والحمد لله شكر فلما قال بسم الله استحق
الرحمة ولما قال الحمد لله استحق رحمة اخرى فبقوله بسم الله استحق
الرحمة من اسم الرحمن وبقوله الحمد لله استحق الرحمة من اسم
الرحيم فلهذا المعنى قيل رحمن الدنيا ورحيم الاخرة واما قوله رب العالمين
الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فالربوبية لبداية حالهم بدليل قوله
تعالى الست بربكم قالوا بلى وصفة الرحمن لوسط حالهم وصفة
الملك لنهاية حالهم بدليل قوله لمن الملك اليوم لله الواحد القهار

سورة البقرة مائتان وثمانون

بسم الله الرحمن الرحيم الم فيه مسئلتان

المسئلة الاولى اعلم ان الالفاظ التى يتهجى بها اسماء مسمياتها الحروف
المبسوطة لان الضاد لفظة مفردة دالة بالتواطؤ على معنى مستقل بنفسه
من غير دلالة على الزمان المعين لذلك المعنى وذلك المعنى هو الحرف الاول

من ضرب فثبت انها اسماء ولانها يتصرف فيها بالامالة والتفخيم والتعريف
والتنكير والجمع والتصغير والوصف والاسناد والاضافة فكانت لا
محالة اسماء فان قيل روى ابو عيسى الترمذى عن عبد الله بن مسعود
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرا حرفا من كتاب الله فله
حسنة والحسنة بعشر امثالها لا اقول الم حرف الالف حرف
والميم حرف الحديث والاستدلال به ان هذا يناقض ما ذكرتم
قلنا سماه حرفا مجازا لكونه اسم الحرف واطلاق اسم احد المتلازمين
على الاخر مجاز مشهور **فروع** الاول انهم راعوا فى هذه
التسمية معانى لطيفة وهى ان المسميات لما كانت الفاظا كاسمائها
وهى حروف مفردة والاسامى يرتقى عدد حروفها الى الثلاثة اتجه
لهم طريق الى ان يدلوا فى الاسم على المسمى فجعلوا المسمى صدر كل اسم
منها الا الالف فانهم استعاروا الهمزة مكان مسماها لانه
لا يكون الا ساكنا الثانى حكمها ما لم تلها العوامل ان تكون
ساكنة الاعجاز كاسماء الاعداد فيقال الف لام ميم كما يقول
واحد اثنان ثلاثة فاذا وليها العوامل ادركها الاعراب كقولك هذه
الف وكتبت الفا ونظرت الى الف وهكذا كل اسم عمدت الى تادية
مسماه فحسب لان جوهر اللفظ موضوع لجوهر المعنى وحركات اللفظ
دالة على احوال المعنى فاذا اريد افادة جوهر المعنى وجب اخلاء اللفظ
عن الحركات الثالث هذه الاسماء انما سكنت سكون ساير الاسماء حيث
لا يمسها اعراب لفقد موجبه والدليل على ان سكونها وقف لا بناء لانها لو بنيت
لحذى بها حذو كيف واين وهؤلاء ولم يقل صاد قاف نون مجموعا فيها بين
الساكنين **المسئلة الثانية** للناس فى قوله تعالى الم وما يجرى مجراه من
الفواتح قولان احدهما ان هذا علم مستور وسر محجوب استاثر الله
تعالى به قال ابو بكر الصديق رضى الله عنه لله فى كل كتاب سر وسره فى
القران اوايل السور وقال على بن ابى طالب كرم الله وجهه ان لكل
كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجى وقال بعض العارفين
العلم بمنزلة البحر فاجرى منه واد ثم اجرى من الوادى نهر ثم اجرى من
النهر جدول ثم اجرى من الجدول ساقية فلو اجرى الى الجدول ذلك الوادى
لغرقه وافسده ولو مال البحر الى الوادى لافسده وهو المراد من قوله تعالى
انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فبحور العلم عند الله
تعالى واعطى الرسل منها اودية ثم اجرى الرسل من اوديتهم انهارا الى
العلماء ثم اعطت العلماء العامة جداول صغارا على قدر طاقتهم ثم
اجرت العامة سواقى الى اهاليهم بقدر طاقتهم وعلى هذا روى فى
الخبر للعلماء سر وللخلفاء سر وللانبياء سر وللملائكة سر ولله تعالى بعد ذلك
كلمة سر فلو اطلع الجهال على سر العلماء لابادوهم ولو اطلع العلماء على سر الخلفاء

لتابذهم ولو اطلع الخلفا على سر الانبيا لخالفوهم ولو اطلع الانبيا
على سر الملئكه لاتهموهم ولو اطلع الملائكة على سر الله
لطاحوا حايرين وبادوا بايرين والسبب في ذلك ان العقول الضعيفة
لا تحتمل الاسرار القوية كما لا يحتمل نور الشمس ابصار الخفافيش فلما زيدت
الانبيا في عقولهم قدروا على احتمال اسرار النبوة ولما زيدت العلما في
عقولهم قدروا على احتمال ما عجزت العامة عنه وكذلك علما الباطن
وهم الحكما زيدت في عقولهم فقدروا على احتمال ما عجز عنه علما الظاهر
وسئل الشعبي عن هذه الحروف فقال سر الله فلا تطلبوه وروى ابو ظبيان
عن ابن عباس رضي الله عنه قال عجزت العلما عن ادراكها وقال الحسين
بن الفضل هو من المتشابه واعلم ان المتكلمين انكروا هذا القول فقالوا لا يجوز
ان يرد في كتاب الله ما لا يكون مفهوما للخلق واحتجوا عليه بالايات
والاخبار والمعقول اما الايات فاربعة عشر احدها قوله تعالى افلا يتدبرون
القران ام على قلوب اقفالها امرهم بالتدبر في القران ولو كان غير مفهوم
فكيف يامر بالتدبر فيه وثانيها قوله تعالى افلا يتدبرون القران ولو
كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فكيف يامر بالتدبر فيه لمعرفة
نفي التناقض والاختلاف مع انه غير مفهوم للخلق وثالثها قوله وانه
لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين
بلسان عربي مبين فلو لم يكن مفهوما بطل كون الرسول منذرا به وايضا
فقوله بلسان عربي مبين يدل على انه نازل بلغة العرب واذا كان كذلك
وجب ان يكون مفهوما ورابعها قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه
منهم والاستنباط منه لا يمكن الا مع الاحاطة بمعناه وخامسها قوله
تعالى تبيانا لكل شي وقوله ما فرطنا في الكتاب من شي وسادسها قوله
تعالى هدى للمتقين وغير المعلوم لا يكون هدى وسابعها قوله تعالى
حكمة بالغة وقوله شفا لما في الصدور وهدى ورحمة للمومنين وكل هذه
الصفات لا تحصل في غير المعلوم وثامنها قوله تعالى قد جاءكم من الله نور
وكتاب مبين وتاسعها قوله تعالى اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب
يتلى عليهم ان في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يومنون فكيف يكون الكتاب
كافيا وكيف يكون ذكرى كافيا مع انه غير مفهوم وعاشرها قوله هذا بلاغ
للناس ولينذروا به فكيف يكون بلاغا وكيف يقع به الانذار مع انه غير معلوم
وقال في اخر الاية وليذكر اولوا الالباب وانما يكون كذلك لو كان معلوما
الحادي عشر قوله تعالى لقد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم نورا مبينا
وكيف يكون برهانا ونورا مبينا مع انه غير معلوم والثاني عشر قوله تعالى
لقد جاءكم برهان من ربكم فمن اتبع هدى فلا يضل ولا يشقى ومن اعرض عن ذكري
فان له معيشة ضنكا فكيف يمكن اتباعه والاعراض عنه مع انه غير معلوم
والثالث عشر قوله تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم فكيف يكون هاديا

مع انه

مع انه غير معلوم الرابع عشر قوله تعالى امن الرسول الى قوله سمعنا واطعنا
والطاعة لا تمكن الا بعد الفهم فوجب ان يكون القران مفهوما الاخبار
فقوله صلى الله عليه وسلم اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله
وسنتي فكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم وعن علي عليه السلام انه قال
عليكم بكتاب الله فيه نبا ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم هو الفصل ليس
بالهزل من تركه من جبار قصمه الله ومن ابتغى الهدى في غيره اضله الله هو حبل الله
المتين وذكر الله الحكيم والصراط المستقيم والذي لا تزيغ به الاهواء ولا تشبع
منه العلما ولا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه من قال به صدق ومن حكم
به عدل ومن خاصم به فلج ومن دعي اليه هدي الى صراط مستقيم اما المعقول
فمن وجوه احدها انه لو ورد شي لا سبيل الى العلم به لكانت المخاطبة به تجري
مجرى مخاطبة العربي باللغة الزنجية فلما لم يجز ذلك فكذا هاهنا وثانيها ان المقصود
من الكلام الافهام فلو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها وانه لا يليق
بالحكيم وثالثها ان التحدي وقع بالقران وما لا يكون معلوما لا يجوز وقوع التحدي
به فهذا مجموع كلام المتكلمين واحتج مخالفوهم بالاية والخبر والمعقول اما الاية
فهو ان المتشابه من القران وانه غير معلوم لقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله
والوقف هاهنا لوجوه احدها ان قوله تعالى والراسخون في العلم لو كان معطوفا
على قوله الا الله لبقي انه حال لانا نقول فحينئذ يرجع الكل الى ما تقدم فيلزم ان يكون
الله تعالى قائلا يقولون امنا به كل من عند ربنا وهذا كفر وثانيها ان الراسخين
في العلم لو كانوا عالمين بتاويله لما كان لتخصيصهم بالايمان به وجه فانهم
لما عرفوه بالدلالة لم يكن الايمان به الا كالايمان بالمحكم فلا يكون في الايمان به مزيد
مدح وثالثها ان تاويلها لو كان مما يجب ان يعلم لما كان طلب ذلك التاويل
ذما لكن قد جعله الله تعالى ذما حيث قال واما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون
ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله واما الخبر فقد روينا في
هذه المسالة خبرا يدل على قولنا وروي انه عليه السلام قال ان من
العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلما بالله فاذا نطقوا به انكره اهل
الغرة بالله ولان القول بهذه الفواتح غير معلومة مروي عن اكابر
الصحابة فوجب ان يكون حقا لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم واما المعقول فهو ان الافعال التي كلفنا
قسمان منها ما نعرف وجه الحكمة فيها على الجملة بعقولنا كالصلاة والزكاة
والصوم فان الصلاة تضرع محض وتواضع للخالق والزكاة سعي في
دفع حاجة الفقير والصوم سعي في كسر الشهوة ومنها ما لا نعرف وجه الحكمة
فيه كافعال الحج فانا لا نعرف بعقولنا وجه الحكمة في رمي الجمار والسعي بين
الصفا والمروة والرمل والاضطباع ثم اتفق المحققون على انه كما يحسن من
الله تعالى ان يامر عباده بالنوع الاول فكذا يحسن الامر منه بالنوع
الثاني لان الطاعة في النوع الاول لا تدل على كمال الانقياد لاحتمال

ان المامور انما اتى به لما عرف بعقله وجه المصلحة فيه اما الطاعة في
النوع الثاني فانه يدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم لانه لما لم يعرف
فيه وجه مصلحة البتة لم يكن اتيانه به الا لمحض الانقياد والتسليم واذا
كان الامر كذلك في الافعال فهو ان يامرنا الله تعالى ان نتكلم بما نقف من
المامور للامر فيه فائدة اخرى وهو ان الانسان اذا وقف على
المعنى واحاط به سقط وقعه عن القلب واذا لم يقف على المقصود مع
قطعه بان المتكلم بذلك احكم الحاكمين فانه يبقى ملتفتا اليه ابدا ومتفكرا
فيه ابدا ولباب التكاليف اشتغال السر بذكر الله والتفكر في كلامه فلا
يبعد ان يعلم الله تعالى في بقاء العبد ملتفت الذهن مشتغل الخاطر
بذلك مصلحة عظيمة فيتعبده بذلك تحصيلا لهذه المصلحة فهذا ملخص كلام
الفريقين في هذا الباب القول الثاني قول من زعم ان المراد من هذه
الفواتح معلوم ثم اختلفوا فيه وذكروا وجوها الاول انها اسما
السور وهو قول اكثر المتكلمين واختيار الخليل وسيبويه قال
الخليل فقد سمت العرب بهذه الحروف اشيا فسموا اللام والد حارثة بن لام
الطائي ويقولون للنحاس صاد وللنقد عين وللسحاب غين وقالوا جبل قاف
وسموا الحوت نون او الثاني انها اسما الله روى عن علي كرم الله وجهه
انه كان يقول يا كهيعص يا حمعسق والثالث انها ابعاض اسماء الله تعالى
قال سعيد بن جبير قوله الر حم ن مجموعها اسم الرحمن ولكنا لا نقدر
على كيفية تركيبها في البواقي الرابع انها اسما القران وهو قول الكلبي
والسدي وقتاده الخامس ان كل واحد منها دال على اسم من اسما الله و
صفة من صفاته قال ابن عباس في الم الالف اشارة الى انه احد
اول اخر ازلي ابدي واللام اشارة الى انه لطيف والميم
اشارة الى انه ملك مجيد منان وقال في كهيعص انه ثنا من الله على
نفسه فالكاف يدل على كونه كافيا والها على كونه هاديا والعين على
العالم والصاد على الصادق وذكر ابن جرير عن ابن عباس انه حمل الكاف على الكبير
الكريم والياء على انه مجير والعين على العزيز والعدل والفرق بين هذين
الوجهين انه في الاول خصص كل واحد من هذه الحروف باسم معين
وفي الثاني ليس كذلك السادس بعضها يدل على اسماء الذات
وبعضها على اسماء الصفات قال ابن عباس في الم انا الله اعلم وفي المص
انا الله افصل وفي الر انا الله ارى وهذا رواية ابي صالح وسعيد بن جبير عنه
السابع كل واحد منها يدل على صفات الافعال فالالف الاؤه واللام لطفه
والميم مجده قاله محمد بن كعب القرظي وقال الربيع بن انس ما منها حرف
الا في ذكر الائه ونعمائه الثامن بعضها يدل على اسما غير الله فقال
الضحاك الالف من الله واللام من جبريل والميم من محمد عليه السلام
اي انزل الله الكتاب على لسان جبريل الى محمد عليه السلام التاسع

واحد من هذه الحروف يدل على فعل من الافعال فالالف معناه الف الله
محمدا فبعثه نبيا واللام اي لامه الجاحدون والميم اي ميم الكافرون
اي غيظوا وكبتوا بظهور الحق وقال بعض الصوفية الالف معناه انا
واللام معناه لي والميم معناه مني العاشر ما قاله المبرد واختاره جمع عظيم
من المحققين ان الله تعالى انما ذكرها احتجاجا على الكفار وذلك ان الرسول
عليه السلام لما تحداهم ان ياتوا بمثل القران او بعشر سور او بسورة واحدة فعجزوا
عنه انزلت هذه الاحرف تنبيها على ان القران ليس الا من هذه الحروف
وانتم قادرون عليها عارفون بقوانين الفصاحة فكان يجب
ان تاتوا بمثل هذا القران فلما عجزتم عنه دل على انه من عند الله لا من عند
البشر الحادي عشر قال عبد العزيز بن يحيى ان الله تعالى انما ذكرها
لان في التقدير كانه تعالى قال اسمعوها مقطعة حتى اذا اوردت عليكم
مولفة كنتم قد عرفتموها قبل ذلك كما ان الصبيان يتعلمون هذه الحروف
اولا مفردة ثم يتعلمون المركبات الثاني عشر قول ابي زيد وقطرب ان
الكفار لما قالوا لا تسمعوا لهذا القران والغوا فيه وتواصوا بالاعراض عنه
اراد الله تعالى لما احب من صلاحهم ونفعهم ان يورد عليهم ما لا يعرفونه
ليكون ذلك سببا لاسكاتهم واستماعهم لما يرد من القران فانزل الله تعالى
هذه الاحرف فكانوا اذا سمعوها قالوا كالمتعجب اسمعوا الى ما يجي
به محمد فاذا اصغوا هجم عليهم القران فكان ذلك سببا لاستماعهم
وطريقا الى انتفاعهم الثالث عشر قول ابي العالية ان كل حرف منها
في مدة اقوام واجال اخرين قال ابن عباس مر ابو ياسر بن اخطب برسول
الله صلى الله عليه وسلم وهو يتلو سورة البقرة الم ذلك الكتاب
ثم جاء اخوه حيي بن اخطب وكعب بن الاشرف فسالوه عن الم وقالوا
ننشدك الله الذي لا اله الا هو انها اتتك من السما فقال النبي صلى الله
عليه وسلم نعم كذلك نزلت فقال حيي ان كنت صادقا اني لاعلم
اجل هذه الامة من السنين ثم قال كيف ندخل في دين رجل دلت هذه
الحروف بحساب الجمل على ان منتهى اجل هذه احدى وسبعون سنة
فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال حيي فهل غير هذا فقال
نعم المص فقال حيي هذا اكثر من الاول هذا مائة واحدى وستون سنة
فهل غير هذا فقال نعم الر فقال حيي نشهد انا من الذين لا يومنون ولا ندري
باي اقوالك ناخذ فقال ابو ياسر اما انا فاشهد على ان انبياءنا قد اخبرونا
عن ملك هذه الامة ولم يبينوا انها كم تكون فان كان محمد صادقا فيما يقول
اني لاراه يجمع له هذا كله فقام اليهود وقالوا اشتبه علينا امرك كله فلا
ندري ابالقليل ناخذ ام بالكثير وذلك هو قوله تعالى هو الذي انزل عليك
الكتاب الرابع عشر هذه الحروف تدل على انقطاع كلام واستيناف كلام
اخر قال احمد بن يحيى ثعلب ان العرب اذا استانفت كلاما فمن شانهم ان ياتوا

بنى عن الكلام الذى يريدون استينافه فيجعلونه تنبيها للمخاطبين على قطع
الاول واستيناف الكلام الجديد الخامس عشر روى ابو الجوزاء عن ابن
عباس ان هذه الحروف ثناء اثنى الله به على نفسه السادس عشر قال
الاخفش ان الله اقسم بالحروف المعجمة لشرفها وفضلها ولانها
مبانى كتبه المنزلة بالالسنة المختلفة ومبانى اسماء الله الحسنى
وصفاته العلى واصول كلام الامم بها يتعارفون ويذكرون الله ويوحدو
نه ثم انه تعالى اقتصر على ذكر البعض وان كان المراد هو الكل كما تقول
قرأة الحمد وتريد السورة بالكلية فكانه تعالى قال اقسم بهذه ان
هذا الكتاب هو ذلك الكتاب المثبت فى اللوح المحفوظ السابع عشر
ان التكلم بهذه الحروف وان كان معتاد الكل احد الا ان كونها مسماة
بهذه الاسما لا يعرفه الامى اشتغل بالتعلم والاستفادة فلما اخبر
الرسول عنها من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك اخبارا عن الغيب
فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكرها لتكون اول ما يسمع من هذه السورة
معجزة دالة على صدقه الثامن عشر قال ابو بكر الزهرى ان الله تعالى علم
ان طائفة من هذه الامة تقول بقدم القرآن فذكر هذه الحروف تنبيها
على ان كلامه مولف من هذه الحروف فوجب ان لا يكون قديما التاسع
عشر قال القاضى الماوردى المراد ان الله لم يجمع ذلك الكتاب اى نزل
بكم والتمام لزيادة وانما قال تعالى لان جبريل عليه السلام نزل به نزول
الزاير العشرون الالف اشارة الى ما لا بد منه من الاستعانة فى اول
الامر وهو رعاية الشريعة قال الله تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا
واللام اشارة الى الغناء المجاهد عند المجاهدات وهو رعاية الطريقة قال الله تعالى
والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والميم اشارة الى ان يصير العبد
فى مقام المحبة كالدايرة التى نهايتها عين بدايتها وبدايتها عين نهايتها وذلك
انما يكون الفنا فى الله بالكلية وهو مقام الحقيقة قال الله تعالى ثم ذرهم
الحادى والعشرون الالف من اقصى الحلق وهو اول مخارج الحروف واللام
من طرف اللسان وهو وسط المخارج والميم من الشفة وهو آخر المخارج
فهذه اشارة الى انه لا بد وان يكون اول ذكر العبد ووسطه وآخره
ليس الا الله تعالى على ما قال ففروا الى الله والمختار عند اكثر المحققين
من هذه الاقوال انها اسماء السور والدليل عليه انا قلنا ان هذه الالفاظ اما
ان لا يكون مفهومة او يكون مفهومة والاول باطل اما اولا فلانه لو جاز ذلك
لجاز التكلم مع العربى بلغة الزنج واما ثانيا فلانه تعالى وصف القرآن اجمع
بانه هدى وبيان وذلك ينافى كونه معلوم وانما القسم الثانى فنقول
اما ان يكون مراد الله تعالى منها جعلها اسماء الالقاب او اسما المعانى والثانى
باطل لان هذه الالفاظ غير موضوعة فى لغة العرب لهذه المعانى التى ذكرها
المفسرون فيمتنع حملها عليها لان القرآن نزل بلغة العرب فلا يجوز حملها على ما

لايكون

لا يكون حاصلا فى لغتهم ولان المفسرين ذكروا وجوها مختلفة وليست
دلالة هذه الالفاظ على بعض ما ذكروه اولى من دلالتها على الباقى فاما ان تحمل على
الكل وهو متعذر بالاجماع لان كل واحد من المفسرين انما حمل هذه الالفاظ على
معنى من هذه المعانى المذكورة وليس فيهم من حملها على الكل او لا تحمل على شئ منها وهو
الثانى ولما بطل هذا القسم وجب الحكم بانها من اسماء الالقاب فان قيل
لم لا يجوز ان يقال هذه الالفاظ غير معلومة قوله لو جاز ذلك لجاز التكلم مع
العربى بلغة الزنج قلنا ولم لا يجوز ذلك بيانه ان الله تعالى تكلم بالمشكاة و
هو بلسان الحبشة والسجيل والاستبرق فارسيتان قوله وصف القرآن
اجمع بانه هدى وبيان قلنا لا نزاع فى اشتمال القرآن على المجملات والمتشابهات
واذا لم يقدح ذلك فى كونه هدى وبيانا فكذا ههنا سلمنا انها مفهومة
لكن قولك انها اما ان تكون من اسماء الالقاب او من اسماء المعانى انما
يصح لو ثبت كونها موضوعة لافادة امر ما وذلك ممنوع فلعل الله تعالى
تكلم بها لحكمة اخرى مثل ما قال قطرب من انهم لما تواضعوا فى الابتدا
على ان لا يلتفتوا الى القرآن امر الله تعالى رسوله عليه السلام ان يتكلم بالقرآن
بهذه الحروف فى الابتدا حتى يتعجبوا عند سماعها فيسكتوا فيهجم القرآن
على اسماعهم سلمنا انها فى اللغة غير موضوعة لشئ البتة قلنا
لا نزاع انها وحدها غير موضوعة لشئ لكن لم لا يجوز ان يقال انها مع القرينة
المخصوصة تفيد معنا معينا وبيانه من وجوه احدها انه عليه السلام
كان يتحداهم بالقرآن مرة بعد اخرى فلما ذكر هذه الحروف دلت
قرينة الحال على ان مراده من ذكرها ان يقول لهم ان هذا القرآن انما
انزل بهذه الحروف التى انتم قادرون عليها فلو كان هذا من فعل البشر لوجب
ان تقدروا على الاتيان بمثله وثانيها انه حمل هذه الحروف على حساب
الجمل عادة معلومة عند الناس وثالثها ان هذه الحروف لما كانت اصول
الكلام كانت شريفة عزيزة فالله تعالى اقسم بها كما اقسم بساير
الاشياء ورابعها ان الاكتفا من الاسم الواحد بحرف واحد عادة
معلومة عند العرب فذكر الله تعالى هذه الحروف تنبيها على اسمائه
تعالى سلمنا دليلكم لكنه معارض بوجوه احدها انا وجدنا السور الكثيرة
اتفقت فى الم وحم فالاشتباه حاصل فيها والمقصود من اسم العلم
ازالة الاشتباه فان قيل فيشكل هذا بالجماعة الكثيرة يسمون بمحمد
فان الاشتراك فيه لا ينافى العلمية قلنا قولنا العلم لا يفيد معنى البتة
فلو جعلناه علما لم يكن فيه فايدة سوى التعيين فاذا لم يفد هذه الفايدة
كانت التسمية به عبثا محضا وثانيها لو كانت هذه الالفاظ اسما للسور لوجب
ان يعلم ذلك بالتواتر لان هذه الاسما ليست على قوانين اسماء العرب والامور
العجيبة تتوفر الدواعى على نقلها لا سيما فيما لا يتعلق باخفائه رغبة او رهبة ولو توفرت
الدواعى على نقلها لصار ذلك معلوما بالتواتر ولارتفع الخلاف فيه ولما لم يكن الامر

كذلك علمنا انها ليست اسما للسور وثالثها ان القرآن انزل بلسان
العرب وهم ما تجاوزوا وانما سموا به مجموع اسمين نحو معدي كرب
وبعلبك ولم يسم احد منهم بمجموع ثلاثة اسماء واربعة وخمسة
فالقول بانها اسما السور خروج عن لغة العرب وانه غير جائز
ورابعها انها لو كانت اسما هذه السور لوجب اشتهار هذه السور بها لا
بساير الاسما لكن لها اسما اشتهرت كساير الاسما كقولهم
سورة البقرة وسورة آل عمران وخامسها هذه الالفاظ داخلة في
السور وجزء منها وجزء الشي مقدم على الشي بالرتبة واسم الشي متاخر
عن الشي بالرتبة فلو جعلناها اسما للسورة لزم التقدم والتاخر
معا وهو محال فان قيل مجموع قولنا صاد اسم للحرف الاول منه فاذا
جاز ان يكون المركب اسما لبعض مفرداته فلم لا يجوز ان يكون المركب اسما لبعض
مفرداته فلم لا يجوز ان يكون بعض مفرداته ذلك المركب اسما لذلك المركب
قلنا الفرق ظاهر لان المركب متاخر عن المفرد والاسم متاخر عن المسمى فلو
جعلنا المركب اسما للمفرد لم يلزم الا تاخر ذلك المركب عن ذلك المفرد
من وجهين وذلك غير مستحيل اما لو جعلنا المفرد اسما للمركب
لزم من حيث انه مفرد كونه متقدما ومن حيث انه اسم على هذا الوجه
ومعلوم انه غير حاصل والجواب قوله المشكاة والسجيل ليسا من لغة
العرب قلنا عنه جوابان احدهما ان كل ذلك عربي لكنه موافق لساير
المعاني وقد يتفق مثل ذلك في اللغتين الثاني ان المسمى بهذه الاسماء لم
يوجد اولا في بلاد العرب فلما عرفوها عرفوا منها اسماءها فتكلموا بتلك
الاسما فصارت تلك الالفاظ عربية ايضا قوله وجد المجمل في كتاب
الله لا يقدح في كونه بيانا قلنا كل مجمل في كتاب الله فقد وجد في الكتاب والسنة
بيانه وحينئذ يخرج عن كونه غير مفيد انما الشان فيما لا يمكن معرفة مراد الله
تعالى منه قوله لم لا يجوز ان يكون المقصود من ذكر هذه الالفاظ اسكاتهم
عن الشغب قلنا لو جاز ذكر هذه الالفاظ لاسكاتهم عن الشغب لهذا الغرض
فليجز ذكر ساير الهذيانات لمثل هذا الغرض وهو بالاجماع باطل واما ساير
الوجوه التي ذكروها فقد بينا ان قوله المر غير موضوع في لغة العرب لافادة
تلك المعاني فلا يجوز استعمالها فيه لان القرآن انما نزل بلسان العرب
ولانها متعارضة فليس حمل اللفظ على بعضها اولى من البعض ولانا لو
فتحنا هذا الباب لانفتحت ابواب تأويلات الباطنية وساير الهذيانات وذلك
مما لا سبيل اليه اما الجواب عن المعارضة الاولى فهو انه لا يبعد ان يكون في تسمية
السور الكثيرة باسم واحد ثم تمييز كل واحد منها عن الاخر بعلامة اخرى حكمة خفية
وعن الثاني ان تسمية السور بلفظة معينة ليست من الامور العظام فجاز
ان لا تبلغ في الشهرة الى حد التواتر وعن الثالث ان التسمية بثلاثة اسما
خروج عن كلام العرب اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت واما غير مركبة

بل منثورة نثر اسماء الاعداد فذلك جائز فان سيبويه نص على جواز
التسمية بالجملة والبيت من الشعر والتسمية بطائفة من اسما حروف المعجم
وعن الرابع انه لا يبعد ان يصير اللقب اكثر شهرة من الاسم الاصلي
فكذا هاهنا وعن الخامس ان الاسم لفظ دال على امر مستقل بنفسه
من غير دلالة على زمانه المعين ولفظ الاسم كذلك فيكون الاسم
اسما لنفسه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون جزء الشي اسما له وعن
السادس ان وضع الاسما انما يكون بحسب الحكمة ولا يبعد ان تقتضي
الحكمة وضع الاسم لبعض السور دون بعض على ان القول الحق انه تعالى
يفعل ما يشاء فهذا منتهى الكلام في نصرة هذه الطريقة واعلم ان
بعد هذا المذهب الذي نصرناه اقوى الاقوال التي حكيناها قول
قطرب ان المشركين قال بعضهم لبعض لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا
فيه فكان اذا تكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم في اول هذه السورة
بهذه الالفاظ ما فهموا منها شيا والانسان حريص على ما منع فكانوا
يصغون الى القرآن ويتفكرون فيه ويتدبرون في مقاطعه ومطالعه
رجاء انه ربما جاءه كلام يفسر ذلك المبهم ويوضح ذلك المشكل
فصار ذلك وسيلة الى ان يصيروا مستمعين للقرآن ومتدبرين في مطالعه
ومقاطعه والذي يؤكد هذا المذهب امران احدهما ان هذه الحروف ما جاءت
الا في اوائل السور وذلك يوهم ان الغرض ما ذكرناه والثاني قالوا الحكمة
في انزال المتشابهات هي ان المقلد لما علم اشتمال القرآن على المتشابهات
فانه يتامل القرآن ويجتهد في التفكر فيه رجاء انه ربما وجد شيا يقوي
قوله وينصر مذهبه فيصير ذلك سببا لوقوفه على المحكمات المخلصة
له عن الضلالات فاذا جاز انزال المتشابهات التي توقعهم في الضلالات
لمثل هذا الغرض فلان يجوز انزال هذه الحروف التي لا توقعهم في شي من الخطا
والضلال لمثل هذا الغرض كان اقوى واقرب ما في الباب ان يقال لو جاز
ذلك فليجز ان يتكلم بالزنجية مع العربي فهذا يكون هذيانا لكنا نقول
لم لا يجوز ان الله تعالى اذا تكلم بالزنجية مع العربي وكان ذلك متضمنا لهذه
المصلحة فان ذلك يكون جائزا وتحقيقه ان الكلام فعل من الافعال والداعي
اليه قد يكون هو الافادة وقد يكون غيرها فقوله انه يكون هذيانا
قلنا ان عنيت بالهذيان الفعل الخالي عن المصلحة بالكلية فليس الامر
كذلك وان عنيت به الالفاظ الخالية عن الافادة فلم قلت ان ذلك
يقدح في الحكمة اذا كان فيها وجوه اخر من المصلحة سوى هذا الوجه
واما وصفها بانه هدى وبيان فذلك لا ينافي ما قلناه لانه اذا
كان الغرض ما ذكرناه كان استماعها من اعظم وجوه البيان والهدى
والله اعلم فروع على القول بانها اسما للسور الاول هذه الاسما على ضربين
احدهما يتاتى فيه الاعراب وهو اما ان يكون اسما مفردا كصاد وقاف ونون

اواسماء عدد مجموعها على زنة مفردة كحم وطس فانها موازنة لقابيل وهابيل
واما طسم فانه وان كان مركبا من ثلاثة اسماء فهو كدار بجرد
وهو من باب ما لا ينصرف لاجتماع السببين فيها وهما العلمية
والتانيث والثاني ما لا يتاتى فيه الاعراب نحو كهيعص والمراد
عرفت هذا فنقول اما المفردة ففيها قراءتان احداهما قراءة
من قرا صاد وقاف ونون بالفتح وهذه الحركة تحتمل ان تكون
هو النصب بفعل مضمر نحو اذكروا وانما لم يصحبه التنوين لامتناع
الصرف كما تقدم بيانه واجاز سيبويه مثله في حم وطس ويس لو قرئ
وحكى السيرافي ان بعضهم قرا يس بالفتح وذلك بان يقدرها
مجرورة باضمار الباء للقسمية وجاء عنهم الله لافعلن غير انها فتحت
في موضع الجر لكونها غير مصروفة وتاكد هذا بما روينا عن بعضهم
ان الله تعالى اقسم بهذه الحروف وثانيها قرا بعضهم صاد بالكسر وسبب
التحريك لالتقاء الساكنين اما القسم الثاني وهو ما لا يتاتى الاعراب
منه فهو يجب ان يكون محكيا ومعناه ان يجاء بالقول بعد نقله على
استيفاء صورته الاولى كقولك دعني من تمرتان الثاني ان الله تعالى
اورد هذه الفواتح نصف اسامي حروف المعجم اربعة عشر سواء وهي الالف
واللام والصاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاف
والنون والميم في تسع وعشرين سورة الثالث هذه الفواتح جاءت
مختلفة الاعداد فوردت ص ق ن على حرف
واحد وطه طس يس حم على حرفين والم الر طسم على ثلاثة
احرف والمص المر على اربعة احرف وكهيعص حمعسق على خمسة احرف
والسبب فيه ان ابنية كلماتهم على حرف وحرفين الى خمسة احرف
فقط فكذا ههنا الرابع هل لهذه الفواتح محل من الاعراب ام لا
فنقول ان جعلناها اسماء السور فنعم ثم يحتمل الاوجه الثلاثة اما
الرفع فعلى الابتداء واما النصب والجر فلما مر من صحة القسم بها ومن لم يجعلها
اسماء السور لم يتصور ان يكون لها محل على قوله كما لا محل للجمل المبتداة وللمفردات
المعدودة والله اعلم قوله تعالى ذلك الكتاب وفيه مسائل الاولى
لقائل يقول المشار اليه ههنا حاضر وذلك اسم مبهم يشار به
الى البعيد والجواب من وجهين الاول لا نسلم ان المشار اليه حاضر
وبيانه من وجوه احدها ما قاله الاصم وهو ان الله تعالى انزل الكتاب بعضه
بعد بعض فنزل قبل سورة البقرة سور كثيرة وهو كل ما نزل بمكة مما فيه الدلالة
على التوحيد وفساد الشرك واثبات النبوة واثبات المعاد فقوله ذلك اشارة
الى تلك السور التي نزلت قبل هذه السورة وقد يسمى بعض القرآن قرآنا
قال تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا وقال تعالى حاكيا عن
الجن انا سمعنا قرآنا عجبا وقوله تعالى انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى

وهم ما سمعوا الا البعض وهو الذي كان قد نزل الى ذلك الوقت
وثانيها ان الله تعالى وعد رسوله عند مبعثه ان ينزل عليه كتابا
لا يمحوه الماء وهو عليه السلام اخبر امته بذلك وروت الامة ذلك
عنه ويؤكده قوله تعالى انا سنلقي عليك قولا ثقيلا وهذا في سورة
المزمل وهي مما نزلت في ابتداء المبعث وثالثها انه تعالى خاطب
بني اسرائيل لان سورة البقرة مدنية واكثرها احتجاج على
اليهود وعلى بني اسرائيل وقد كانت بنو اسرائيل اخبرهم موسى وعيسى
عليهما السلام ان الله تعالى يرسل محمدا وينزل عليه كتابا فقال
تعالى ذلك الكتاب اي الذي اخبر الانبياء المتقدمون بان الله تعالى
سينزله على النبي المبعوث من ولد اسمعيل ورابعها انه تعالى لما
اخبر عن القرآن بانه في اللوح المحفوظ بقوله وانه في ام الكتاب لدينا
وقد كان عليه السلام اخبر امته بذلك فغير ممتنع ان يقول تعالى ذلك
الكتاب ليعلم ان هذا المنزل هو ذلك الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ
وخامسها انه وقعت الاشارة بذلك الى الم بعد ما سبق التكلم به
وانقضى والمنقضي في حكم المتباعد وسادسها انه لما وصل من المرسل الى المرسل
اليه وقع في حد البعد كما تقول لصاحبك وقد اعطيته شيئا احتفظ بذلك
وسابعها ان القرآن لما اشتمل على حكم عظيمة وعلوم كثيرة يتعسر اطلاع
القوة البشرية عليها باسرها والقرآن وان كان حاضرا نظرا الى صورته
لكنه غائب نظرا الى اسراره وحقائقه فجاز ان يشار اليه كما يشار الى
البعيد الغائب المقام الثاني سلمنا ان المشار اليه حاضر لكن لا نسلم ان
لفظة ذلك لا يشار بها الا الى البعيد بيانه ان ذلك وهذا حرفا اشارة
واصلهما ذا لانه حرف الاشارة قال الله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا
حسنا ومعنى ها تنبيه واذا قرب الشيء اشير اليه فقيل هذا اي تنبه ايها
المخاطب لما اشرت اليه فانه حاضر لك بحيث تراه وقد تدخل الكاف على ذا
للمخاطبة واللام لتاكيد معنى الاشارة فقيل ذلك فكان المتكلم بالغ في التنبيه
لتاخر المشار اليه عنه فهذا يدل على ان لفظة ذلك لا تفيد البعد في اصل
الوضع بل اختص في العرف بالاشارة الى البعيد للقرينة التي ذكرناها فصارت
كالدابة فانها مختصة في العرف بالفرس وان كانت في اصل الوضع متناولة
لكل ما يدب على الارض اذا ثبت هذا فنقول انا نحمله ههنا على مقتضى الوضع
اللغوي لا على مقتضى العرف العرفي وحينئذ لا يفيد البعد ولاجل هذه المقاربة
يقام كل واحد من اللفظين مقام الاخر قال الله تعالى واذكر عبادنا
ابرهيم واسحق الى قوله وكل من الاخيار ثم قال هذا ذكر وقال وعندهم قاصرات
الطرف اتراب هذا ما توعدون ليوم الحساب وقال تعالى وجاءت سكرة
الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد وقال تعالى فاخذه الله نكال الاخرة
والاولى ان في ذلك لعبرة لمن يخشى وقال تعالى ولقد كتبنا في الزبور

من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادى الصالحون ثم قال ان فى هذا لبلاغا لقوم
عابدين وقال تعالى فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى وقال
تعالى وما تلك بيمينك يا موسى اى ماهذه بيمينك المسئلة الثانية لقايل ان
يقول لم ذكر اسم الاشارة والمشار اليه مونث وهو السورة والجواب لا نسلم
ان المشار اليه مونث واما الاسم وهو الم وهو ليس بمونث نعم ذلك المسمى
له اسم اخر وهو السورة وهو مونث لكن المذكور السابق هو الاسم الذى ليس
بمونث وهو الم لا الذى هو مونث وهو السورة المسئلة الثالثة اعلم ان
اسماء القران كثيرة احدها الكتاب وهو مصدر كالقيام والصيام ويقال
بمعنى مفعول كاللباس بمعنى الملبوس واتفقوا على ان المراد من الكتاب القران
قال تعالى كتاب انزلناه اليك والكتاب جاء فى القران على وجوه احدها الفرض
كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام ان الصلاة كانت على المومنين
كتابا موقوتا وثانيها الحجة والبرهان فاتوا بكتابكم ان كنتم صادقين
اى ببرهانكم وثالثها الاجل وما اهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم اى اجل
ورابعها بمعنى مكاتبة السيد عبده والذين يبتغون الكتاب مما ملكت وهذا
المصدر فعال بمعنى المفاعلة كالجدال والخصام والقتال بمعنى المجادلة والمخاصمة
والمقاتلة واشتقاق الكتاب من كتبت الشى اذا جمعته وسميت الكتيبة
لاجتماعها فسمى الكتاب كتابا لانه كالكتيبة على عساكر المشبهات اولانه اجتمع
فيها جميع العلوم اولانه تعالى الزم فيه التكاليف على الخلق وثانيها القران قال
تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران انا جعلناه
قرانا عربيا شهر رمضان الذى انزل فيه القران ان هذا القران يهدى للتى
هى اقوم وللمفسرين فيه قولان احدهما عن ابن عباس رضى الله عنهما ان القران
والقراءة واحد كالخسران والخسارة والدليل عليه فاذا قراناه فاتبع قرانه
اى تلاوته اذا تلى عليك فاتبع تلاوته الثانى وهو قول قتادة انه مصدر من
قول القايل قرات الماء فى الحوض اى جمعته قال سفيان بن عيينة سمى القران
قرانا لان الحروف جمعت فصارت كلمات والكلمات جمعت فصارت ايات والايات فصارت
سورا والسور جمعت فصارت قرانا وجمع فيه علوم الاولين والاخرين والحاصل ان اشتقاق
لفظ القران اما من التلاوة او من الجمعية وثالثها الفرقان تبارك الذى نزل الفرقان على
عبده وبينات من الهدى والفرقان واختلفوا فى تفسيره فقيل سمى بذلك لان نزوله
كان متفرقا انزل فى نيف وعشرين سنة ودليله قوله تعالى وقرانا فرقناه لتقراه
على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا ونزلت ساير الكتب جملة واحدة ووجه
الحكمة فيه ذكرناه فى سورة الفرقان فى قوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه القران
جملة واحدة كذلك لنثبت به فوادك وقيل سمى بذلك لانه نفرق بين الحق
والباطل والحلال والحرام والمجمل والمبين والمحكم والماول وقيل الفرقان هو
النجاة وهو قول عكرمة والسدى وذلك لان الخلق فى ظلمات الضلالات فبالقران
وجدوا النجاة وعليه جملة المفسرين فى قوله تعالى واذ اتينا موسى الكتاب

والفرقان لعلكم تهتدون ورابعها الذكر والتذكرة والذكرى اما الذكر
فقوله تعالى وهذا ذكر مبارك انا نحن نزلنا الذكر وانه لذكر لك ولقومك
وفيه وجهان احدهما انه ذكر من الله تعالى ذكر به عباده فعرفهم تكاليفه و
اوامره والثانى انه ذكر وفخر وشرف لمن امن به والثالث انه شرف لمحمد
وامته واما التذكرة فقوله تعالى وانه لتذكرة للمتقين واما الذكرى فقوله و
ذكر فان الذكرى تنفع المومنين وخامسها التنزيل لرب العالمين نزل به
الروح الامين وسادسها الحديث الله نزل احسن الحديث سماه حديثا
لان وصوله اليك حديث ولانه تعالى شبهه بما يتحدث به فانه تعالى
خاطب به المكلفين وسابعها المواعظ يا ايها الناس قد جاتكم موعظة من ربكم
وهو فى الحقيقة موعظة لان القايل هو الله والاخذ جبريل والمستملى محمد
فكيف لا يقع به الموعظة وثامنها الحكم والحكمة والحكيم والمحكم اما الحكم فقوله
تعالى وكذلك انزلناه حكما عربيا واما الحكمة فقوله تعالى حكمة بالغة واذكرن
ما يتلى فى بيوتكن من ايات الله والحكمة واما الحكيم فقوله تعالى يس والقران الحكيم
واما المحكم فقوله كتاب احكمت اياته واختلفوا فى معنى الحكمة فقال الخليل هو ماخوذ
من الاحكام والالزام وقال المورخ هو ماخوذ من حكمة اللجام لانه تضبط
الدابه والحكمة تمنع من السفه وتاسعها الشفاء وننزل من القران ما هو شفاء
ورحمة للمومنين وقوله وشفاء لما فى الصدور وفيه وجهان احدهما
انه شفاء من الامراض والثانى انه شفاء من مرض الكفر لانه تعالى وصف
الكفر والشك بالمرض قال تعالى فى قلوبهم مرض وبالقران يزول كل شك عن
القلب فصح وصفه بانه شفاء وعاشرها الهدى والهادى ان هذا القران
اما الهدى فقوله تعالى هدى للمتقين هدى للناس وشفاء لما فى الصدور وهدى
ورحمة اما الهادى ان هذا القران يهدى للتى هى اقوم وقالت الجن انا سمعنا
قرانا عجبا يهدى الى الرشد الحادى عشر الصراط المستقيم قال ابن
مسعود فى تفسيره انه القران وقال وان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه الثانى
عشر الحبل واعتصموا بحبل الله جميعا فى التفسير انه القران وانما سمى به لان
المعتصم به امور دينه تخلصه من عقوبة الاخرة ونكال الدنيا كما ان
المتمسك بالحبل ينجو من الغرق والمهالك ومن ذلك سماه النبى صلى الله عليه وسلم
عصمة فقال ان هذا القران عصمة لمن اعتصم به لانه يعصم الناس من المعاصى
الثالث عشر الرحمة وننزل من القران ما هو شفاء ورحمة للمومنين
واى رحمة فوق التخلص من الجهالات والضلالات الرابع عشر الروح وكذلك
اوحينا اليك روحا من امرنا ينزل الملائكة بالروح من امره وانما سمى به لانه
سبب لحياة الارواح وسمى جبريل روحا فارسلنا اليها روحنا وعيسى بالروح
القاها الى مريم وروح منه الخامس عشر القصص نحن نقص عليك احسن القصص
سمى به لانه يجب اتباعه وقالت لاخته قصيه اى اتبعى اثره اولان القران يتبع
قصص المتقدمين ومنه قوله تعالى ان هذا لهو القصص الحق السادس عشر

البيان والتبيان والمبين البيان قوله تعالى فانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
واما المبين فقوله تلك ايات الكتاب المبين السابع عشر البصاير هذا بصاير
من ربكم اي هي ادلة يبصر بها الحق تشبيها للبصر الذي يرى به طريق الخلاص
الثامن عشر الفصل انه لقول فصل وما هو بالهزل واختلفوا فيه فقيل معناه
القضا لان الله تعالى يقضي به بين الناس يوم القيامة فيهدي قوما الى الجنة
ويسوق اخرين الى النار فمن جعله امامه قاده الى الجنة ومن جعله وراءه
ساقه الى النار التاسع عشر النجوم فلا اقسم بمواقع النجوم والنجم اذا هوى لانه نزل
نجوما نجوما العشرون المثاني مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم قيل لانه
فيه القصص والاخبار الحادي والعشرون النعمة واما بنعمة ربك فحدث
قال ابن عباس يعني به القران الثاني والعشرون البرهان قد جاءكم برهان من
ربكم وكيف لا يكون برهانا وقد عجزت الفصحا ان ياتوا بمثله الثالث والعشرون
البشير والنذير وبهذا الاسم وقعت المشاركة بينه وبين الانبيا قال تعالى في صفة
الرسل مبشرين ومنذرين وقال في صفة محمد انا ارسلناك شاهدا و
مبشرا ونذيرا وقال في صفة القران في حم السجدة بشيرا ونذيرا فاعرض اكثرهم
يعني مبشرا بالجنة لمن اطاع وبالنار منذرا لمن عصاه ومن هاهنا نذكر الاسما
المشتركة بين الله تعالى وبين القران الرابع والعشرون المهيمن وانزلنا اليك
الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه وهو ماخوذ
من الامين وانما وصف به لان من تمسك بالقران امن الضرر في الدنيا والاخرة
فالرب المهيمن انزل الكتاب المهيمن على النبي الامين لاجل قوم هم امنا بالله
على خلقه كما قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
الخامس والعشرون القيم الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا
قيما لينذر باسا شديدا والدين ايضا قيم ذلك الدين القيم فالله سبحانه هو المعبود
الله لا اله الا هو الحي القيوم وانما سمي قيما لانه قايم بذاته في البيان والادلة
السادس والعشرون ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم وقال يهدي
الى الرشد والله تعالى هو الهادي لانه جاء في الخبر النور الهادي السابع
والعشرون النور الله نور السموات والارض وفي القران واتبعوا
النور الذي انزل معه يعني نورا وسمي دينه نورا يريدون ليطفئوا نور الله وسمي
شانه نورا افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وسمي التورية
نورا انا انزلنا التورية فيها هدى ونور وسمي الانجيل نورا واتيناه الانجيل فيه
هدى وسمي الايمان نورا يسعى نورهم بين ايديهم الثامن والعشرون الحق
ورد في الاسما الحسنى الشهيد الحق والقران حق وانه لحق اليقين وسماه الله
تعالى حقا لانه ضد الباطل فيزيل الباطل بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه
فاذا هو زاهق اي ذاهب زايل التاسع والعشرون العزيز وان ربك لهو العزيز
الرحيم وفي حق القران وانه لكتاب عزيز والنبي عزيز لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز
عليه والامة عزيزة ولله العزة ولرسوله وللمومنين ورب عزيز نزل كتابا عزيزا

على النبي

على النبي العزيز لامة عزيزة وللعزيز بالكريم معنيان احدهما القاهر والقران كذلك
لانه هو الذي قهر الاعدا وامتنع على من اراد معارضته والثاني ان لا يوجد مثله
الثلاثون الكريم انه لقران كريم في كتاب مكنون وانه تعالى سمى سبعة اشيا بالكريم نفسه
ربك الكريم اذ لا اجواد اجود منه والقران بالكريم لانه لا يستفاد من كتاب من
الحكم والعلوم ما يستفاد منه وسمى موسى كريما وجاءهم رسول كريم وسمى ثواب
الاعمال كريما فبشره بمغفرة واجر كريم وسمى عرشه كريما لا اله الا هو رب
العرش الكريم لانه منزل الرحمة وسمى جبريل كريما انه لقول رسول كريم
ومعناه انه عزيز وسمى كتاب سليمان كريما اني القي الي كتاب كريم فهو كتاب كريم من
رب كريم نزل به ملك كريم على رسول كريم لاجل امة فان تمسكوا به نالوا ثوابا
كريما الحادي والثلاثون العظيم اتيناك سبعا من المثاني والقران العظيم اعلم انه
تعالى سمى نفسه عظيما فقال وهو العلي العظيم وعرشه عظيما وهو رب العرش العظيم
وكتابه عظيما والقران العظيم ويوم القيامة عظيما ليوم عظيم يوم يقوم الناس
لرب العالمين والزلزلة عظيمة ان زلزلة الساعة شيء عظيم وسمى خلق القران عظيما
وانك لعلى خلق عظيم والعلم عظيما وكان فضل الله عليك عظيما وكيد النسا عظيما
ان كيدكن عظيم وسحر سحرة فرعون عظيما وجاؤا بسحر عظيم وسمى نفس الثواب عظيما
وعد الذين امنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة واجرا عظيما وسمى عقاب المنافق
عظيما ولهم عذاب عظيم الثاني والثلاثون المبارك وهذا ذكر مبارك انزلناه مبارك و
سمى الله تعالى به اشيا فسمى الموضع الذي كلم فيه موسى مباركا في البقعة المباركة
من الشجرة والزيتون مباركة توقد من شجرة مباركة زيتونة لكثرة منافعها وسمى
عيسى مباركا وجعلني مباركا وسمى المطر مباركا ونزلنا من السماء ماء مباركا
لما فيه من المنافع وسمى ليلة القدر مباركة انا انزلناه في ليلة مباركة على
نبي مبارك فالقران ذكر مبارك انزله ملك مبارك في ليلة مباركة على امة
نبي مبارك لامة مباركة **المسئلة الرابعة** في بيان اتصال قوله تعالى الم
بقوله ذلك الكتاب قال صاحب الكشاف ان جعلت الم اسما للسورة ففي التاليف
وجوه ان يكون الم مبتدا وذلك مبتدا ثانيا والكتاب خبره والجملة خبر
المبتدا الاول ومعناه ان ذلك هو الكتاب الكامل كان ما عداه من الكتب
في مقابلته ناقص وانه الذي يستاهل ان يسمى كتابا كما يقول هو الرجل اي الكامل
في الرجولية الجامع لما يكون في الرجال من مرضيات الخصال وان يكون الكتاب صفة
ومعناه هو ذلك الكتاب الموعود وان يكون الم خبر مبتدا محذوف اي هذه الم
ويكون ذلك خبرا ثانيا او بدلا على ان الكتاب صفة وان يكون هذه الم جملة
وذلك الكتاب جملة اخرى وان جعلت الم بمنزلة الصوت كان ذلك مبتدا
وخبره الكتاب اي ذلك الكتاب المنزل هو الكتاب الكامل والكتاب صفته والخبر
ما بعده او قدر مبتدا محذوف اي هو يعني المولف من هذه الحروف ذلك الكتاب وقرا
عبد الله الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه والتاليف هذا ظاهر قوله تعالى لا ريب فيه
وفيه مسايل **المسئلة الاولى** الريب قريب من الشك وفيه زيادة كانه ظن سيء

نقول رابني امر فلان اذا ظننت به سوءا ومنه قوله صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك
الى ما لا يريبك فان قيل قد يستعمل الريب في قولهم ريب الامر وريب الزمان
اي حوادثه قال تعالى نتربص به ريب المنون ويستعمل ايضا في معنى ما يختلج
في القلب من اسباب كقول الشاعر قضينا من تهامة كل ريب وخيبر ثم اجمعنا
السيوفا قلنا هذان قد يرجعان الى معنى الشك لان ما يخاف من ريب
المنون محتمل فهو كالمشكوك فيه وكذلك ما اختلج بالقلب فهو غير مستيقن
فقوله تعالى لا ريب فيه المراد منه نفي كونه مظنة الريب بوجه من الوجوه والمقصود
انه لا شبهة في صحته ولا في كونه من عند الله تعالى ولا في كونه معجزا ولو قلت
المراد لا ريب في كونه معجزا على الخصوص كان اقوى لتاكيد هذا التاويل
بقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا وههنا سؤالات
الاول طعن بعض الملحدة فيه فقال ان عنى انه لا شك فيه عندنا فنحن
قد نشك فيه وان عنى انه لا شك فيه عنده فلا فائدة فيه الجواب المراد
انه بلغ في الوضوح انه لا ينبغي لمرتاب ان يرتاب فيه والامر كذلك لان العرب
مع بلوغهم في الفصاحة الى النهاية عجزوا عن معارضة اقصر سورة من القران
وذلك يشهد انه بلغت هذه الحجة في الظهور الى حيث لا يجوز للعاقل ان
يرتاب فيه السؤال الثاني لم قال ههنا لا ريب فيه وفي موضع اخر لا فيها غول
الجواب لانهم يقدمون الاهم فالاهم وههنا الاهم نفي الريب بالكلية عن
الكتاب ولو قلت لا فيه ريب لاوهم ان هناك كتابا اخر حصل فيه الريب لا
ههنا كما قصد في قوله لا فيها غول تفضيل خمر الجنة على خمور الدنيا بانها لا تغتال
العقول كما تغتالها خمر الدنيا السؤال الثالث من اين دل قوله لا ريب فيه على
نفي الريب بالكلية الجواب قرا ابو الشعثاء لا ريب فيه بالرفع واعلم ان القراءة المشهورة
توجب ارتفاع الريب بالكلية والدليل عليه ان قوله لا ريب نفي لماهية الريب
ونفي الماهية يقتضي نفي كل فرد من افراد الماهية لانه لو ثبت فرد من افراد تلك الماهية
لثبتت الماهية وذلك يناقض نفي الماهية ولهذا السر كان قولنا لا اله الا الله
نفيا لجميع الالهة سوى الله تعالى واما قولنا لا ريب فيه بالرفع فهو نقيض قولنا ريب
فيه وهذا يفيد ثبوت فرد واحد وذلك النفي يوجب انتفاء جميع الافراد ليتحقق
التناقض **المسئلة الثالثة** الوقف على فيه هو المشهور وعن نافع وعاصم
انهما وقفا على لا ريب ولا بد للواقف من ان ينوي خبرا ونظيره قوله لا ضير وقول
العرب لا باس وهي كثيرة في لسان اهل الحجاز والتقدير لا ريب فيه فيه
هدى واعلم بان القراءة الاولى اولى لان على القراءة الاولى يكون الكتاب نفسه
هدى للمتقين وفي الثانية لا يكون الكتاب نفسه هدى بل يكون فيه هدى
والاول اولى لما تكرر في القران من ان القران نور وهدى والله اعلم قوله تعالى
هدى للمتقين فيه مسائل الاولى في حقيقة الهدى الهدى عبارة عن
الدلالة وقال صاحب الكشاف الهدى الدلالة الموصلة الى البغية وقال
اخرون الهدى هو الاهتداء والعلم والذي يدل على صحة القول الاول وفساد

الثاني والثالث انه لو كان كون الدلالة موصلة الى الاهتداء حال عدم الاهتداء قال
تعالى فاستحبوا العمى على الهدى اثبت الهدى مع عدم الاهتداء واحتج صاحب
الكشاف بامور ثلاثة اولها وقوع الضلالة في مقابلة الهدى قال تعالى اولئك
الذين اشتروا الضلالة بالهدى كون الدلالة موصلة الى وقال تعالى هدى
او في ضلال مبين وثانيها يقال مهدي في موضع المدح كمهتد ولو لم يكن من
شرط الهدى كون الدلالة موصلة الى البغية لم يكن الوصف بكونه مهديا
مدحا لاحتمال انه هدي فلم يهتد وثالثها ان اهتدى مطاوع هدى يقال هديته
فاهتدى كما يقال كسرته فانكسر وقطعته فانقطع وكما ان الانكسار والانقطاع
لازمان للكسر والقطع وجب ان يكون الاهتداء من لوازم الهدى والجواب
عن الاول ان الفرق بين الهدى والاهتداء معلوم بالضرورة فمقابل الهدى
هو الاضلال ومقابل الاهتداء هو الضلال فجعل الهدى في مقابل الضلال ممتنع وعن
الثاني ان المنتفع بالهدى يسمى مهديا وغير المنتفع لا يسمى مهديا لان الوسيلة
اذا لم تفض الى المقصود كانت نازلة منزلة المعدوم وعن الثالث ان الائتمار مطاوع
الامر يقال امرته فائتمر ولم يلزم منه ان يكون من شرط كونه امرا حصول
الائتمار فكذا ههنا لا يلزم من كونه هدى ان يكون مفضيا الى الاهتداء على انه
معارض بقوله هديته فلم يهتد والله اعلم **المسئلة الثانية** المتقي في اللغة اسم
فاعل من قولهم وقاه فاتقى والوقاية فرط الصيانة اذا عرفت هذا فنقول
ان الله تعالى ذكر المتقي ههنا في معرض المدح ولن يكون كذلك الا ان يكون
متقيا في امور الدين بل ان يكون متقيا فيما يتصل بالدين وذلك بان يكون
اتيا بالعبادات محترزا عن المحظورات واختلفوا في انه هل يدخل اجتناب
الصغائر في التقوى قال بعضهم يدخل كما تدخل الصغائر في الوعيد وقال
اخرون لا يدخل ولا نزاع في وجوب التوبة عن الكل انما النزاع في انه اذا لم
يتوق الصغائر هل يستحق هذا الاسم فروي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع ما لا باس به حذرا مما به باس وعن
ابن عباس انهم الذين يحذرون من الله العقوبة في ترك ما يميل الهوى اليه ويرجون
رحمته بالتصديق بما جاء منه واعلم ان التقوى هي الخشية قال تعالى في اول النساء
يا ايها الناس اتقوا ربكم ومثله في اول الحج وفي الشعراء اذ قال لهم اخوهم نوح الا
تتقون يعني الا تخشون الله تعالى وكذلك قول هود وصالح ولوط وشعيب
لقومهم وفي العنكبوت وابرهيم اذ قال لقومه اعبدوا الله واتقوه يعني اخشوه
وكذلك قوله تعالى اتقوا الله حق تقاته وتزودوا فان خير الزاد التقوى
واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا واعلم ان حقيقة التقوى وان كانت هي
التي ذكرناها الا انها جاءت في القران والغرض الاصلي الايمان تارة قوله تعالى
تارة والتوبة اخرى والطاعة ثالثا وترك المعصية رابعا والاخلاص خامسا اما الايمان
فقوله تعالى والزمهم كلمة التقوى اي التوحيد اولئك الذين امتحن الله قلوبهم
للتقوى وفي الشعراء قوم نوح الا تتقون اي الا تؤمنون واما التوبة فقوله

لو ان اهل القرى امنوا واتقوا اى تابوا واما الطاعة فقوله فى النحل ان انذروا انه
لا اله الا انا فاتقون وفيه ايضا افغير الله تتقون وفى المومنين وانا ربكم فاتقون
ولما ترك المعصية فقوله واتوا البيوت من ابوابها واتقوا الله اى فلا تعصوه واما
واما فى الاخلاص فقوله فى الحج فانها من تقوى القلوب اى من اخلاص القلوب
وكذا قوله فاياى فاتقون واعلم ان مقام التقوى مقام شريف قال الله تعالى ان
الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون وقال ان اكرمكم عند الله اتقاكم وعن
عن ابن عباس قال عليه السلام من احب ان يكون اكرم الناس فليتق الله ومن
احب ان يكون اقوى الناس فليتوكل على الله ومن احب ان يكون اغنى الناس
فليكن بما فى يد الله اوثق مما فى يده قال على ابن ابى طالب كرم الله وجهه
التقوى ترك الاصرار على المعصية وترك الاغترار بالطاعة وقال الحسن
التقوى ان لا تختار على الله سوى الله وتعلم ان الامور كلها بيد الله وقال ابراهيم
ابن ادهم التقوى ان لا يجد الخلق فى لسانك عيبا ولا الملائكة فى افعالك عيبا ولا
العرش فى سرك عيبا وقال الواقدى المتقى من يتزين لله كما تزينت ظاهرك للخلق
ويقال التقوى ان لا يراك مولاك حيث نهاك وقال المتقى من سلك طريق المصطفى
ونبذ الدنيا وراء القفا وكلف نفسه الاخلاص والوفا واجتنب الحرام والجفا
ولو لم يكن للمتقى فضل الا ما فى قوله تعالى هدى للمتقين لكفاهم لانه تعالى بين
ان القران هدى للناس فى قوله شهر رمضان الذى انزل فيه القران هدى
للناس وبينات من الهدى ثم قال ههنا فى القران انه هدى للمتقين فهذا يدل
على ان المتقين هم كل الناس فمن لا يكون متقيا كانه ليس بانسان **المسئلة الثالثة**
فى السؤالات السؤال الاول كون الشى هدى ودليلا وذلك لا يختلف بشخص دون
شخص فلم جعل القران هدى للمتقين وايضا فالمتقى مهتد والمهتدى لا يهتدى
ثانيا والقران لا يكون للمتقين والجواب القران كما هو هدى للمتقين ودلالة لهم
على وجود الصانع وعلى دينه وعلى صدق رسوله فهو ايضا دلالة للكافرين الا ان
الله تعالى ذكر المتقين مدحا ليبين انهم الذين اهتدوا وانتفعوا به كما قال
تعالى انما انت منذر من يخشيها وقال انما تنذر من اتبع الذكر وقد كان النبى صلى الله
عليه وسلم منذرا لكل الناس الا ان هولاء هم الذين انتفعوا بانذاره فاما من
فسر الهدى بالدلالة الموصلة الى المقصود فهذا السؤال زائل عنه لان كون القران
موصلا الى المقصود ليس الا فى حق المتقين السؤال الثانى كيف وصف القران
كله بانه هدى وفيه مجمل ومتشابه كثير ولولا دلالة العقل لما تميز المحكم من
المتشابه فيكون الهادى فى الحقيقة هو الدلالة العقلية لا القران وعلى هذا نقل
عن على بن ابى طالب كرم الله وجهه انه قال لابن عباس حين بعثه رسولا الى
الخوارج لا تحتج عليهم بالقران فانه خصم ذو وجهين ولو كان هدى لما قال
على بن ابى طالب ذلك فيه ولانا نرى جميع فرق الاسلام يحتجون به ونرى القران
مملوءا من ايات بعضها صريح فى الجبر وبعضها صريح فى القدر ولا يمكن التوفيق بينهما
الا بالتعسف الشديد فكيف يكون هدى الجواب ان ذلك المجمل والمتشابه لما لم

يكن منفكا عما هو المراد على التعيين وهو اما دلالة العقل او دلالة السمع صار كله
هدى والله اعلم السؤال الثالث كلما يتوقف صحة كون القران حجة على صحته
لم يكن القران هدى فيه فاذا استحال كون القران حجة هدى فى معرفة ذات الله تعالى
وصفاته وفى معرفة النبوة ولا شك ان هذه المطالب اشرف المطالب فاذا لم يكن القران
هدى فيها فكيف جعله الله هدى على الاطلاق الجواب ليس من شرط كونه هدى ان يكون
هدى فى كل شى بل يكفى فيه ان يكون هدى فى بعض الاشياء وذلك بان يكون هدى فى تعريف
الشرايع او يكون هدى فى تاكيد ما فى العقول وهذه الاية من اقوى الدلائل
على ان المطلق لا يقتضى العموم فان الله تعالى وصفه بكونه هدى من غير
تقييد فى اللفظ مع انه يستحيل ان يكون هدى فى اثبات الصانع وصفاته واثبات
النبوة فثبت ان المطلق لا يفيد العموم السؤال الرابع الهدى هو الذى بلغ فى
البيان والوضوح الى حيث بين غيره والقران ليس كذلك فان المفسرين
ما ذكروا اية الا وذكروا فيها اقوالا كثيرة متعارضة وما يكون كذلك لا يكون
مبينا فى نفسه فضلا عن ان يكون مبينا لغيره فكيف يكون هدى قلنا من تكلم
فى التفسير بحيث يورد الاقوال المتعارضة ولا يرجح واحدا منها على الباقى يتوجه
عليه هذا السؤال فاما نحن فقد رجحنا واحدا على البواقى بالدليل فلا يتوجه
علينا السؤال **المسئلة الرابعة** قال صاحب الكشاف محل هدى للمتقين الرفع
لانه خبر مبتدا محذوف او خبر مع لا ريب فيه او الذى هو او صح عرفا الذلك ابتدا او
جعل الظرف المقدم خبرا عنه ويجوز ان ينتصب على الحال والعامل فيه معنى الاشارة
او الظرف والذى هو اوضح عرفا فى البلاغة ان يضرب عن هذا المحال صفحا وان يقال
ان قوله الم جملة براسها او طايفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها وذلك
الكتاب جملة ثانية ولا ريب فيه ثالثة وهدى للمتقين رابعة وقد اصيب بترتيبها
مفصل البلاغة حيث جى بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق وذلك لمجيئها
متاخية اخذ بعضها بعنق بعض والثانية متحدة بالاولى وهلم جرا الى الثالثة
والرابعة بيانه انه نبه اولا على انه الكلام المتحدى به ثم اشير اليه بانه الكتاب
المنعوت بغاية الكمال فكان تقديرا لجهة التحدى ثم نفى عنه ان يتشبث به طرف
من الريب فكان شهادة بكماله ثم اخبر عنه بانه هدى للمتقين فقرر بذلك
بكونه يقينا لا يحوم الشك حوله ثم لم يخل كل واحدة من هذه الاربع بعد ان رتبت
هذا الترتيب الانيق من نكتة ففى الاولى الحذف والرمز الى الغرض بالطف وجه وفى
الثانية ما فى التعريف من الفخامة وفى الثالثة ما فى تقديم الريب على الظرف وفى
الرابعة الحذف ووضع المصدر الذى هو هدى موضع الوصف الذى هو هاد
وايراده منكرا قوله تعالى **الذين يومنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم
ينفقون** اعلم ان فيه مسايل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف الذين
يومنون يومنون او هم الذين يومنون بالغيب اما موصولا بالمتقين على انه صفة
مجرورة او مدح منصوب او مرفوع بتقدير اعنى الذين يومنون يومنون او هم
الذين يومنون واما منقطع عن المتقين مرفوع على الابتدا مخبر عنه باولئك على هدى

فاذا كان موصولا كان الوقف على المتقين موضوع على الابتدا واذا كان منقطعا كان وقفا
المسئلة الثالثة قال بعضهم الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما
رزقناهم ينفقون يحتمل ان يكون كالتفسير لكونهم متقين وذلك لان
المتقي هو الذي يكون فاعلا للحسنات وتاركا للسيئات اما الفعل فاما ان يكون
فعل القلب وهو قوله الذين يؤمنون واما ان يكون فعل الجوارح واساسه الصلاة
والصدقة لان العبادة اما ان تكون بدنية واصلها الصلاة او مالية واصلها
الزكاة ولهذا سمى الرسول عليه السلام الصلاة عماد الدين والزكاة
قنطرة الاسلام واما الترك فهو داخل في الصلاة لقوله تعالى ان
الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاقرب ان لا يكون هذه الاشيا
تفسيرا لكونهم متقين وذلك ان كمال السعادة ولا يحصل الا بترك ما لا
ينبغي وفعل ما ينبغي فالترك هو التقوى والفعل اما فعل القلب وهو الايمان
او فعل الجوارح وهو الصلاة والزكاة وانما قدم التقوى الذي هو الترك على
الفعل الذي هو الايمان والصلاة والزكاة لان القلب كاللوح القابل لنقوش
العقايد الجيدة والاخلاق الفاضلة واللوح يجب تطهيره اولا عن النقوش الفاسدة
حتى يقبل اثبات النقوش الجيدة فيه وكذا القول والاخلاق فلهذا السبب قدم
التقوى وهو ترك ما لا ينبغي ثم ذكر بعدها فعل ما ينبغي المسئلة الثالثة
قال صاحب الكشاف الايمان افعال من الامن ثم يقال امنه اذا صدقه وحقيقته
امنه من التكذيب والمخالفة واما تعديته بالبا فلتضمينه معنى اقرار واعتراف
واما ما حكى ابو زيد ما امنت ان اجد صحابة اي ما وثقت فحقيقته صرت
ذا امن اي ذا سكون وطمانينة وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب
اي يعترفون به او يثقون بانه حق واقول اختلف اهل القبلة في مسمى الايمان
في عرف الشرع ويجمعهم ثلاث فرق الفرقة الاولى الذين قالوا الايمان
اسم لافعال القلوب والجوارح والاقرار باللسان وهم المعتزلة والخوارج
والزيدية واهل الحديث واما الخوارج فقد اتفقوا على ان الايمان بالله في
خصيع تناول المعرفة بالله وبكل ما وضع الله عليه دليلا عقليا او نقليا من
الكتاب والسنة ويتناول طاعة الله في جميع ما امر به من الافعال والترك
صغيرا كان او كبيرا فقالوا المجموع هذه الاشيا هو الايمان وترك كل خصلة
من هذه الخصال كفر واما المعتزلة فقد اتفقوا على ان الايمان اذا عدي بالبا
فالمراد به التصديق ولذلك يقال فلان امن بالله وبرسوله ويكون المراد اذا
التصديق اذ الايمان بمعنى اذا الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية فلا يقال
فلان امن بكذا اذا صلى وصام بل يقال فلان امن بالله كما يقال صام وصلى لله فالايمان
المعدى بالبا يجري على طريقة اهل اللغة اما اذا ذكر مطلقا غير معدى فقد اتفقوا
على انه منقول من المسمى اللغوي الذي هو التصديق الى معنى اخر ثم اختلفوا
فيه على وجوه احدها ان الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة
او مندوبة او من باب الاقوال او الافعال او الاعتقادات وهو قول واصل بن

عطاء وابي الهذيل والقاضي عبد الجبار بن احمد وثانيها انه عبارة عن فعل الواجبات
فقط دون النوافل وهو قول ابي علي وابي هاشم وثالثها ان الايمان عبارة عن اجتناب
كل ما جاء فيه الوعيد ثم يحتمل ان يكون من الكباير ما لم يرد فيه الوعيد فالمؤمن عند الله
من اجتنب كل الكباير والمؤمن عندنا كل ما ورد فيه الوعيد وهو قول النظام
ومن اصحابه من قال شرط كونه مؤمنا عندنا وعند الله اجتناب كل الكباير واما اهل
الحديث فذكروا وجهين الاول ان المعرفة ايمان كامل وهو الاصل الذي يقع
ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة وهذه الطاعات لا يكون شي منها ايمانا الا
اذا كانت مرتبة على الاصل الذي هو المعرفة وزعموا ان الجحود وانكار القلب
كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيا من الطاعات ايمانا ما لم يوجد
المعرفة والاقرار ولا شيا من المعاصي كفرا ما لم يوجد الجحود والانكار لان الفرع
لا يحصل دون ما هو اصل وهو قول عبد الله بن سعيد الكلابي الثاني زعموا ان
الايمان اسم للطاعات كلها وهو ايمان واحد وجعلوا الفرايض والنوافل كلها
من جملة الايمان ومن ترك شيا من الفرايض فقد انتقص ايمانه ومن ترك النوافل
لا ينتقص ايمانه ومنهم من قال الايمان اسم للفرايض دون النوافل الفرقة الثانية
الذين قالوا بالايمان بالقلب واللسان معا وقد اختلف هؤلاء على مذاهب الاول ان
الايمان اقرار باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول ابي حنيفة وعامة الفقهاء ثم هؤلاء اختلفوا
في موضعين احدهما اختلفوا في حقيقة هذه المعرفة فمنهم من فسرها
بالاعتقاد الجازم سواء كان اعتقادا تقليديا او كان علما صادرا عن الدليل
وهم الاكثرون الذين يحكمون بان المقلد مسلم ومنهم من فسرها بالعلم
الصادر عن الاستدلال وثانيها اختلفوا في ان المعتبر في تحقق الايمان
علم بماذا قال بعض المتكلمين هو العلم بالله وصفاته على سبيل الكمال
والتمام ثم انه لما كثر اختلاف الخلق في صفات الله تعالى لا جرم اقدم
كل طايفة على تكفير من عداها من الطوايف وقال اهل الانصاف المعتبر
هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد عليه السلام فعلى هذا
القول العلم بكونه تعالى عالما بالعلم او عالما لذاته وبكونه مرئيا او غير مرئي
لا يكون داخلا في مسمى الايمان القول الثاني ان الايمان هو التصديق بالقلب
واللسان معا وهو قول بشر بن غياث المريسي وابي الحسن الاشعري والمراد
من التصديق بالقلب الكلام القائم بالنفس القول الثالث قول طايفة من
الصوفية الايمان اقرار باللسان واخلاص بالقلب الفرقة الثالثة الذين قالوا
الايمان عبارة عن عمل القلب فقط وهؤلاء قد اختلفوا على قولين احدهما ان الايمان
معرفة الله بالقلب حتى ان من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل ان
يقر به فهو مؤمن كامل الايمان وهو قول جهم بن صفوان اما معرفة الله تعالى
والكتب والرسل واليوم الاخر فقد زعم انها غير داخلة في حد الايمان
وهو مجرد التصديق بالقلب وهو قول الحسين بن الفضل البجلي الفرقة الرابعة
الذين قالوا الايمان هو الاقرار باللسان فقط وهم فريقان الاول ان

اقرار باللسان هو الايمان فقط ولكن شرط كونه ايمانا حصول المعرفة بالقلب
فالمعرفة شرط لكون الاقرار اللسانى ايمانا لانها داخلة فى مسمى الايمان
وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقى والفضل الرقاشى واذا كان الجبى قد ذكر
قولا لغيلان الثانى ان الايمان مجرد الاقرار باللسان وهو قول الكرامية
وزعموا ان المنافق مومن الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المومنين
فى الدنيا وحكم الكافرين فى الاخرة فهذا مجموع اقوال الناس فى مسمى
الايمان فى عرف الشرع والذى نذهب اليه ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب ونفتقر
فيه الى شرح ماهيته عنا الى شرح ماهية التصديق بالقلب فنقول ان قول
القايل العالم محدث فليس مدلول هذه الالفاظ كون العالم موصوفا بالحدوث
بل مدلولها حكم القايل بكون العالم حادثا والحكم حدوث ثبوت الحدوث للعالم
مغاير لثبوت الحدوث للعالم فهذا الحكم الذهنى بالثبوت او بالانتفا امر يعبر عنه
فى كل لغة بلفظ خاص فاختلاف الصيغ والعبارات مع كون الحكم الذهنى امرا
واحدا يدل على ان الحكم الذهنى امر مغاير لهذه الصيغ والعبارات ولان هذه الصيغ
دالة على ذلك الحكم والدال غير المدلول ثم نقول هذا الحكم الذهنى غير العلم
لان الجاهل بالشى قد يحكم به فعلمنا ان هذا الحكم الذهنى مغاير للعلم فالمراد
من التصديق بالقلب هو هذا الحكم الذهنى بقى هاهنا بحث لفظى وهو ان المسمى
بالتصديق فى اللغة هو ذلك الحكم الذهنى من الصيغة الدالة على الحكم الذهنى
وتحقيق القول فيه قد ذكرناه فى اصول الفقه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول
الايمان عبارة عن التصديق بكل ما عرف كونه بالضرورة من دين محمد صلى
الله عليه وسلم مع الاعتقاد فيفتقر فى اثبات هذا المذهب الى اثبات قيود اربعة
القيد الاول ان الايمان عبارة عن التصديق ويدل عليه وجوه الاول
انه كان فى اصل اللغة التصديق فلو صار فى عرف الشرع لغير التصديق
لزم ان يكون التكلم به متكلما بغير كلام العرب وذلك ينافى وصف القران
بكونه عربيا الثانى ان الايمان اكثر الالفاظ دورانا على السنة المسلمين فلو صار
منقولا الى غير مسماه الاصلى لتوفرت الدواعى على معرفة ذلك المسمى ولاشتهر
وبلغ الى حد التواتر فلما لم يكن كذلك علمنا انه بقى على اصل الوضع الثالث انا
اجمعنا على ان الايمان المعدى بحرف الباء بقى على اصل اللغة فوجب ان يكون غير
المعدى كذلك الرابع ان الله تعالى كلما ذكر الايمان فى القران اضافه الى
القلب قال من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وقوله وقلبه
مطمئن بالايمان كتب فى قلوبهم الايمان ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان
فى قلوبكم الخامس ان الله تعالى انما ذكر الايمان قرن العمل الصالح به ولو كان العمل
الصالح داخلا فى الايمان لكان ذلك تكرارا السادس انه تعالى كثيرا ما ذكر الايمان وقرنه
بالمعاصى فقال الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وان طايفتان من المومنين
اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفى
الى امر الله واحتج ابن عباس على هذا بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص

فى القتلى من ثلاثة اوجه احدها ان القصاص انما يجب على القاتل المتعمد ثم
انه خاطبه بقوله يا ايها الذين امنوا فدل على انه مومن وثانيها قوله تعالى فمن
عفى له من اخيه وهذه الاخوة الايمان لقوله تعالى انما المومنون اخوة
وثالثها قوله ذلك تخفيف من ربكم ورحمة وهذا لا يليق بالمومن ومما يدل على
هذا المطلوب قوله تعالى والذين امنوا ولم يهاجروا ابقى اسم الايمان لمن لم
يهاجر مع عظيم الوعيد فى ترك الهجرة لقوله تعالى ان الذين توفاهم الملائكة
ظالمى انفسهم الى قوله مالكم من ولايتهم من شى هذا جعلهم مومنين ومما يدل عليه
ايضا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم اولياء وقال يا ايها
الذين امنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتكم وقوله يا ايها الذين امنوا
توبوا الى الله توبة نصوحا والامر بالتوبة لمن لا ذنب له محال وقوله تعالى وتوبوا
الى الله جميعا ايها المومنون لا يقال فهذا يقتضى ان يكون كل مومن مذنبا وليس كذلك
قلنا هب انه خص فيما عدا المذنب فبقى فيه حجة القيد الثانى ان الايمان ليس
عبارة عن التصديق اللسانى والدليل عليه قوله تعالى ومن الناس من يقول
امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمومنين نفى كونهم مومنين ولو كان الايمان عبارة
عن التصديق اللسانى لما صح هذا النفى القيد الثالث ان الايمان ليس عبارة عن
مطلق التصديق لان من صدق بالجبت والطاغوت لا يسمى مومنا القيد الرابع ليس
من شرط الايمان التصديق بجميع صفات الله تعالى لان الرسول عليه
السلام كان يحكم بايمان من لم يخطر بباله كونه تعالى عالما لذاته او بالعلم ولو
كان هذا القيد وامثاله شرطا معتبرا فى تحقق الايمان لما جاز ان يحكم الرسول
بايمانه قبل ان يجربه فى انه يعرف ذلك ام لا فهذا هو القول فى ذلك فان قال قايل هاهنا
صورتان الصورة الاولى من عرف الله بالدليل ولما تم العرفان مات ولم يجد من
الوقت ما يتلفظ فيه بكلمة الشهادة فها هنا ان حكمتم بانه مومن فقد حكمتم بان
الاقرار اللسانى غير معتبر فى تحقق الايمان وهو خرق الاجماع وان حكمتم بانه
غير مومن فهو باطل لقوله عليه السلام يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال
ذرة من الايمان وهذا قلبه طافح بالايمان فكيف لا يكون مومنا الصورة الثانية
من عرف الله بالدليل من الوقت ما امكنه ان يتلفظ بكلمة الشهادة ولكنه لم يتلفظ
بها فان قلتم انه مومن فهو خرق الاجماع وان قلتم ليس بمومن فهو باطل لقوله
عليه السلام يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان ولا ينتفى الايمان
من القلب بالسكوت عن النطق والجواب ان الغزالى رحمه الله منع من هذا
الاجماع فى الصورتين وحكم بكونهما مومنين وان الامتناع عن النطق يجرى مجرى
المعاصى التى تؤتى بها مع الايمان والله اعلم المسئلة الرابعة قيل الغيب مصدر اقيم
مقام اسم الفاعل كالصوم بمعنى الصايم والزور بمعنى الزاير ثم فى قوله يومنون بالغيب
قولان احدهما وهو اختيار ابى مسلم الاصفهانى ان قوله بالغيب صفة المومنين معناه
انهم يومنون بالله حال الغيبة كما يومنون بالله حال الحضور لا كالمنافقين الذين اذا
لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن

مستهزءون ونظيره قوله تعالى ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب ويقول الرجل
لغيره نعم الصديق لك فلان بظهر الغيب وكل ذلك مدح للمؤمنين بان ظاهرهم
موافق لباطنهم وليس هم كحال المنافقين الذين يقولون بافواههم ما ليس في
الثاني وهو قول جمهور المفسرين ان الغيب هو الذي يكون غايبا عن الحاسة
ثم هذا الغيب ينقسم الى ما عليه دليل والى ما ليس عليه دليل فالمراد من هذه
الاية مدح المتقين بانهم يؤمنون بالغيب الذي عليه دليل بان يتفكروا و
ويستدلوا فيؤمنوا به وعلى هذا يدخل فيه العلم بالله تعالى وبصفاته والعلم
بالاخرة والعلم بالنبوة والعلم بالاحكام والشرايع فان في تحصيل هذه
العلوم بالاستدلال مشقة فيصلح ان يكون سببا لاستحقاق الثنا العظيم
واحتج ابو مسلم على قوله بامور الاول ان قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك
وما انزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون ايمان بالاشيا الغايبة فلو كان المراد
من قوله الذين يؤمنون بالغيب هو الايمان بالاشيا الغايبة لكان المعطوف
نفس المعطوف عليه وانه غير جايز الثاني لو حملناه على الايمان بالغيب يلزم
اطلاق القول بان الانسان يعلم الغيب وهو خلاف قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب
لا يعلمها الا هو وكذلك ساير الايات النافية كون الانسان عالما بالغيب
اما لو فسرنا الاية بما قلنا فلا يلزم هذا المحذور الثالث لفظ الغيب انما يجوز
اطلاقه على من يجوز عليه الحضور فعلى هذا لا يجوز اطلاق لفظ الغيب على ذات الله و
صفاته وانبني قوله الذين يؤمنون بالغيب لو كان المراد منه الايمان بالغيب لما دخل
فيه الايمان بذات الله وصفاته ولا يبقى فيه الا الايمان بالاخرة وذلك غير جايز لان
الركن الاعظم في الايمان هو الايمان بذات الله تعالى وصفاته فكيف يجوز حمل اللفظ على
معنى يقتضي خلاف الاصل اما لو حملناه على التفسير الذي اخترناه لم يلزمنا هذا المحذور
والجواب عن الاول ان قوله يؤمنون بالغيب يتناول الايمان بالغايبات فكان هذا
على الاجمال ثم بعد ذلك قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك
يتناول الايمان ببعض الغايبات فكان هذا من باب عطف التفصيل على الجملة وهو جايز
كما في قوله وملايكته وجبرايل وميكايل وعن الثاني انه لا نزاع في انا نؤمن بالاشيا
الغايبة عنا فكان ذلك التخصيص لازما على الوجهين جميعا فان قيل افتقولون
العبد يعلم الغيب ام لا قلنا قد بينا ان الغيب ينقسم الى ما عليه دليل والى ما ليس
عليه دليل اما الذي لا دليل عليه فهو سبحانه العالم به لا غيره واما الذي عليه
دليل فلا يمتنع ان نقول نعلم من الغيب ما لنا عليه دليل ويفيد الكلام لئلا يلتبس
وعلى هذا الوجه قال العلما الاستدلال بالشاهد على الغايب احد اقسام الادلة
وعن الثالث لا نسلم ان لفظ الغيبة لا يستعمل الا فيما يجوز عليه الحضور والدليل
على ذلك ان المتكلمين يقولون هذا من باب الحاق الغايب بالشاهد ويريدون بالغيب
ذات الله وصفاته والله اعلم المسئلة الخامسة قال بعض الشيعة المراد بالغيب
المهدي الامام المنتظر الذي وعد الله به في القران والخبر اما القران فقوله تعالى
وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض واما الخبر

فقوله

فقوله عليه السلام لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى
يخرج رجل من اهل بيتي يواطي اسمه اسمي وكنيته كنيتي يملا الارض عدلا وقسطا
كما ملئت جورا وظلما واعلم ان تخصيص المطلق من غير الدليل باطل المسئلة السادسة
ذكروا في تفسير اقامة الصلاة وجوها احدها ان اقامتها عبارة عن تعديل اركانها وحفظها
من ان يقع خلل في فرايضها وسننها وادابها من اقام العود اذا قومه وثانيها
عن المداومة عليها كما قال تعالى الذين هم على صلاتهم دايمون والذين هم
على صلاتهم يحافظون من قامت السوق اذا نفقت واقامها لانها اذا حوفظ
عليها كانت كالشي النافق الذي يتوجه اليه الرغبات واذا ضيعت كانت
كالشي الفاسد الذي لا يرغب فيه وثالثها انها عبارة عن التجلد لادائها وان لا يكون
في مؤديها فتور من قولهم قام بالامر وقامت الحرب على ساقها وفي ضده قعد
عن الامر وتقاعد عنه اذا تقاعس وتثبط ورابعها اقامتها عبارة عن ادائها
وانما عبر عن الادا بالاقامة لان القيام بعض اركانها كما عبر عنه بالقنوت وبالركوع
وبالسجود وقالوا سبح اي هي بسبحان الله لوجود التسبيح فيها قال تعالى فلولا انه
كان من المسبحين واعلم ان الاولى حمل الكلام على ما يحصل معه الثنا العظيم
وذلك لا يحصل الا اذا حملنا الاقامة على ادامة فعلها من غير خلل في اركانها
وشرايطها ولذلك فان القيم بارزاق الجند انما يوصف بكونه قيما اذا اعطى
الحقوق من دون بخس ونقص ولهذا يوصف الله سبحانه بانه قايم وقيوم لانه
يجب دوام وجوده لانه تعالى يديم ادرار الرزق على عباده المسئلة
السابعة ذكروا في لفظ الصلاة في اللغة وجوها احدها انها
الدعا قال الشاعر

وقابلها الريح في دنها ... وصلى على دنها وارتسم

وثانيها قال الخارزنجي اشتقاقها من الصلى وهي النار من قولهم صليت
العصا اذا قومتها بالصلى فالمصلي كانه يسعى في تعديل ظاهره وباطنه
مثل من يحاول تقويم الخشبة بعرضها على النار وثالثها ان الصلاة
عبارة عن الملازمة من قوله تعالى تصلى نارا حامية سيصلى نارا ذات
لهب ويسمى الفرس الثاني من افراس المسابقة مصليا ورابعها قال صاحب الكشاف
الصلاة فعلة من صلى كالزكاة من زكى وكتبها بالواو على لفظ المفخم
وحقيقته صلى حرك الصلوين لان المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده
وقيل للداعي مصلي تشبيها في تخشعه بالراكع والساجد واقول هاهنا بحثان
الاول ان هذا الاشتقاق الذي ذكره صاحب الكشاف يفضي الى طعن
عظيم في كون القران حجة وذلك لان لفظ الصلاة من اشد الالفاظ
شهرة واكثرها دورانا على السنة المسلمين واشتقاقه من تحريك
الصلوين من ابعد الاشيا اشتهارا فيما بين اهل النقل فلو جوزنا ان يقال
مسمى الصلاة في الاصل ما ذكره ثم انه خفي واندرس حتى صار بحيث لا يعرفه الا
الاحاد لكان مثله في ساير الالفاظ جايزا ولو جوزنا ذلك لما قطعنا بان

مراد الله تعالى من هذه الالفاظ ما بيّنا دون ما ذهبنا اليه من المعاني في زماننا
هذا الاحتمال انها كانت في زمان الرسول موضوعة بمعان اخر وكان مراد
الله تعالى تلك المعاني الا ان تلك المعاني خفيت في زماننا واندرست كما وقع
مثله في هذه اللفظة ولما كان ذلك باطلا باجماع المسلمين علمنا ان الاشتقاق
الذي ذكره مردود باطل الثاني الصلاة في الشرع عبارة عن افعال مخصوصة
يتلو بعضها بعضا مفتتحة بالتحريم مختتمة بالتحليل وهذا الاسم يقع على الفرض
والنفل لكن المراد بهذه الاية الفرض خاصة لانه الذي يقع الفلاح
عليه انه عليه السلام لما بين للاعرابي صفة الصلوات المفروضة قال
والله لا ازيد عليها ولا انقص منها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم افلح ان صدق
المسئلة الثامنة الرزق في كلام العرب هو الحظ قال تعالى وتجعلون رزقكم انكم
تكذبون اي حظكم من هذا الامر والحظ هو نصيب الرجل وما هو خاص له دون
غيره ثم قال بعضهم الرزق كل شيء يؤكل او يستعمل وهو باطل لان الله تعالى
امرنا بان ننفق مما رزقنا فقال وانفقوا مما رزقناكم فلو كان الرزق هو
الذي يؤكل لما امكن انفاقه وقال اخرون الرزق هو ما يملك وهو ايضا باطل
لان الانسان قد يقول اللهم ارزقني ولدا صالحا وزوجة صالحة وهو لا يملك
الولد والزوجة ويقول اللهم ارزقني عقلا اعيش به والعقل ليس بمملوك
وايضا البهيمة يحصل لها رزق ولا يكون لها ملك واما في عرف الشرع فقد
اختلفوا فيه قال ابو الحسين البصري الرزق هو تمكين الحيوان من الانتفاع
بالشيء والحظر على غيره ان يمنعه من الانتفاع به فاذا قلنا قد رزقنا الله الاموال
فمعنى ذلك انه مكننا الانتفاع بها واذا سالنا الله تعالى بان يرزقنا مالا فانا
نقصد بذلك ان يجعلنا بالمال اخص واذا سالنا ان يرزقنا البهيمة فانا
نقصد بذلك ان يجعلنا به اخص وانما يكون به اخص اذا مكنها من الانتفاع
به ولم يكن لاحد ان يمنعها من الانتفاع به واعلم ان المعتزلة لما فسروا
الرزق بذلك لا جرم قالوا الحرام لا يكون رزقا وقال اصحابنا الحرام قد يكون
رزقا حجة الاصحاب من وجهين الاول ان الرزق في اصل اللغة هو الحظ
والنصيب على ما بيناه فمن انتفع بالحرام فذلك الحرام صار حظا له ونصيبا له فوجب
ان يكون رزقا له الثاني انه تعالى قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
وقد يعيش الرجل طول عمره لا ياكل الا من السرقة الحرام فوجب ان يقال انه طول
عمره لم ياكل من رزقه شيئا اما المعتزلة فقد احتجوا بالكتاب والسنة والمعنى
اما الكتاب فوجوه احدها قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون مدحهم على الانفاق
مما رزقهم الله تعالى فلو كان الحرام رزقا لوجب ان يستحقوا المدح اذا انفقوا
من الحرام وذلك باطل بالاتفاق وثانيها لو كان الحرام رزقا لجاز ان ينفق الغاصب
منه لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم واجمع المسلمون على انه لا يجوز للغاصب ان ينفق
شيئا مما اخذه بل يجب عليه رده فدل على ان الحرام لا يكون رزقا وثالثها قوله تعالى
قل ارايتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله اذن لكم فبيّن

ان من حرم رزق الله فهو مفتري على الله فثبت ان الحرام لا يكون رزقا
واما السنة فما رواه ابو الحسين في كتاب الغرر باسناده عن صفوان بن امية قال
كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه عمرو بن مرة فقال له يا رسول
الله ان الله كتب علي الشقوة فلا اراني ارزق الا من دفي بكفي فاذن لي في الغناء
من غير فاحشة فقال عليه السلام لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت اي عدو الله
لقد رزقك الله رزقا طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله
لك من حلاله اما انك لو قلت بعد هذه المقدمة شيئا ضربتك ضربا وجيعا واما المعنى
فهو ان الله تعالى منع المكلف من الانتفاع بالحرام ولم يمكنه منه ومن منع من الانتفاع به
ومن منع من اخذ الشيء والانتفاع به لا يقال انه رزقه اياه الا ترى انه لا يقال
ان السلطان قد رزق جنده مالا قد منعهم من اخذه وانما يقال انه رزقهم اذا مكنهم
من اخذه فلا يمنعهم منه ولا امر بمنعهم منه واجاب اصحابنا عن التمسك
بالايات بانه وان كان الكل من الله كما يقال يا خالق المحدثات والعرش والكرسي
ولا يقال يا خالق الكلاب والخنازير وقال يشرب بها عباد الله فخص اسم العباد
بالمتقين وان كان الكفار ايضا من العباد فكذا ههنا خص اسم الرزق بالحلال
على سبيل التشريف وان كان الحرام رزقا ايضا واجابوا عن التمسك بالخبر
بانه حجة لنا لان قوله عليه السلام فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه صريح
في ان الرزق قد يكون حراما واجابوا عن المعنى بان هذه المسئلة محض اللغة
وهو ان الحرام هل يسمى رزقا ام لا مجال للدلايل العقلية في الالفاظ والله
اعلم المسئلة التاسعة اصل الانفاق اخراج المال من اليد ومنه نفق المبيع
نفاقا اذا كثر له المشترون ونفقت الدابة اذا ماتت اي خرج روحها ونافقاء الفار
لانها تخرج منها ومنه النفق في قوله تعالى ان تبتغي نفقا في الارض المسئلة
العاشرة في قوله ومما رزقناهم ينفقون فوايد احدها ادخل من التبعيض
صيانة لهم وكفا عن الاسراف والتبذير المنهي عنه وثانيها قدم المفعول دلالة
على كونه اهم كانه قال ويخصون بعض المال بالتصدق وثالثها يدخل في الانفاق المذكور
في الاية الانفاق الواجب والانفاق المندوب والانفاق الواجب اقسام احدها
الزكاة وهي قوله في اية الكنز ولا ينفقونها في سبيل الله وثانيها الانفاق على النفس
وعلى من تجب عليه نفقته وثالثها الانفاق في الجهاد واما الانفاق المندوب والاندب
فهو ايضا انفاق لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت
واراد به الصدقة لقوله تعالى فاصدق واكن من الصالحين فكل هذه الانفاقات
داخل تحت الاية لان كل ذلك سبب لاستحقاق المدح قوله تعالى والذين يؤمنون
بما انزل اليك وبالاخرة هم يوقنون اعلم ان قوله الذين يؤمنون بالغيب
عام يتناول كل واحد من امة محمد عليه السلام سواء كان قبل ذلك مؤمنا بموسى وعيسى
عليهما السلام او ما كان مؤمنا بهما ودلالة اللفظ العام على بعض ما دخل فيه ضعف
من دلالة اللفظ الخاص على ذلك البعض لان العام يحتمل التخصيص والخاص لا يحتمله
فلما كانت هذه السورة مدنية وقد شرفنا الله تعالى المسلمين بقوله هدى للمتقين

الذين يؤمنون بالغيب فذكر بعد ذلك اهل الكتاب الذين امنوا بالرسول كعبد الله
بن سلام واضرابه وامثاله بقوله والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك
لان في هذا التخصيص بالذكر مزيد تشريف كما في قوله فان الله وملئكته و
جبريل وميكال ثم في تخصيص عبد الله بن سلام وامثاله بهذا التشريف ترغيب
لامثاله فصح ان هذا هو السبب في ذكر هذا الخاص بعد ذلك العام ثم نقول اما قوله
والذين يؤمنون بما انزل اليك ففيه مسايل المسئلة الاولى لا نزاع بين
اصحابنا وبين المعتزلة في ان الايمان اذا عدى بالبا فالمراد منه التصديق
فاذا قلنا فلان امن بكذا فالمراد صدق به فلا يكون انه صلى وصام فالمراد بالايمان
هاهنا التصديق بالاتفاق لكن لا بد معه من المعرفة لان الايمان هاهنا
جرى مجرى المدح والصدق مع الشك لا يامن ان يكون كاذبا فهو الى الذم اقرب
المسئلة الثانية المراد من انزال الوحي وكون القران منزلا ومنزولا
به ان جبريل عليه السلام سمع في السماء كلام الله تعالى فنزل على الرسول
به وهذا كما يقال نزلت رسالة الامير من القصر والرسالة لا تنزل ولكن
المستمع سمع الرسالة في علو منزل فنزل ويودي في سفل وقول الامير لا يفارق
ذاته ولكن السامع يسمع فينزل ويودي بلفظ نفسه ويقال فلان ينقل الكلام
الكلام اذا سمع في موضع اخر فان قيل كيف سمع جبريل عليه السلام كلام الله
تعالى وكلامه ليس من الحروف والاصوات عندكم قلنا يحتمل ان يخلق الله
له اسماعا لكلامه ثم اقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم ويجوز
ان يكون الله تعالى خلق في اللوح المحفوظ كتابة بهذا النظم فقراه جبريل عليه
السلام فحفظه ويجوز ان يخلق اصواتا مقطعة بهذا النظم المخصوص
فتلقفه جبريل ويخلق له علما ضروريا بانه هو العبارة المودية لمعنى ذلك
الكلام القديم المسئلة الثالثة قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك هذا
الايمان واجب لانه قال في اخره واولئك هم المفلحون فثبت ان من لم
يكن له هذا الايمان وجب ان لا يكون مفلحا واذا ثبت انه واجب وجب تحصيل
العلم بما انزل على محمد على سبيل التفصيل غير واجب على العامة فاما قوله وما انزل
من قبلك فالمراد به ما انزل على الانبياء الذين كانوا قبل محمد عليه السلام
والايمان به واجب على الجملة لان الله تعالى ما تعبدنا الان به حتى يلزمنا معرفته
على التفصيل بل ان عرفنا شيئا من تفاصيله فهناك يجب علينا الايمان بتلك
التفاصيل اما قوله وبالاخرة هم يوقنون ففيه مسايل المسئلة
الاولى صفة الدار الاخرة وسميت بذلك لانها متاخرة عن الدنيا وقيل للدنيا
دنيا لانها ادنى من الاخرة المسئلة الثانية اليقين هو العلم بالشي بعد ان كان صاحبه
شاكا فيه فلذلك لا يقول القايل تيقنت وجود نفسي وتيقنت ان السماء فوقي لما
ان العلم به غير مستدرك ويقال ذلك في العلم الحادث بالامور سواء كان ذلك
العلم ضروريا او استدلاليا فيقول القايل تيقنت ما اردته بهذا الكلام وان كان
قد علم مراده بالاضطرار ويقول تيقنت ان الاله واحد وان كان قد علمه بالاكتساب

ولذلك

ولذلك لا يوصف الله بانه يتيقن الاشيا المسئلة الثالثة انه تعالى مدحهم
على كونهم متيقنين بالاخرة ومعلوم انه لا يمدح المرء بتيقن وجود الاخرة
مع ما فيها من الحساب والسؤال وادخال المؤمنين الجنة والكافرين
النار روي انه عليه السلام قال يا عجبا كل العجب من الشاك في الله وهو يرى
خلقه وعجبا ممن يعرف النشاة الاولى ثم ينكر النشاة الاخرى وعجبا ممن ينكر
البعث والنشور وهو كل يوم وليلة يموت ويحيى يعني النوم واليقظة و
عجبا ممن يؤمن بالجنة وما فيها من النعيم ثم يسعى لدار الغرور وعجبا من المتكبر
الفخور وهو يعلم ان اوله نطفة مذرة واخره جيفة قذرة قوله تعالى
اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون اعلم ان في الاية مسايل
المسئلة الاولى في كيفية تعلق هذه الاية بما قبلها وجوه ثلاثة احدها
ان يجري الابتدا بالذين يؤمنون بالغيب وذلك لانه لما قيل هدى
للمتقين فخص المتقين بالكتاب بهم فكان لسايل ان يسال فيقول
ما السبب في اختصاص المتقين المذكور بالكتاب بذلك فوقع قوله الذين يؤمنون
بالغيب الى قوله واولئك هم المفلحون جوابا عن هذا السؤال كانه
قيل الذي يكون مشتغلا بالايمان واقامة الصلاة وايتاء الزكاة والفوز
بالفلاح والنجاة لا بد وان يكون على هدى من ربه وثانيها ان لا يجري الابتدا
بل يجعله تابعا للمتقين ثم يقع الابتدا من قوله اولئك على هدى من ربهم كانه
قيل ما السبب في ان صار الموصوفون بهذه الصفات مختصين بالهدى
فاجيب بان اولئك الموصوفين غير مستبعد ان يفوزوا دون الناس بالهدى
عاجلا وبالفلاح اجلا وثالثها ان يجعل الموصول الاول صفة للمتقين ويرجع
الثاني على الابتدا واولئك خبره ويكون المراد جعل اختصاصهم بالهدى
والفلاح تعريضا باهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بنبوة محمد صلى الله عليه
وسلم وهم ظانون انهم على الهدى وطامعون انهم ينالون الفلاح عند الله تعالى
المسئلة الثانية معنى الاستعلا في قوله على هدى من ربهم بيان لتمكنهم من
من الهدى واستقرارهم عليه حيث شبهت حالهم بحال من اعتلى الشي وركبه
ونظيره فلان على الحق وعلى الباطل وقد صرحوا به في قولهم جعل الغواية
مركبا وامتطى الجهل وتحقيق القول في كونهم على الهدى تمسكهم بموجب الدليل
لان الواجب على المتمسك بالدليل ان يدوم على تحريه عن المطاعن
والشبه فكانه تعالى لما مدحهم بالايمان بما انزل عليهم اولا مدحهم بالاقامة
على ذلك والمواظبة على حراسته عن الشبه ثانيا وذلك واجب على المكلف لانه
اذا كان متشددا في الدين خايفا وجلا لا بد من ان يحاسب نفسه في علمه وعمله
ويتامل حاله فيهما فاذا حرس نفسه عن الاخلال كان ممدوحا بانه على هدى و
بصيرة وانما نكر هدى ليفيد ضربا مبهما لا يبلغ كنهه ولا يقادر قدره كما يقال لو
ابصرت فلانا لابصرت رجلا قال عون بن عبد الله الهدى من الله كثير ولا يبصره
الا بصير ولا يعمل به الا يسير الا ترى ان نجوم السماء يبصرها البصراء ولا يهتدي

بها الا العلما المسئلة الثالثة فى تكرير اولئك تنبيه على انهم لما ثبت لهم الاختصاص
بالهدى ثبت لهم الاختصاص بالفلاح ايضا فقد تميزوا عن غيرهم بهذين
الاختصاصين فان قيل لم جيء العاطف وما الفرق بينه وبين قوله اولئك
كالانعام بل هم اضل قلنا اختلف الخبران هاهنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبر
ثمة فانهما متحدان لان التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهائم شئ واحد
فكانت الجملة الثانية مقررة لما فى الاولى فهى من العطف بمعزل المسئلة
الرابعة هم فصل وله فائدتان احداهما الدلالة على ان الوارد بعده خبر لا صفة
وثانيهما حصر الخبر فى المبتدا فانك لو قلت الانسان ضاحك فهذا لا يفيد ان الضاحك
لا يحصل الا فى الانسان المسئلة الخامسة معنى التعريف فى المفلحين الدلالة على
ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم مفلحون فى الآخرة كما اذا بلغك
ان انسانا قد تاب من اهل بلدك فاستخبرت من هو فقلت زيد التائب
اى هو الذى اخبرت بتوبته او على انهم الذين ان حصلت صفة المفلحين فهم هم
كما يقول لصاحبك هل عرفت الاسد وما جبل عليه من فرط الاقدام ان زيدا
هو هو المسئلة السادسة المفلح الظافر بالمطلوب كانه الذى انفتحت له وجوه
الظفر ولم تستغلق عليه والمفلح بالجيم مثله والتركيب دال على معنى الشق والفتح
ولهذا سمى الزراع فلاحا ومشقوق الشفة السفلى افلح وفى المثل الحديد بالحديد
يفلح وتحقيقه ان الله تعالى لما وصفهم بالقيام بما يلزمهم علما وعملا بين
نتيجة ذلك وهو الظفر بالمطلوب الذى هو النعيم الدائم من غير شوب على
وجه الاجلال والاعظام لان ذلك هو الثواب المطلوب بالعبادات المسئلة
السابعة هذه الايات تمسك الوعيدية بها من وجه والمرجئة من وجه آخر
اما الوعيدية فمن وجهين الاول ان قوله واولئك هم المفلحون يقتضى الحصر
فوجب فيمن اخل بالصلاة والزكاة ان لا يكون مفلحا وذلك يوجب القطع على
وعيد تارك الصلاة والزكاة الثانى ان ترتب الحكم على الوصف مشعر بكون
ذلك الوصف علة لذلك الحكم فيلزم ان يكون علة الفلاح هى فعل الايمان والصلاة
والزكاة فمن اخل بهذه الاشيا لم يحصل له علة الفلاح فوجب ان لا يحصل الفلاح
اما المرجئة فقد احتجوا بان الله حكم بالفلاح على الموصوفين بالصفات المذكورة
فى هذه الاية فوجب ان يكون الموصوف بهذه الاشيا مفلحا وان زنا وشرب الخمر
وسرق واذا ثبت فى هذه الطايفة تحقق العفو ثبت فى غيرهم ضرورة لانه لا قايل
بالفرق والجواب ان كل واحد من الاحتجاجين معارض بالآخر فيتساقطان
ثم الجواب عن قول الوعيدية ان قوله اولئك هم المفلحون يدل على انهم الكاملون
فى الفلاح وهو غير جازم بانه كيف يكون كاملا فى الفلاح وهو غير جازم بالخلاص
من العذاب بل يجوز انه خائف منه وعن الثانى ان نفى السبب الواحد لا يقتضى
نفى المسبب فعندنا من اسباب الفلاح عفو الله والجواب عن قول المرجئة
ان وصفهم بالتقوى يكفى لنيل الثواب لانه يتضمن اتقاء المعاصى واتقاء ترك
الواجبات والله اعلم قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم

ام لم تنذرهم لا يؤمنون اعلم ان فى الاية مسايل نحوية ومسايل اصولية ونحن
ناتى عليها ان شاء الله تعالى كما اتفق له ففيه مسايل المسئلة الاولى اعلم ان حرف
والحرف لا اصل له فى العمل لكن هذا الحرف يشبه الفعل صورة ومعنى وتلك المشابهة
يقتضى كونها عاملة وفيها مقدمات المقدمة الاولى فى بيان المشابهة واعلم ان
هذه المشابهة حاصلة فى اللفظ والمعنى اما فى اللفظ فلانها تركبت من ثلاثة احرف
وانفتح آخرها ولزمت الاسما كالافعال وتدخلها نون الوقاية نحو اننى وكاننى
كما تدخل على الفعل نحو اعطانى واكرمنى واما المعنى فلانها تفيد حصول معنى فى
الاسم وهو توكيد موصوفيته بالخبر كما انك اذا قلت قام زيد فاذا قولك قام حصول
معنى فى الاسم المقدمة الثانية انها لما اشبهت الافعال وجب ان تشبهها فى
العمل وذلك ظاهر بناء على الدوران المقدمة الثالثة فى انها لم نصبت الاسم و
رفعت الخبر كما وتقريره انها لما صارت عاملة فاما ان ترفع المبتدا والخبر معا او تنصبهما
او بالعكس والاول باطل لان المبتدا والخبر كانا قبل دخول ان عليهما مرفوعين
فلو بقيا كذلك بعد دخولها عليهما لما ظهر له اثر البتة ولانها اعطيت عمل الفعل
والفعل لا يرفع الاسمين بلا معنى الاتباع والفرع لا يكون اقوى من الاصل والقسم
الثانى ايضا باطل لان هذا ايضا مخالف لعمل الفعل لان الفعل لا ينصب شيئا مع
خلوه مما يرفعه والقسم الثالث ايضا باطل لانه يؤدى الى التسوية بين الاصل
والفرع بان الفعل فى الفاعل اولا بالرفع ثم بين الاصل والفرع فان الاصل يكون
عمله فى الفاعل اولا بالرفع ثم فى المفعول بالنصب فلو جعل الحرف هاهنا كذلك لحصلت
التسوية بين الاصل والفرع ولما بطلت الاقسام الثلاثة تعين القسم الرابع وهو
انها تنبه على ان هذه الحروف دخيلة فى العمل لا اصلية لان تقديم المنصوب على المرفوع
فى باب الفعل عدول عن الاصل وذلك يدل هاهنا على ان العمل بهذه الحروف ليس
ثابت بطريق الاصالة بل بطريق عارض المقدمة الرابعة قال البصريون هذا
الحرف ينصب الاسم ويرفع الخبر وقال الكوفيون لا اثر له فى رفع الخبر بل هو
مرتفع بما كان مرتفعا به قبل ذلك حجة البصريين ان هذه الحروف تشبه
الفعل مشابهة تامة على ما تقدم بيانه والفعل له تاثير فى الرفع والنصب فهذه
الحروف يجب ان يكون كذلك حجة الكوفيين من وجهين الاول ان معنى الخبرية
باق فى المبتدا وهو اولى باقتضاء الرفع فيكون الخبرية رافعه واذا كانت الخبرية
رافعة استحال ارتفاعه بهذه الحروف فهذه مقدمات ثلاثة احداها قولنا الخبرية
باقية وذلك ظاهر لان المراد من الخبرية كون الخبر مسندا الى المبتدا او بعد
دخول حرف ان عليه فذلك الاسناد باق وثانيها قولنا الخبرية هاهنا مقتضية
للرفع وذلك لان الخبرية كانت قبل دخول ان مقتضية للرفع ولم يكن عدم الرفع هناك
لعدم المقتضى لان العدم لا يصلح ان يكون جزءا لعلة فعند دخول هذا الحرف
كانت الخبرية اولى بالاقتضاء وثالثها مقتضية للرفع لان المقتضى بتمامه لو حصل ولم
يؤثر لكان ذلك المانع وهو خلاف الاصل وثالثها قولنا الخبرية اولى بالاقتضاء
من وجهين الاول ان كونه خبرا وصف حقيقى قائم بذاته وذلك الحرف اجنبى مباين عنه

غير مجاور له لان الاسم تحتها الثانى ان الخبرية تشابه الفعل مشابهة حقيقية و
معنوية وهو كون كل واحد منهما مسندا الى الغير اما الحرف فانه لا تشابه الفعل
فى وصف حقيقى معنوى فانه ليس فيه اسناد وكانت مشابهة الخبر للفعل اقوى
من مشابهة هذا الحرف للفعل واذا ثبت ذلك كانت للخبرية باقتضاء الرفعية لاجل
مشابهة الفعل اولى عن الحرف بسبب مشابهة الفعل ورابعها لما كانت الخبرية اقوى
فى اقتضاء الرفع استحال كون هذا الحرف رافعا لان الخبرية بالنسبة الى هذا الحرف
اولى واذا كان كذلك فقد حصل الحكم بالخبرية قبل حصول هذا الحرف فعند وجود
هذا الحرف لو استند هذا الحكم اليه كان ذلك تحصيلا للحاصل وهو محال الوجه الخ
الثانى ان سيبويه توافق على ان الحرف غير اصل فى العمل فيكون اعمالها على خلاف الدليل
وما ثبت على خلاف الدليل يقدر بقدر الضرورة والضرورة تندفع باعمالها فى الاسم
فوجب ان لا تعملها فى الخبر والله اعلم المقدمة الخامسة روى ابن الانبارى ان الكندى
المتفلسف ركب الى المبرد وقال انى اجد فى كلام العرب حشوا اجد العرب تقول عبد الله
قائم اخبارا عن قيامه وقولهم ان عبد الله قائم جواب عن سوال سائل وقولهم
ان عبد الله لقائم جواب عن انكار منكر لقيامه واحتج عبد القاهر رحمه الله
على صحة قوله بانها انما تذكر جوابا لسوال سائل فان قلت انا رايناهم قد الزموها
الجملة من المبتدا والخبر اذا كانت جوابا للقسم نحو والله ان زيدا منطلق ويدل
عليه من التنزيل قوله تعالى ويسالونك عن ذى القرنين قل ساتلوا عليكم
منه ذكرا انا مكنا له فى الارض وقوله فى اول السورة نحن نقص عليك
نباهم بالحق انهم فتية امنوا بربهم وقوله فان عصوك فقل انى برئ
وقوله انى نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله وقوله وقل انى انا النذير
المبين واشباه ذلك مما يعلم انه رد على امر النبى صلى الله عليه وسلم بان
يحتج به على الكفار فى بعض ما جادلوه وناظروه فيه وعليه وقوله فاتيا فرعون
فقولا انا رسول رب العالمين وقوله وقال موسى يا فرعون انى رسول من رب
العالمين وفى قصة السحرة انا الى ربنا منقلبون اذ من الظاهر انه جواب فرعون
عن قوله امنتم له قبل ان اذن لكم ثم قال عبد القاهر والتحقيق انها للتاكيد
فاذا كان الخبر بامر ليس للمخاطب ظن فى خلافه لم يحتج هناك الى ان وانما يحتاج
اليها اذا كان السامع ظن الخلاف ولذلك تراها تزداد حسنا اذا كان الخبر بما
يبعد مثله كقول ابى نواس   عليك باليأس من الناس   ان غنى نفسك فى
اليأس   فانما حسن موقعها لان الغالب ان الناس لا يحملون انفسهم
على اليأس واما جعلها مع اللام جوابا للمنكر فى قولك ان زيدا لقائم فجيد لانه اذا
كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة الى التاكيد اشد وكما يحتمل ان يكون الانكار من
السامع احتمل ان يكون من الحاضرين اعلم انها تجى اذا ظن المتكلم فى الذى وجد انه
لا يوجد مثل قولك انه كان منى اليه احسان فقابلنى بالسوء فكانك ترد على نفسك
ظنك الذى ظننت وتبين الخطا الذى توهمت وعليه قوله تعالى حكاية عن ام مريم
قالت رب انى وضعتها انثى والله اعلم بما وضعت وكذلك قول نوح رب ان قومى

كذبون اما قوله ان الذين كفروا ففيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه صعب على
المتكلمين ذكر حد الكفر وتحقيق القول فيه ان كل ما نقل عن محمد صلى الله عليه
وسلم انه ذهب اليه وقال به فاما ان تعرف صحة ذلك النقل بالضرورة او بالاستدلال
او بخبر الواحد اما القسم الاول وهو الذى عرف بالضرورة مجى الرسول عليه السلام
به فمن صدقه فى كل ذلك فهو مومن ومن لم يصدقه فى كل ذلك اما بان لا يصدقه فى جميعها
او بان يصدقه فى البعض دون البعض فذلك هو الكافر فاذا الكفر عدم تصديق
الرسول فى شى مما علم بالضرورة مجيئه به من انكر وجود الصانع او كونه عالما قادرا
مختارا او كونه واحدا او كونه منزها عن النقائص والافات او انكر نبوة محمد
عليه السلام او صحة القران او انكر الشرائع التى علمنا بالضرورة كونها فى دين
محمد صلى الله عليه وسلم كوجوب الصلوة والصوم والزكاة والحج وحرمة
الربا والخمر فذلك يكون كافرا لانه ترك تصديق الرسول فيما علم بالضرورة
انه من دينه فاما الذى يعرف بالدليل انه من دينه مثل كونه عالما بالعلم او لذاته
وانه مرئى او غير مرئى وانه خالق اعمال العباد ام لا فلم ينقل بالتواتر القاطع
للعذر مجيئه عليه السلام باحد القولين دون الثانى بل انما نعلم صحة احد
القولين وبطلان الثانى بالاستدلال فلا جرم لم يكن انكاره والاقرار به داخلا
فى ماهية الايمان ولا موجبا للكفر والدليل عليه انه لو كان ذلك جزءا من ماهية الايمان
لكان يجب على الرسول عليه السلام ان لا يحكم بايمان احد الا بعد ان يعرف انه هل
عرف الحق فى تلك المسئلة ولو كان الامر كذلك لاشتهر قوله فى تلك المسئلة
بين جميع الامة ولنقل ذلك على سبيل التواتر فلما لم ينقل دل على انه عليه
السلام ما وقف الايمان عليها ولما كان كذلك وجب ان لا تكون معرفتها من الايمان
ولا انكارها موجبا للكفر ولاجل هذه القاعدة لا يكفر احد من هذه الامة فلا نكفر احدا
من ارباب التاويل واما الذى لا سبيل اليه الا برواية الاحاد فظاهر انه لا يمكن ان
توقف الكفر والايمان عليه فهذا قولنا فى حقيقة الكفر فان قيل يبطل ما ذكرتم من
جهة العكس بلبس الغيار وشد الزنار وامثالهما انه كفر مع ان ذلك شى اخر سوى ترك
تصديق الرسول فيما علم بالضرورة مجيئه به قلنا هذه الاشياء فى الحقيقة ليست
كفرا لان التصديق وعدمه امر باطن لا اطلاع للخلق عليه ومن عادة
الشرع انه لا يبنى الحكم فى امثالها على نفس المعنى لانه لا سبيل الى
الاطلاع بل يجعل لها معرفات وعلامات ظاهرة ويجعل تلك المظان الظاهرة
مدار الاحكام الشرعية ولبس الغيار وشد الزنار من هذا الباب فان الظاهر
ان من يصدق الرسول فانه لا ياتى بهذه الافعال فحيث اتى بها دل على عدم التصديق
فلا جرم الشرع يفرع الاحكام عليها لا انها فى انفسها كفر فهذا هو الكلام الملخص
فى هذا الباب والله اعلم **المسئلة الثانية** قوله ان الذين كفروا اخبار عن
كفرهم بصيغة الماضى والاخبار عن الشى بصيغة الماضى يقتضى كون المخبر عنه
متقدما على ذلك الاخبار اذا عرفت هذا فنقول احتجت المعتزلة بكل ما
اخبر الله عن شى ماض مثل قوله ان الذين كفروا انا نحن نزلنا الذكر انا انزلناه

في ليلة القدر انا ارسلنا نوحا على ان كلام الله محدث سوا كان الكلام هذه
الحروف والاصوات او كان شيا اخر قالوا لان الخبر يستحيل ان يكون قديما فيجب
ان يكون محدثا اجاب القايلون بقدم الكلام عنه من وجهين الاول ان الله تعالى
كان في الازل عالما بان العالم سيوجد فلما اوجده انقلب العلم بان العالم سيوجد فلما اوجده
انقلب العلم بانه سيوجد في المستقبل فكما علمنا بانه قد حدث في الماضي ولا يلزم
حدوث علم الله تعالى فلم لا يجوز ايضا ان يقال ان خبر الله تعالى في الازل
بانهم سيكفرون فلما وجد كفرهم صار ذلك الخبر خبرا عن انهم كفروا ولم
يلزم حدوث خبر الله تعالى الثاني ان الله تعالى قال لتدخلن المسجد
الحرام فلما دخلوا المسجد لا بد وان ينقلب ذلك الخبر الى انهم قد دخلوا المسجد الحرام
من غير ان يتغير الخبر الاول فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز في مسئلتنا مثله اجاب
المستدل الاول عن السؤال الاول فقال عند ابي الحسين البصري واصحابه
العلم يتغير المعلومات وكيف لا نقول والعلم بان العالم غير موجود وانه
سيوجد لو بقي حال وجود العالم لكان ذلك جهلا لا علما واذا كان كذلك وجب
تغيره فلانا نعلم وعلى هذا سقطت هذه المعارضة وعن الثاني ان خبر الله تعالى
وكلامه اصوات مخصوصة فقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام معناه ان الله
تعالى تكلم هذا الكلام في الوقت المتقدم على دخول المسجد لا انه تكلم به بعد
دخول المسجد نظيره في مسئلتنا ان يقال ان الله تكلم بقوله ان الذين كفروا
تكلم الله به بعد صدور الكفر عنهم لا قبله الا انه متى قبل ذلك كان اعترافا
بان تكلمه بذلك لم يكن حاصلا في الازل وهذا هو المقصود اجاب
القايلون بالقدم بانا لو قلنا العلم يتغير بتغير المعلوم لكنا اما ان نقول بان
العالم يوجد كان حاصلا في الازل فزواله يقتضي زوال القديم وذلك يسد
باب اثبات حدوث العالم والله اعلم المسئلة الثالثة قوله ان الذين كفروا صيغة
الجمع مع لام التعريف وهي للاستغراق بظاهره ثم انه لا نزاع انه ليس المراد منها
هذا الظاهر لان كثيرا من الكفار اسلموا فعلمنا ان الله تعالى قد يتكلم بالعام ويكون
مراده الخاص اما لاجل ان القرينة الدالة على ان المراد من ذلك العموم
ذلك الخصوص كانت ظاهرة في زمان الرسول عليه السلام فحصل ذلك لعدم
اللبس وظهور المقصود ومثاله ما اذا كان للانسان في البلد جمع مخصوص من
الاعداء فاذا كان الناس يؤذونني فهم كل احد ان مراده من اولئك الناس ذلك
الجمع على التعيين واما لاجل ان التكلم بالعام لارادة الخاص جائز وان لم يكن
البيان مقرونا به عند من يجوز تاخير البيان للتخصيص عن وقت الخطاب واذا
ثبت ذلك ظهر انه لا يمكن التمسك بشيء من صيغ العموم على القطع بالاستغراق
لاحتمال ان يكون المراد منها هو الخاص فكانت تلك القرينة الدالة على ذلك
ظاهرة في زمان الرسول فلا جرم حسن ذلك واقصى ما في الباب ان يقال لو
وجدت هذه القرينة لعرفناها فحيث لم نعرفها علمنا انها ما وجدت الا ان هذا الكلام
ضعيف لان ذلك ظهر ان الاستدلال بعدم الوجدان على الوجود من اضعف الامارات

المفيدة للظن فضلا عن القطع واذا ثبت ذلك ظهر ان استدلال المعتزلة
بعمومات الوعيد على القطع بالوعيد في نهاية الضعف والله اعلم ومن المعتزلة
من احتال في دفع ذلك فقال ان قوله ان الذين كفروا لا يؤمنون كالنقيض لقوله
ان الذين كفروا يؤمنون وقولنا ان الذين كفروا لا يؤمنون لا يصدق الا اذا
امن كل واحد منهم فاذا ثبت انه جانب الثبوت يفيد العموم وجب ان لا
يتوقف في جانب النفي على العموم بل يكفي في صدقه ان لا يصدر الايمان عن
واحد منهم لانه متى لم يؤمن واحد من ذلك الجمع ثبت ان ذلك الجمع لم يصدر منهم
الايمان فثبت ان قوله ان الذين كفروا لا يؤمنون يكفي في اجرائه على ظاهره ان
لا يؤمن واحد منهم فكيف اذا لم يؤمن الكثير منهم والجواب ان قوله ان الذين
كفروا صيغة الجمع وقوله لا يؤمنون ايضا صيغة جمع والجمع اذا قوبل بالجمع يوزع
الفرد على الفرد فمعناه ان كل واحد منهم لا يؤمن وحينئذ يعود الكلام المذكور
المسئلة الرابعة اختلف اهل القبلة المراد ها هنا بقوله الذين كفروا فقال قايلون
انهم رؤساء اليهود المعاندون الذين وصفهم الله بانهم يكتمون الحق وهم يعلمون
وهو قول ابن عباس وقال اخرون بل المراد قوم من المشركين كابي لهب وابي
جهل والوليد بن المغيرة واضرابهم وهم الذين جحدوا بعد البينة وانكروا
بعد المعرفة ونظيره ما قال فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في
اكنة مما تدعونا اليه وكان عليه السلام حريصا على ان يؤمن قومه جميعا حتى
قال الله تعالى له فلعلك باخع نفسك على اثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث اسفا
وقال افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ثم انه سبحانه بين له عليه السلام انهم
لا يؤمنون لينقطع طمعه عنهم ولا يتاذى بذلك فان الياس احد الراحتين اما قوله
تعالى سواء عليهم االذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ففيه مسايل المسئلة
الاولى قال صاحب الكشاف سواء اسم بمعنى الاستواء وصف به كما يوصف بالمصادر
ومنه قوله تعالى الى كلمة سواء بيننا وبينكم في اربعة ايام سواء للسايلين بمعنى مستوية
فكانه ارتفاعه على قال ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه المسئلة
الثانية في ارتفاع سواء قولان احدهما انه ارتفاعه على انه خبر لان اانذرتهم ام لم
تنذرهم في موضع المرتفع به على الفاعلية كانه قيل ان الذين كفروا مستو عليهم
الانذار وعدمه كما يقول ان زيدا مختصم اخوه وابن عمه الثاني ان يكون اانذرتهم
في موضع الابتداء وسواء خبرا مقدما بمعنى سواء عندهم انذارك وعدمه والجملة خبر
لان واعلم ان الوجه الثاني اولى لان سواء اسم فتنزيله منزلة الفعل يكون تركا
للظاهر من غير ضرورة وانه لا يجوز واذا ثبت هذا فنقول قد علمنا ان المراد
وصف الانذار وعدم الانذار بالاستواء فوجب ان يكون سواء خبرا فيكون الخبر مقدما
وذلك يدل على ان تقديم الخبر على المبتدا جائز ونظيره قوله تعالى سواء محياهم
ومماتهم وروى سيبويه قولهم تميمي انا ومشنوء من يشنؤك اما الكوفيون فانهم
لا يجوزونه واحتجوا عليه من وجهين الاول ان المبتدا ذات والخبر صفة والذات
قبل الصفة بالاستحقاق فوجب ان يكون قبلها في اللفظ قياسا على توابع الاعراب

والجامع الى المعنوية الثاني الخبر لا بد وان يتضمن الضمير فلو قدم الخبر على المبتدا
لوجد الضمير قبل اللفظ المذكور وانه غير جائز لان الضمير هو اللفظ الذي اشير به
الى امر معلوم وقبل العلم به امتنعت الاشارة اليه فكان الاضمار قبل الذكر محالا
اجاب البصريون عن الاول بان ما ذكرتم يقتضي ان يكون تقديم المبتدا اولى
لا ان يكون واجبا وعن الثاني ان الاضمار قبل الذكر واقع في كلام العرب كقولهم
في بيته يؤتى الحكم قال تعالى فاوجس في نفسه خيفة موسى وقال زهير [illegible]
من يلق يوما على علاته هرما يلق السماحة منه والندى خلقا المسئلة الثالثة
اتفقوا على ان الفعل لا يخبر عنه لان من قال خرج ضرب لم يكن اتيا بكلام منتظم
ومنهم من قدح فيه بوجوه احدها ان قوله انذرتهم ام لم تنذرهم فعل وقد اخبر عنه بقوله
سواء عليهم ونظيره قوله ثم بدا لهم من بعد ما راوا الايات ليسجننه فاعل بدا هو
ليسجننه وثانيها ان المخبر عنه بانه فعل لا بد وان يكون فعلا فالفعل قد اخبر عنه بانه
فعل فان قيل المخبر عنه بانه فعل فاذا لم يكن فعلا بل اسما كان هذا الخبر كذبا
او التحقيق ان المخبر عنه بانه فعل اما ان يكون اسما او لا يكون فان كان الاول
هذا الخبر كذبا لان الاسم لا يكون فعلا وان كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه وثالثها
انه اذا قلنا الفعل لا يخبر عنه فهذا خطا وان كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا
عنه ثم قال هو لما ثبت انه لا يجوز الاخبار عن الفعل لا جرم كان التقدير سواء عليهم
انذارك لهم وعدم انذارك لهم فان قيل العدول عن الحقيقة الى المجاز لا بد وان يكون لفائدة
زايدة اما في المعنى او في اللفظ فما تلك الفائدة ها هنا قلنا قوله سواء عليهم اانذرتهم ام لم
تنذرهم معناه سواء عليهم انذارك لهم وعدم انذارك لهم بعد ذلك لان القوم
كانوا قد بلغوا في الاصرار واللجاج والاعراض عن الايات والدلايل الى حالة ما بقي فيهم
البتة رجاء القبول بوجه وقبل ذلك ما كانوا كذلك فلو قال سواء عليهم انذارك وعدم
انذارك لما افاد ان هذا المعنى انما حصل في هذا الوقت دون ما قبله ولما قال
اانذرتهم ام لم تنذرهم افاد لما افاد ان هذا المعنى انما حصل في هذا الوقت دون
ما قبله ولما قال اانذرتهم ام لم تنذرهم افاد ان هذه الحالة انما حصلت في هذا
الوقت فكان ذلك يفيد حصول الياس وقطع الرجا منهم وقد بينا ان المقصود
من هذه الايات ذلك المسئلة الرابعة قال صاحب الكشاف الهمزة وام
مجردتان لمعنى الاستفهام دايما وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام راسا قال
سيبويه جرى هذا على حرف الاستفهام كما جرى على حرف النداء في قولك
اللهم اغفر لنا ايتها العصابة يعني ان هذا جرى هنا على حرف الاستفهام كما جرى
ذلك على صورة النداء ولا نداء المسئلة الخامسة في قوله تعالى
اانذرتهم ست قراءات اثنتان بهمزتين محققتين بينهما الف او بحذف الف ولا الف
بينهما او بان يكون الهمزة الاولى قوية والثانية مخففة بينهما الف او لا الف بينهما
او بحذف حرف الاستفهام وبحذفه والقاء حركته على الساكن قبله كما قرئ قد
افلح فان قيل فما تقول فيمن يقلب الثانية الفا قال صاحب الكشاف هو لاحن خارج
عن كلام العرب المسئلة السادسة الانذار هو التخويف من عقاب الله بالزجر

عن المعاصي

عن المعاصي وانما ذكر الانذار دون البشارة لان تاثير الانذار في الفعل والترك
اقوى من تاثير البشارة لان اشتغال الانسان بدفع الضرر اشد من اشتغاله
بجلب النفع وهذا الموضع موضع المبالغة فكان ذكر الانذار منه اولى اما قوله
لا يومنون ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف هذا اما ان يكون
جملة موكدة للجملة التي قبلها او خبرا لان والجملة قبلها اعتراض المسئلة
الثانية احتج اهل السنة بهذه الاية وكل ما اشبهها من قوله لقد حق القول
على اكثرهم فهم لا يومنون وقوله ذرني ومن خلقت وحيدا الى قوله
سارهقه صعودا وقوله تبت يدا ابي لهب على تكليف ما لا يطاق وتقريره
انه تعالى اخبر عن شخص معين انه لا يومن ابدا فلو صدر منه الايمان لزم
انقلاب خبر الله الصادق كذبا والكذب عند الخصم قبيح وفعل القبيح
يستلزم اما الجهل او الحاجة وهما محالان على الله والمفضي الى المحال
محال فصدور الايمان منه محال فالتكليف به تكليف بالمحال وقد يذكر هذا في
صورة العلم وهو انه تعالى علم منه انه لا يومن فكان صدور الايمان منه يستلزم
انقلاب علم الله جهلا وذلك محال ومستلزم المحال محال والامر واقع بالمحال
وقد نذكر هذا على وجه ثالث وهو ان الايمان يستحيل ان يوجد مع العلم بعدم
الايمان لانه انما يكون علما لو كان مطابقا للمعلوم والعلم بعدم الايمان انما
يكون مطابقا لو حصل عدم الايمان فلو وجد الايمان مع العلم بعدم الايمان
لزم ان يجتمع في الايمان كونه موجودا ومعدوما معا وهذا محال فالامر بالايمان
مع وجود علم الله بعدم الايمان امر بالجمع بين الضدين بل امر بالجمع بين العدم
والوجود وكل ذلك محال ويدل لهذا ايضا وجه رابع وهو انه تعالى كلف هولاء
الذين اخبر عنهم بانهم لا يومنون البتة والايمان تصديق الله تعالى في كل ما
اخبر عنه ومما اخبر عنه انهم لا يومنون قط فقد صاروا مكلفين بان يومنوا
بانهم لا يومنون قط وهذا تكليف بالجمع بين النفي والاثبات ويدل على هذا على
وجه خامس وهو انه تعالى عاب الكفار على انهم حاولوا فعل شي على خلاف ما
اخبر الله عنه في قوله يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال
الله من قبل فثبت ان القصد الى تكوين ما اخبر الله عن عدم تكوينه قصد لتبديل
كلام الله وذلك منهي ثم ها هنا اخبر الله تعالى عنهم انهم لا يومنون البتة
فمحاولة الايمان تكون قصدا الى تبديل كلام الله وذلك منهي عنه وترك محاولة
الايمان يكون ايضا مخالفة لامر الله فيكون الذم حاصلا على الترك والفعل فهذه
هي الوجوه المذكورة في هذا الموضع وهذا هو الكلام الهادم لاصول الاعتزال
ولقد كان السلف والخلف من المحققين معولين عليه في دفع اصول المعتزلة و
هدم قواعدهم ولقد قاموا وقعدوا واحتالوا في دفعه فما اتوا بشي مقنع وانا اذكر
ما ذكروه بعون الله وتوفيقه قالت المعتزلة لنا في هذه الاية مقامات المقام
الاول بيان انه لا يجوز ان يكون علم الله تعالى وخبر الله تعالى عن عدم الايمان مانعا من الايمان
والمقام الثاني بيان الجواب العقلي على سبيل التفصيل اما المقام الاول فقالوا

سابقا عن

الذي يدل عليه وجوه احدها ان القران مملوء من الايات الدالة على انه لا مانع
لاحد من الايمان قال تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ
الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حبس احدا في بيت بحيث لا يمكنه الخروج منه ثم يقول
ما منعك عن التصرف في حوائجي كان ذلك مستقبحا وكذلك قوله تعالى وماذا عليهم
لو امنوا وقوله لابليس ما منعك ان تسجد وقول موسى عليه السلام لاخيه ما منعك اذ رايتهم
ضلوا وقوله فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين عفا الله عنك لم اذنت
لهم لم تحرم ما احل الله لك قال الصاحب بن عباد في فصل له في هذا الباب كيف يامر بالايمان
وقد منعه عنه وينهاه عن الكفر وقد حمله عليه وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى يصرفون
ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى يؤفكون وانشا فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون
وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن
السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال
وماذا عليهم لو امنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم
عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين وثانيها ان الله
تعالى قال رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
وقال ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا
فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى فلما بين انه ما ابقى لهم عذرا الا وقد ازاله
عنهم فلو كان علمه بكفرهم وخبره كفرهم مانعا لهم عن الايمان لكان ذلك
من اعظم الاعذار واقوى الوجوه الدافعة للعقاب عنهم فلما لم يكن كذلك
علمنا انه غير مانع وثالثها انه تعالى حكى عن الكفار في السجدة وقالوا قلوبنا
في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر وانما ذكر تعالى ذلك ذما لهم في هذا
القول فلو كان العلم مانعا لكانوا صادقين في ذلك فلم ذمهم عليه ورابعها
انه تعالى انما انزل قوله ان الذين كفروا الى اخره ذما لهم وزجرا عن الكفر
وتقبيحا لفعلهم فلو كانوا ممنوعين عن الايمان غير قادرين عليه لما استحقوا
الذم البتة بل كانوا معذورين كما يكون الاعمى معذورا في ان لا يرى والزمن
في ان لا يمشي وخامسها القران انما انزل ليكون حجة لله ولرسوله عليهم لا
ان يكون لهم حجة على الله وعلى رسوله فلو كان العلم والخبر مانعا لكان لهم
ان يقولوا لما علمت الكفر واخبرت عنه كان ترك الكفر محالا منا فلم تطلب المحال
منا ولم تامرنا بالمحال ومعلوم ان هذا مما لا جواب لله ولا لرسوله عنه لو ثبت
ان العلم والخبر مانع وسادسها قوله تعالى نعم المولى ونعم النصير ولو كان مع
قيام المانع عن الايمان كلف به لما كان نعم المولى بل كان بئس المولى ومعلوم ان
ذلك كفر قالوا فثبت بهذه الوجوه انه ليس عن الايمان والطاعة مانع البتة
فوجب القطع بان علم الله تعالى بعدم الايمان وخبره عن عدمه لا يكون مانعا
المقام الثاني قالوا الذي يدل على ان العلم بعدم الايمان لا يمنع من وجود
الايمان وجوه احدها انه لو كان كذلك لوجب ان لا يكون قادرا على شيء
لان الذي علم وقوعه واجب الوقوع والذي علم عدمه يكون ممتنع الوقوع

والواجب لا قدرة له عليه لانه اذا كان واجب الوقوع لا بالقدرة فسواء حصلت
القدرة او لم تحصل كان واجب الوقوع والذي يكون كذلك لم يكن للقدرة
فيه اثر واما الممتنع فلا قدرة عليه فيلزم ان لا يكون الله تعالى قادرا على
شيء اصلا وذلك كفر بالاتفاق فثبت ان العلم بعدم الشيء لا يكون مانعا من امكان
وجوده وثانيها ان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فان كان ممكنا علمه
ممكنا وان كان واجبا علمه واجبا ولا شك ان الايمان والكفر بالنظر الى ذاته
ممكن الوجود فلو صار واجب الوجود بسبب العلم لكان العلم مؤثرا في المعلوم وقد
بينا انه محال وثالثها لو كان الخبر مانعا لما كان العبد قادرا على شيء اصلا لان
الذي علم الله وقوعه كان واجب الوقوع والواجب لا قدرة عليه فوجب ان لا يكون
العبد قادرا على شيء اصلا فكانت حركاته وسكناته جارية مجرى حركات الجمادات
والحركات الاضطرارية للحيوانات لكنا بالبديهة نفرق بين ما اذا سقطت الاجرة
عليه وبين ما اذا اكله انسان بالاختيار ولذلك فان العقلاء ببداءة عقولهم
يدركون الفرق بين مدح المحسن وذم المسيء ويحسنون ويامرون ويعا
قبون ويقولون لم فعلت ولم تركت فدل على ان العلم والخبر غير مانع من الفعل
والترك ورابعها لو كان العلم بالعدم مانعا من الوجود لكان امر الله الكافر
بالايمان امرا باعدام علمه وكما انه لا يليق به ان يامر عباده بان يعدموه فكذلك
لا يليق به بان يعدموا علمه لان اعدام ذات الله وصفاته غير معقول والامر به
سفه وعبث فدل على ان العلم بالعدم لا يكون مانعا من الوجود وخامسها ان الايمان
في نفسه من قبيل الممكنات نظرا الى ذاته وعينه فوجب ان يعلم الله تعالى في الممكنات
الجائزات اذ لو لم يعلمه كذلك لكان العلم جهلا وهو محال واذا علمه الله تعالى
من الممكنات الجائزات التي لا يمتنع وجوده وعدمها البتة فلو صارت بسبب
العلم واجبة لازمة لزم ان يجتمع على الشيء الواحد كونه من الممكنات وكونه ليس
من الممكنات وذلك محال وسادسها ان الامر بالمحال سفه وعبث فلو جاز ورود
الشرع به لجاز وروده ايضا بكل انواع السفه فما كان يمتنع وروده باظهار المعجز
على يد الكاذبين ولا انزال الاكاذيب والاباطيل وعلى هذا التقدير لا يبقى
وثوق بصحة نبوة الانبياء ولا بصحة القران بل يجوز ان يكون كله كذبا وسفها
ولما بطل ذلك علمنا ان العلم بعدم الايمان والخبر عن عدم الايمان لا يمنع من الايمان
وسابعها انه لو جاز ورود الامر بالمحال على هذه الصورة لجاز ورود امر الاعمى
بنقط المصاحف والزمن بالطيران في الهواء وان يقال لمن قيد يداه ورجلاه والقي من
شاهق جبل لم لا تطير الى فوق ولما لم يجز شيء من ذلك في العقول علمنا انه لا يجوز
الامر بالمحال فثبت ان العلم بالعدم الاتيان لا يمتنع من الوجود وثامنها لو جاز الامر بورود
الامر بذلك لجاز بعثة الانبياء الى الجمادات وانزال الكتب عليها وانزال الملائكة لتبليغ
التكاليف اليها حالا بعد حال ومعلوم ان ذلك سخرية وتلاعب بالدين وتاسعها ان العلم
بوجوب الشيء لو اقتضى وجوبه لاغنى العلم عن القدرة والارادة فوجب ان لا يكون الله
تعالى قادرا مريدا مختارا وذلك قول الفلاسفة القائلين بالموجب وعاشرها

الايات الدالة على ان تكليف ما لا يطاق لم يوجد قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم اي حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال المقام الثالث الجواب على سبيل التفصيل للمعتزلة فيها طريقان الاول طريقة ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار فانا لما قلنا لو وقع خلاف معلوم الله لانقلب علمه جهلا وخطا ايضا قول من يقول انه لا ينقلب ولكن يجب الامساك عن القولين والثاني طريقة الكعبي واختيار ابي الحسين البصري ان العلم تبع للمعلوم فاذا فرضت الواقع من العبد هو الايمان عرفت ان الحاصل في الازل لله تعالى هو العلم بالايمان ومتى فرضت الواقع منه هو الكفر بدلا عن الايمان عرفت ان الحاصل في الازل هو العلم بالكفر بدلا عن الايمان فههنا فرض علم بدلا عن علم اخر لا انه تغير فهذان الجوابان هما اللذان عليهما اعتماد جمهور المعتزلة واعلم ان هذا البحث صار منشا لضلالات عظيمة فمنها ان منكري التكاليف والنبوات قالوا قد سمعنا كلام اهل الجبر فوجدناه قويا قاطعا وهذان الجوابان اللذان ذكرهما المعتزلة يجريان مجرى الخرافة فلا يلتفت العاقل اليهما وسمعنا كلام المعتزلة في ان مع القول بالجبر لا يجوز التكليف ويقع والجواب الذي يذكره اهل الجبر ضعيف جدا فصار مجموع الكلامين كلاما قويا في نفي التكاليف ومتى بطل ذلك بطل القول بالنبوات ومنها ان الطاعنين في القران قالوا الذي قال المعتزلة من الايات الكثيرة الدالة على انه لا يمتنع من الايمان ومن الطاعة فقد صدقوا فيه فدل ذلك على ان القران ورد على ضد العقل وعلى خلافه وهذا من اعظم المطاعن واقوى القوادح فيه ثم من سلم من هؤلاء ان هذا القران الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم توسل به الى الطعن فيه وقال قوم من الرافضة ان هذا الذي عندنا ليس هو القران الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم بل غير وبدل والدليل عليه اشتماله على هذه المناقضات التي ظهرت بسبب هذه المناظرة الدائرة بين اهل الجبر واهل القدر ومنها ان المقلدة الطاعنين في النظر والاستدلال احتجوا بهذه المناظرة وقالوا لو جوزنا التمسك بالدلائل العقلية لزم القدح في التكليف والنبوة بسبب هذه المناظرة فان كلام اهل الجبر في نهاية القوة في اثبات الجبر وكلام اهل القدر في بيان انه متى ثبت الجبر بطل التكليف بالكلية في نهاية القوة فيتولد من مجموع الكلامين اعظم شبهة في القدح في التكليف والنبوة فثبت ان الرجوع الى العقليات يورث الكفر والضلال وعن هذا قيل من تعمق في الكلام تزندق ومنها ان هشام ابن الحكم زعم انه سبحانه لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وجوز البداء على الله وقال ان قوله ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون انما وقع على سبيل الاستدلال بالامارة ويجوز ان يظهر خلاف ما ذكره وانما قال بهذا المذهب فرارا من تلك الاشكالات المتقدمة واعلم ان جملة الوجوه التي ذكرناها

عن المعتزلة كلمات لا تعلق لها بالكشف عن وجه الجواب بل هي جارية مجرى التشبيهات فاما الجوابان اللذان عليهما اعتماد القوم ففي نهاية الضعف اما قول ابي علي وابي هاشم والقاضي فخطا قول من يقول انه يبدل وخطا قول من يقول انه لا يبدل ان كان المراد منه الحكم بفساد القسمين كان ذلك حكما بفساد النفي والاثبات وذلك لا يرتضيه العقل وان كان معناه ان احدهما حق ولكن لا اعرف ان الحق هو انه يبدل او لا يبدل لكفى في دفعه صريح وجه الاستدلال فانا لما بينا ان العلم بالعدم لا يحصل الا مع العدم فلو حصل الوجود معه لكان قد اجتمع العدم والوجود معا ولا يتمكن العقل من تقرير كلام اوضح من هذا واقل مقدمات منه اما قول الكعبي ففي نهاية الضعف لانا وان كنا لا ندري ان الله تعالى كان في الازل عالما بوجود الايمان او بعدمه لكنا نعلم ان العلم باحد هذين الامرين كان حاضرا وهو الان حاضر فلو حصل مع العلم باحد النقيضين ذلك النقيض الاخر لزم اجتماع النقيضين ولو قيل بان ذلك العلم لا يبقى كان هذا اعترافا بانقلاب العلم جهلا وهذا اخر الكلام في هذا البحث واعلم ان الكلام المعنوي هو الذي تقدم وبقي في الباب امور اخر اقناعية ولا بد من ذكرها وهي خمسة احدها روى الخطيب في كتاب تاريخ بغداد عن معاذ بن معاذ العنبري قال كنت جالسا عند عمرو بن عبيد فاتاه رجل فقال يا ابا عثمان سمعت والله اليوم بالكفر فقال لا تعجل بالكفر وما سمعت قال سمعت هاشما الاوقص يقول ان تبت يدا ابي لهب وقوله ذرني ومن خلقت وحيدا الى قوله ساصليه سقر ان هذا ليس من كلام الله والله تعالى يقول حم والكتاب المبين انا جعلناه وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم فما الكفر الا هذا يا ابا عثمان فسكت عمرو هنيهة ثم اقبل علي فقال والله لو كان القول كما يقول ما كان على ابي لهب من لوم ولا على الوحيد من لوم فلما سمع الرجل ذلك قال اتقول يا ابا عثمان ذلك هذا والله الدين قال معاذ فدخل بالاسلام وخرج بالكفر وحكي ايضا انه دخل رجل على عمرو بن عبيد وقرا عنده بل هو قران مجيد في لوح محفوظ فقال له اخبرني عن تبت اكانت في اللوح المحفوظ قال عمرو ليس هكذا كانت بل كانت تبت يدا من عمل بمثل ما عمل ابو لهب فقال الرجل هكذا ينبغي ان نقرا اذا قمنا الى الصلاة فغضب عمرو وقال ان علم الله ليس بشيطان ان علم الله لا يضر ولا ينفع وهذه الحكاية تدل على شك عمرو بن عبيد في صحة القران وثانيها روى القاضي في كتاب طبقات المعتزلة عن ابن عمر ان رجلا قام اليه فقال يا ابا عبد الرحمن ان اقواما يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ويقولون بان ذلك في علم الله فلم نجد منه بدا فغضب ثم قال سبحان الله العظيم قد كان ذلك في علمه انهم يفعلونها فلم يحملهم علمه على فعلها حدثني ابي عمر بن الخطاب انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول مثل علم الله فيكم كمثل السماء التي اظلتكم

والارض التى اقلتكم فلم لا تستطيعون الخروج من السماء والارض
فكذا لا تستطيعون الخروج من علم الله وكما لا تحملكم السماء والارض
على الذنوب فكذلك لا تحملكم علم الله عليها واعلم ان فى الاخبار التى يرويها
الجبرية والقدرية كثيرة والغرض من رواية هذا الحديث بيان انه
لا يليق بالرسول مثل ذلك وذلك انه مناقض وفاسد اما انه متناقض فلان
قوله فلذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله صريح فى الجبر وما قبله
صريح فى القدر فهو متناقض واما انه فاسد فلانا بينا ان العلم بعدم الايمان
ووجود الايمان متنافيان فالتكليف بالايمان مع وجود العلم بعدم الايمان
تكليف بالجمع بين النفى والاثبات اما السماء والارض فانهما لا ينافيان شيئا من
الاعمال فظهر ان تشبيه احدى الصورتين بالاخرى لا يصدر الا عن جاهل او متجاهل
وجل منصب الرسالة عنه وثالثها الحديثان المشهوران فى هذا الباب اما
الحديث الاول فهو ما روى فى الصحيحين عن الاعمش عن زيد بن وهب عن عبد الله بن
مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق
ان احدكم يجمع خلقه فى بطن امه اربعين يوما ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون
مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله اليه ملكا فينفخ فيه الروح ويؤمر باربع كلمات
فيكتب رزقه واجله وعمله وشقى ام سعيد فوالله الذى لا اله غيره ان احدكم
ليعمل عمل اهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيختم
له بعمل اهل النار فيدخلها وان احدكم ليعمل عمل اهل النار حتى ما يكون بينه وبينها
الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيختم له بعمل اهل الجنة فيدخلها وحكى الخطيب فى تاريخ
بغداد عن عمرو بن عبيد انه قال لو سمعت الاعمش يقول هذا لكذبته ولو سمعت
زيد بن وهب يقول هذا ما احببته ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته
ولو سمعت رسول الله يقول هذا لرددته ولو سمعت الله يقول هذا لقلت ليس على هذا
اخذت ميثاقنا واما الحديث الثانى فهو مناظرة آدم وموسى عليهما السلام فان
موسى قال لآدم انت الذى اشقيت الناس واخرجتهم من الجنة فقال آدم
انت الذى اصطفاك الله على الناس برسالاته وبكلامه وانزل عليك التوراة
فهل تجد الله قدره على قال نعم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى
والمعتزلة طعنوا فيه من وجوه احدها ان هذا الخبر يقتضى ان يكون موسى قد ذم
آدم على الصغيرة وذلك يقتضى الجهل فى حق موسى عليه السلام وانه غير جائز وثانيها
ان الولد كيف يشافه والده بهذا القول الغليظ وثالثها انه قال انت الذى اشقيت
الناس واخرجتهم من الجنة وقد علم موسى ان شقاء الناس واخراجهم من الجنة
لم يكن من جهة آدم بل الله اخرجه منها ورابعها ان آدم عليه السلام احتج
بما ليس بحجة وخامسها ان الرسول عليه السلام اذ لو كان حجة لكان لفرعون وهامان
وسائر الكفار ان يحتجوا به ولما بطل ذلك علمنا فساد هذه الحجة وخامسها ان الرسول
عليه السلام صوب آدم فى ذلك مع انا بينا انه ليس بصواب اذا ثبت هذا وجب حمل

الحديث على احد ثلاثة اوجه احدها انه عليه السلام حكى ذلك عن اليهود لا انه
حكاه عن الله او عن نفسه والرسول عليه السلام كان قد ذكر هذه الحكاية الا
ان الراوى حين دخل ما سمع الا هذا الكلام وظن انه عليه السلام ذكره عن نفسه
لا عن اليهود وثانيها ان لفظ آدم منصوب اى ان موسى عليه السلام حجه وجعله محجوجا
والذى اتى به آدم ليس بحجة ولا بعد ذلك وثالثها وهو المعتمد انه ليس المراد من
المناظرة الذم على المعصية ولا الاعتذار منه بعلم الله بل موسى عليه السلام ساله
عن السبب الذى حمله على تلك الزلة حتى خرج بسببها من الجنة فقال آدم
ان خروجى من الجنة لم يكن بسبب تلك الزلة بل بسبب ان الله قد كتب على ان
اخرج الى الارض واكون خليفة فيها وهذا المعنى كان مكتوبا فى التوراة
فلا جرم كانت حجة آدم قوية وصار موسى عليه السلام فى ذلك كالمغلوب واعلم
ان الكلام فى هذه المسئلة طويل جدا والقرآن مملوء منه وسنستقصى
القول فيها فى هذا التفسير ان قدر الله ذلك وفيما ذكرناه كفاية ههنا قوله تعالى
خَتَمَ اللّٰهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ
واعلم ان الله تعالى لما بين فى الآية الاولى انهم لا يؤمنون اخبر فى هذه الآية بالسبب
الذى لاجله لم يؤمنوا وهو الختم والكلام ههنا فى مسائل **المسئلة الاولى**
الختم والكتم اخوان لان فى الاستيثاق من الشئ بضرب الخاتم عليه كتما له وتغطية
لئلا يتوصل اليه ولا يطلع عليه والغشاوة الغطاء فعالة من غشاه اذا غطاه وهذا
البناء لما يشتمل على الشئ كالعصابة والعمامة **المسئلة الثانية** اختلف الناس
فى هذا الختم اما القائلون بان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام على
مذهبهم ظاهر ثم لهم قولان منهم من قال الختم هو خلق الكفر فى قلوب
الكفار ومنهم من قال هو خلق الداعية التى اذا انضمت الى القدرة صار مجموع
القدرة معها سببا موجبا لوقوع الكفر وتقريره ان القادر على الكفر اما ان يكون
قادرا على تركه او لا يكون فان لم يقدر على تركه كانت القدرة على الكفر موجبة للكفر
فخلق القدرة على الكفر يقتضى خلق الكفر وان قدر على الترك كانت نسبة تلك
القدرة الى فعل الكفر والى تركه على السواء فاما ان يكون صيرورتها مصدرا للفعل بدلا
عن الترك يتوقف على انضمام مرجح اليها او لا يتوقف فان لم يتوقف فقد وقع
الممكن لا عن مرجح وتجويزه يقتضى القدح فى الاستدلال بالممكن على المؤثر
وذلك يقتضى نفى الصانع وانه محال واما ان توقف على المرجح فذلك المرجح
اما ان يكون من فعل الله او من فعل العبد او لا من فعل الله ولا من فعل
العبد لكنه يلزم حدوث شئ لا لمؤثر وذلك يبطل القول بالصانع فثبت ان
كون قدرة العبد مصدرا للمقدور المعين يتوقف على ان ينضم اليها مرجح هو من فعل الله
تعالى فنقول اذا انضم ذلك المرجح الى تلك القدرة فاما ان يؤثر تاثير تلك القدرة
فى ذلك الاثر واجبا او جائزا او ممتنعا والثانى والثالث باطل فتعين الاول انما قلنا انه
لا يجوز ان يكون جائزا لانه لو كان جائزا لكان يصح فى العقل ان يحصل مجموع القدرة

مع ذلك المرجح تارة ومع ذلك الاثر تارة اخرى منفكا عنه فلنفرض وقوع
ذلك لان كل ما كان جائزا لا يلزم من فرض وقوعه محال وذلك المجموع
تارة يترتب عليه الاثر واخرى لا يترتب عليه الاثر اما ان يتوقف على انضمام
قرينة اليه او لا يتوقف فان توقف كان المرجح هو ذلك المجموع مع هذه
القرينة الزائدة كان ذلك المجموع وكنا فرضنا ان ذلك المجموع هو المستقل
هذا خلف وايضا فيعود التقسيم في هذا المجموع الثاني فان توقف على
قيد آخر لزم التسلسل وهو محال وان لم يتوقف فحينئذ حصل ذلك المجموع
تارة بحيث لا يكون مصدرا له مع انه لم يمتز احد الوقتين عن الآخر بامر
ما البتة فيكون هذا قولا بترجح الممكن لا عن مرجح وهو محال فثبت انه عند حصول
ذلك المرجح يستحيل ان يكون صدور ذلك الاثر جائزا واما انه لا يكون ممتنعا
فظاهر والا لكان مرجح الوجود مرجحا للعدم وهو محال واذا بطل القسمان ثبت
انه عند حصول مرجح الوجود يكون الاثر واجب الوجود عن المجموع الحاصل
من القدرة ومن ذلك المرجح واذا ثبت هذا كان القول بالجبر لازما لان قبل
حصول ذلك المرجح كان صدور الفعل ممتنعا وبعد حصوله يكون واجبا
واذا عرفت هذا كله كان خلق الداعية الموجبة للكفر في القلب ختما على
القلب ومنعا له عن قبول الايمان وانه سبحانه لما حكم عليهم بانهم
لا يؤمنون ذكر عقيبه ما يجري مجرى السبب الموجب له لان
العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يكمل الا اذا استفيد من
العلم بالعلة فهذا قول من اضاف جميع المحدثات الى الله تعالى اما المعتزلة
فقد قالوا انه لا يجوز اجراء هذه الاية على المنع من الايمان واحتجوا فيه بالوجوه
التي حكيناها عنهم في الاية الاولى وزادوا ههنا بان الله تعالى قد كذب
الكفار الذين قالوا ان على قلوبهم اكنة وغطاء يمنعانه من الايمان وقالوا
قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا وقال فاعرض
اكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه
وهذا كله عيب وذم من الله تعالى فيما ادعوا انهم ممنوعون عن الايمان
ثم قالوا بل لا بد من حمل الختم والغشاوة على امور اخر ثم ذكروا فيها وجوها احدها
ان القوم لما اعرضوا وتركوا الاهتداء بدلائل الله تعالى حتى صار ذلك
كالالفة والطبيعة لهم اشبه حالهم حال من منع عن الايمان وصد عنه
وكذلك هذا في عينهم حتى كانها مسدودة لا تبصر شيئا وكان باذانهم وقرا
لا يخلص اليها شيء من الذكر وانما اضيف ذلك الى الله تعالى لان هذه الصفة
في تمكنها وقوة ثباتها كالشيء الخلقي ولهذا قال بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون
الا قليلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم
يلقونه وثانيها انه يكفي في حسن الاضافة ادنى سبب فالشيطان هو الخاتم في
الحقيقة او الكافر الا ان الله سبحانه لما كان هو الذي اقدره هو الذي اسند اليه

الختم

الختم كما يسند الفعل الى المسبب وثالثها انهم اعرضوا عن التدبر ولم يصغوا الى
الذكر وكان ذلك عند ايراد الله تعالى عليهم الدلائل اضيف ما فعلوا
الى الله تعالى لان حدوثه انما اتفق عند ايراد الله تعالى دلائله عليهم
كقوله تعالى في سورة التوبة فزادتهم رجسا الى رجسهم اي ازدادوا
بها كفرا الى كفرهم ورابعها انهم بلغوا في الكفر الى حيث لم يبق طريق الى
تحصيل الايمان لهم الا بالقسر والالجاء الا ان الله تعالى ما اجبرهم عليه لان
ذلك يبطل التكليف فعبر عن ترك القسر والالجاء بالختم اشعارا بانهم الذين
انتهوا في الكفر الى حيث لا ينتهون عنه الا بالقسر وهو الغاية القصوى في
وصف لجاجتهم في الغي وخامسها ان يكون ذلك حكاية لما كان الكفار يقولونه
تهكما بهم من قولهم قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا
وبينك حجاب ونظيره في الحكاية والتهكم قوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب
والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة وسادسها الختم على قلوب الكفار
من الله تعالى هو الشهادة منه عليهم بانهم لا يؤمنون وعلى قلوبهم بانها لا تعي
الذكر ولا تقبل الحق وعلى اسماعهم فانها لا تصغي الى الحق كما يقول الرجل
لصاحبه اريد ان تختم على ما يقوله فلان اي تصدقه وتشهد بانه حق فاخبر الله
تعالى في الاية الاولى بانهم لا يؤمنون واخبر في هذه بانه قد شهد بذلك
وحققه عليهم وسابعها قال بعضهم هذه الاية انما جاءت في قوم مخصوصين
من الكفار فعل الله تعالى بهم هذا الختم والطبع في الدنيا عقابا لهم في
العاجل كما عجل لكثير من الكفار عقوبات في الدنيا فقال ولقد علمتم الذين
اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقال فانها محرمة عليهم
اربعين سنة يتيهون في الارض فلا تأس على القوم الفاسقين
ونحو هذا من العقوبات المعجلة لما علم الله فيها من العبرة لعباده والصلاح
لهم فيكون هذا ما فعل بهؤلاء من الختم والطبع الا انهم اذا صاروا
بذلك الى ان لا يعقلوا سقط عنهم التكليف لسقوطه عمن مسخ وقد اسقط الله
التكليف عمن لا يعقل بعض العقل كمن قارب البلوغ ولسنا ننكر ان يخلق الله في قلوب
الكافرين مانعا يمنعهم عن الفهم والاعتبار اذا علم ان ذلك اصلح لهم
كما قد يذهب بعقولهم ويعمي ابصارهم ولكن لا يكونون في هذه الحال مكلفين
وثامنها يجوز ان يجعل الله على قلوبهم الختم وعلى اسماعهم الختم وعلى ابصارهم
الغشاوة من غير ان يكون ذلك حائلا بينهم وبين الايمان بل يكون ذلك
كالندوة التي يجدها الانسان في قلبه والقذى في عينه والطنين في اذنه
فيفعل الله تعالى كل ذلك بهم ليضيق صدورهم ويورث الكرب والغم فيكون
ذلك عقوبة غير مانعة من الايمان كما قد فعل ببني اسرائيل ما تاهوا ثم يكون هذا
الفعل في بعض الكفار ويكون ذلك آية للنبي ودلالة كالرجز الذي انزل على قوم
فرعون حتى استغاثوا منه وهذا كله مفيد بما يعلم الله به اصلح العباد وتاسعها
يجوز ان يفعل هذا الختم بهم في الآخرة كما اخبر انه يعميهم قال ونحشرهم يوم القيامة

على وجوههم عميا وبكما وصما وقال ونحشر المجرمين يومئذ زرقا وقال
اليوم نختم على افواههم وقال لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون وعاشرها
ما حكوه عن الحسن البصري وهو اختيار ابي علي الجبائي والقاضي ان المراد بذلك
علامة وسمة يجعلها في قلب الكفار وسمعهم تستدل الملائكة بذلك على انهم كفار
وعلى انهم لا يؤمنون ابدا فلا يبعد ان يكون في قلوب المؤمنين علامة تعرف الملائكة
بها كونهم مؤمنين عند الله تعالى كما قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وحينئذ
الملائكة يحبونه ويستغفرون له ويكون لقلوب الكفار علامة تعرف الملائكة
بها كونهم ملعونين عند الله فيبغضونه ويلعنونه والفائدة في تلك العلامة اما مصلحة
عائدة الى الملائكة لانهم متى علموا بتلك العلامة كونه كافرا ملعونا عند الله
تعالى صار ذلك منفرا لهم عن الكفر او الى المكلف فانه اذا علم انه متى امن فقد
احبه اهل السموات صار ذلك مرغبا له في الايمان واذا علم انه متى اقدم على
الكفر عرف الملائكة منه ذلك فيبغضونه ويلعنونه صار ذلك زاجرا له عن
الكفر قالوا والختم بهذا المعنى لا يمنع لانا نتمكن بعد ختم الكتاب ان نفكه ونقرأه
لان الختم هو بمنزلة ان يكتب على جبين الكافر انه كافر فاذا لم يمنع ذلك
من الايمان فكذا هو الكافر يمكنه ان يزيل تلك السمة عن قلبه بان ياتي
بالايمان ويترك الكفر قالوا وانما خص القلب والسمع بذلك لان الادلة
السمعية لا تستفاد الا من جهة السمع والادلة العقلية
لا تستفاد الا من جانب القلب فلهذا خصهما بالذكر فان قيل افتحملون الغشاوة
في البصر ايضا على معنى العلامة قلنا لا لانا انما حملنا ما تقدم على السمة والعلامة
لان حقيقة العلامة تقتضي ذلك ولا مانع منه فوجب اثباته اما الغشاوة فحقيقتها
الغطاء المانع من الابصار ومعلوم من الكفار خلاف ذلك فلابد من حمله على المجاز
وهو تشبيه حالهم بحال من لا ينتفع ببصره في باب الهداية فهذا مجموع اقوال الناس
في هذا الموضع المسألة الثالثة الالفاظ الواردة في القرآن القريبة من معنى الختم
هي الطبع والكنان والرين على القلب والوقر في الاذن والغشاوة في البصر ثم الايات
الواردة في ذلك مختلفة فالقسم الاول وردت دالة على حصول هذه
الاشياء قال كلا بل ران على قلوبهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي
اذانهم وقرا وطبع على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم فاعرض اكثرهم فهم
لا يسمعون لينذر من كان حيا انك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء اموات
غير احياء في قلوبهم مرض والقسم الثاني وردت دالة على انه لا مانع البتة
وما منع الناس ان يؤمنوا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لا يكلف الله نفسا
الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج كيف تكفرون بالله لم تلبسون الحق
بالباطل والقرآن مملوء من هذين القسمين وصار كل قسم منها متمسكا لطائفة
فتعارضت الدلائل السمعية لكثرتها من الطرفين واقعة في حيز التعارض اما
الدلائل العقلية فهي التي سبقت الاشارة اليها وبالجملة فهذه المسألة اعظم
المسائل الاسلامية واكثرها شعبا واشدها وحكي ان الامام ابا القاسم الانصاري

سئل

سئل عن تكفير المعتزلة في هذه المسألة فقال لا لانهم نزهوه وسئل عن اهل
السنة فقال لا لانهم عظموه والمعنى ان كلا الفريقين ما طلب الا اثبات
جلال الله وعلو كبريائه الا ان اهل السنة وقع نظرهم على العظمة فقالوا
ينبغي ان يكون هو الموجد ولا موجد سواه والمعتزلة وقع نظرهم على الحكمة
فقالوا لا يليق بجلال حضرته هذه القبائح واقول ههنا سر اخر وهو ان
اثبات الاله يلجئ الى القول بالجبر لان الفاعلية لو لم تتوقف على الداعية
لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو نفي الصانع واثبات الرسول يلجئ الى
القدر لانه لو لم يقدر العبد على الفعل فاي فائدة في بعثة الرسل و
انزال الكتب بل ههنا سر اخر فوق الكل وهو انا لما رجعنا الى الفطرة
السليمة والعقل الاول وجدنا ان ما استوى الوجود والعدم بالنسبة
اليه لا يترجح احدهما على الاخر الا لمرجح وهذا يقتضي الجبر ونجد ايضا تفرقة
بديهية بين الحركات الاختيارية والاضطرارية وجزما بديهيا بحسن
المدح وقبح الذم والامر والنهي وذلك يقتضي مذهب المعتزلة فكان
هذه المسألة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية وبحسب
العلوم النظرية وبحسب تعظيم الله نظرا الى قدرته وحكمته وبحسب
التوحيد والتنزيه وبحسب الدلائل السمعية فلهذه المآخذ التي شرحناها
والاسرار التي كشفنا عن حقائقها صعبت المسألة وغمضت فنسأل الله
العظيم ان يوفقنا للحق وان يختم عاقبتنا بالخير امين رب العالمين المسألة
الرابعة قال صاحب الكشاف اللفظ يحتمل ان تكون الاسماع داخلة
في حكم الختم وفي حكم التغشية الا ان الاولى دخولها في حكم الختم لقوله
تعالى وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة المسألة الخامسة
الفائدة في تكرير الجار في قوله تعالى وعلى سمعهم انها لما اعيدت
للاسماع كان ادل على شدة الختم في الموضعين المسألة السادسة
انما جمع القلوب والابصار ووحد السمع لوجوه احدها انه وحد السمع لان لكل
واحد منهم سمعا واحدا كما يقال اتاني براس كبشين يعني راس كل واحد منهما كما
وحد البطن في قوله   كلوا في بعض بطنكم تعفوا
يفعلون ذلك اذا امنوا اللبس فاذا لم يؤمن كقولك فرسهم وثوبهم
وانت تريد الجمع رفضوه الثاني ان السمع مصدر في اصله والمصادر لا تجمع
يقال رجلان صوم ورجال صوم فروعي الاصل يدل على جمع الاذن في
قوله وفي اذاننا وقر الثالث ان نقدر مضافا محذوفا اي وعلى حواس سمعهم
الرابع قال سيبويه انه وان وحد لفظ السمع الا انه ذكر ما قبله وما بعده
بلفظ الجمع وذلك يدل على ان المراد منه الجمع ايضا قال تعالى يخرجهم
من الظلمات الى النور عن اليمين والشمائل قال الراعي
بها جيف الحسرى فاما عظامها   فبيض واما جلدها فصليب
وانما اراد جلودها وقرا ابن ابي عبلة وعلى اسماعهم المسألة السابعة

من الناس من قال السمع افضل من البصر لان الله تعالى حيث ذكرهما قدم السمع على البصر والتقديم دليل التفضيل ولان السمع شرط النبوة بخلاف البصر ولذلك ما بعث الله رسولا اصم وقد كان فيهم من كان مبتلى بالعمى ولان بالسمع تصل نتائج عقول البعض الى البعض فالسمع كانه سبب لاستكمال العقل بالمعارف والبصر لا يوقفك الا على المحسوسات ولان السمع متصرف في الجهات الست بخلاف البصر ولان السمع متى بطل فقد بطل النطق والبصر اذا بطل لم يبطل النطق ومنهم من قدم البصر لان آلة القوة الباصرة اشرف ولان متعلق القوة الباصرة هو النور ومتعلق القوة السامعة هو الريح المسئلة الثامنة قوله تعالى ختم الله على قلوبهم يدل على ان محل العلم هو القلب وقد استقصينا في بيانه في قوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك في سورة الشعرا المسئلة التاسعة قال صاحب الكشاف البصر نور العين وهو ما يبصر به الرائي ويدرك المرئيات كما ان البصيرة نور القلب وهو ما به يستبصر ويتأمل فكانهما جوهران لطيفان خلق الله فيهما آلتين للابصار وللاستبصار واقول ان اصحابه من المعتزلة لا يرضون منه بهذا الكلام وتحقيق القول في الابصار يستدعي بحثا غامضا لا يليق بهذا الموضع المسئلة العاشرة قرئ غشاوة بالكسر والنصب وغشاوة بالضم والرفع وغشاوة بالفتح والنصب وعشاوة بالعين غير المعجمة والرفع من العشا والغشاوة هي الغطا ومنه الغاشية ومنه غشي عليه اي زال عقله والغشيان كناية عن الجماع المسئلة الحادية عشر العذاب مثل النكال بناء ومعنى لانك تقول اعذب عن الشي اذا امسك عنه كما تقول نكل عنه ومنه العذب لانه يقطع العطش ويردعه بخلاف الملح فانه يزيده ويدل عليه تسميتهم اياه نقاخا لانه ينقخ العطش اي يكسره وقيل لانه يوقفه على الطلب ثم اتسع فيه فسمى كل الم فادح عذابا وان لم يكن نكالا اي عقابا يرتدع به الجاني عن المعاودة والفرق بين العظيم والكبير ان العظيم نقيض الحقير والكبير نقيض الصغير فكان العظيم فوق الكبير كما ان الحقير دون الصغير ويستعملان في الجثث والاحداث جميعا تقول رجل عظيم وكبير تريد جثته او خطره ومعنى التنكير ان على ابصارهم نوعا من التغطية على ما يتعارفه الناس وهو غطا التعامي عن آيات الله ولهم من بين الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله تعالى المسئلة الثانية عشر اتفق المسلمون على انه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار وقال بعضهم لا يحسن وفسروا قوله ولهم عذاب عظيم بانهم يستحقون ذلك لكن كرمه يوجب عليه العفو ولنذكر ههنا دلايل الفريقين اما الذين لا يجوزون التعذيب فقد تمسكوا بامور احدها ان ذلك التعذيب ضرر خالي عن جهات المنفعة فوجب ان يكون قبيحا اما انه ضرر فلا شك واما انه خالي عن جهات المنفعة فكان تلك المنفعة اما ان يكون عايدة الى الله تعالى او الى غيره والاول باطل لانه سبحانه

متعالي عن النفع والضرر بخلاف الواحد منا في الشاهد فان عبده اذا اسا اليه ادبه لانه يستلذ بذلك التاديب لما كان في قلبه من حب الانتقام ولانه اذا ادبه فانه ينزجر بعد ذلك عما يضره والثاني ايضا باطل لان تلك المنفعة اما ان تكون عايدة الى المعذب او الى غيره اما الى المعذب فهو محال لان الاضرار لا يكون عين الانتفاع واما الى غيره فمحال لان دفع الضرر اولى بالرعاية من ايصال النفع فايصال الضرر الى شخص لغرض ايصال الى شخص اخر ترجيح للمرجوح على الراجح وهو باطل وايضا فلا منفعة يريد الله تعالى ايصالها احدا الا وهو قادر على ذلك لا اضرار عليه الغاية فثبت ان التعذيب ضرر خالي عن جميع جهات المنفعة وانه معلوم القبح ببديهة بل قبحه اجلى في المعقول من قبح الكذب الذي لا يكون ضارا والجهل الذي لا يكون ضارا بل من قبح الكذب الضار والجهل الضار لان ذلك الكذب الضار وسيلة الى الضرر دون نفس الضرر واذا ثبت قبحه امتنع صدوره من الله تعالى لانه حكيم والحكيم لا يفعل القبيح وثانيها انه سبحانه وتعالى كان عالما بان الكافر لا يؤمن على ما قال ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون اذا ثبت هذا ثبت انه متى كلف الكافر لم يحصل منه الا العصيان فلو كان ذلك العصيان سببا للعقاب لكان ذلك التكليف مستعقبا لاستحقاق العقاب اما لانه تمام العلة او لانه شطر العلة او لانه شرط العلة وعلى الجملة فذلك التكليف امر متى حصل حصل عقيبه لا محالة العقاب ومتى كان مستعقبا للضرر الخالي عن النفع كان قبيحا فوجب ان يكون ذلك التكليف قبيحا والقبيح لا يفعله الحكيم فلم يبق ههنا الا احد امرين اما ان يقال لم يوجد هذا التكليف او ان وجد لكنه لا يستعقب العقاب وكيف كان فالمقصود حاصل وثالثها ان يقال انه تعالى خلق الخلق للانتفاع او للاضرار او لا للانتفاع ولا للاضرار فان خلقهم للانتفاع وجب ان لا يكلفهم بما يؤدي بهم الى الضرر الخالص لان الحكيم اذا اراد امرا استحال ان يفعل فعلا يؤدي به الى ضد مقصوده مع علمه بكونه كذلك ولما علم ان اكثرهم يقدمون على العصيان لو كلفهم كان التكليف فعلا يؤديهم الى العقاب فاذا كان قاصدا لانتفاعهم وجب ان لا يكلفهم وحيث كلفهم دل على ان العصيان لا يكون سببا لاستحقاق العقاب ولا جايز ان يقال خلقهم لا للانتفاع ولا للاضرار لان الترك على العدم يكفي في ذلك ولانه على هذا التقدير يكون عبثا ولا جايز ان يقال خلقهم للاضرار لان مثل هذا لا يكون رحيما كريما وقد تطابقت العقول والشرايع على كونه رحيما كريما وعلى انه نعم المولى ونعم النصير فكل ذلك يدل على عدم العقاب ورابعها انه سبحانه هو الخالق للدواعي التي توجب المعاصي فيكون هو الملجي اليها فيقبح منه ان يعاقب عليها انما قلنا انه هو الخالق لتلك الدواعي لما بينا ان صدور الفعل عن القدرة يتوقف على انضمام الداعية التي يخلقها الله الينا وبينا ان ذلك يوجب الجبر وتعذيب المجبور قبيح في العقول وربما قرروا هذا من وجه اخر فقالوا اذا كانت الاوامر والنواهي الشرعية قد جاءت

الى شخصين من الناس فقلهما ولعنها الاخر فاتبع احدهما وعوقب الاخر فاذا قيل لم
قبل هذا وخالف الاخر فيقال لان القابل احب الثواب وحذر العقاب
فاطاع والاخر لم يخف ولم يحذر فعصى او ان هذا اصغى الى من وعظه وفهم
منه مقالته فاطاع وهذا لم يصغ ولم يفهم فعصى فيقال ولم اصغى هذا وفهم ولم يصنع ذلك
ولم يفهم فيقولون لان هذا جازم لبيب فطن وذاك احرق جاهل غبي فيقول لم اختص هذا بالجزم
والفطنة دون ذلك ولاشك ان الفطنة والبلادة من الاحوال الغريزية فان الانسان
لا يختار لنفسه الغباوة والحمق ولا يفعل ذلك في نفسه بنفسه فاذا تناهت التعليلات الى امور
خلقها الله سبحانه اضطرارا علمنا ان كل هذه الامور بقضاء الله وليس يمكن
ان يسوي بين الشخصين الذين اطاع احدهما وحدهما وعصى الاخر في كل حال اعني
في العقل والجهل والفطانة والغباوة والحزم والحمق والعلم والباعثين والزاجر
ولا يمكن ان يقول انهما لو استويا في ذلك كله لما استويا في الطاعة والمعصية فاذن
سبب الطاعة والمعصية من الاشخاص امور وقعت بتخليق الله وقضائه وعند هذا
يقال ان من العدل والرحمة والكرم ان يخلق العاصي على ما خلقه عليه من الفظاظة
والجسارة والغباوة والقساوة والجهل والطيش والحمق ثم يعاقبه عليه وهذا خلقه مثل ما
خلق الطبايع لبيان جاز ما عارفا عالما وان من العدل ان يسخى قلبه ويقوي عصبه
ويلهب دماغه ويكثر طيشه ولا يرزقه ما رزق غيره من مودب اديب معلم عالم
وواعظ مسمع بل يقيض له اضداد دهائه في افعالهم واخلاقهم فيتعلم منهم
ثم يوخذ بما يأخذ به اللبيب الجازم العاقل العالم البارد الراس المعتدل مزاجه
القلب اللطيف الروح الذي رزقه مربيا شفيقا ومعلما كاملا هذا من العدل
والرحمة والكرم والرافة في شيء ثبت بهذه الوجوه ان القول بالعقاب
على خلاف مقتضيات العقول وخامسها انه سبحانه انما كلفنا النفع يعود
الينا لانه قال ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها فاذا عصينا
فقد منعنا انفسنا من تلك المنافع فهل يحسن في العقول ان ياخذ الحكيم انسانا
ويقول له اني اعذبك العذاب الشديد لانك فوت على نفسك بعض المنافع
فانه يقال له ان تحصيل النفع مرجوح بالنسبة الى دفع الضرر هب اني فوت
على نفسي اهون المطلوبين وضيعون لاجل ذلك اعظمهما وهل يحسن عن التد
باحد غيره ويقول انك قدرت على ان تكتسب دينارا لنفسك وتنتفع به خاصة
من غير ان يكون لي فيه البتة فلما لم تكتسب ذلك الدينار ولم تنتفع به فانا
اخذك واقطع اعضاءك اربا اربا لا شك ان هذا نهاية السفاهة فكيف
تليق باحكم الحاكمين ثم قالوا هب انا سلمنا هذا العقاب فمن اين القول بالدوام
وذلك لان اقسى الناس قلبا واشدهم غلظة وفظاظة وبعدا عن الخير اذا
اخذ من بالغ في الاساءة اليه وعذبه يوما وشهرا وسنة فانه يشبع منه
ويمل فلو بقي مواظبا عليه لامه كل احد ويقال هب انه بالغ في اضراره ولكن
الى متى هذا التعذيب فاما ان تقتله وتريحه واما ان تخلصه فاذا قبح هذا
من الانسان الذي يلتذ بالانتقام فالغني عن الكل كيف يليق به هذا الدوام

الذي يقال

الذي يقال وثانيها انه سبحانه نهى عباده عن استيفاء الزيادة فقال فلا يسرف في
القتل انه كان منصورا وقال وجزاء سيئة سيئة مثلها ثم ان العبد هب انه
عصى الله طول عمره فان عمره من الاتيان فيكون العذاب المؤبد ظلما وثالثها
ان العبد لو واظب على الكفر طول عمره فاذا تاب ثم مات عفا الله عنه
واجاب دعاه وقبل توبته ارى ان هذا الكريم العظيم ما بقي في الاخرة او عقول
او كنت المعذبين ما بقيت فلم لا يتوبون عن معاصيهم فاذا تابوا فلم لا يقبل الله
منهم توبتهم ولم لا يسمع نداهم ولم يجب دعاهم ولما كان في الدنيا في الرحمة
والكرم الى حيث قال ادعوني استجب لكم امن يجيب المضطر اذا دعاه وفي الاخرة
صار بحيث كلما كان تضرعهم اليه اشد فانه لا يخاطبهم الا بقوله اخسئوا فيها
ولا تكلمون قالوا فهذه الوجوه مما توجب القطع بعدم العقاب ثم قال من امن من
هؤلاء بالقران القديم ما ورد في القران من انواع العذاب من وجوه احدها ان التمسك
بالدلايل اللفظية لا تفيد اليقين لان والدلايل العقلية تفيد اليقين والمظنون لا يعارض
المقطوع انما قلنا ان الدلايل اللفظية لا تفيد اليقين لان الدلايل اللفظية مبنية على
اصول كلها ظنية والمبني على الظني ظني انما قلنا انها مبنية على اصول ظنية وذلك لانها
مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف ورواة هذه الاشيا لا يعلم بلوغهم
الى حد التواتر وكانت رواياتهم مظنونة وايضا فهي مبنية على عدم الاشتراك
وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار وعدم الزيادة والنقصان وعدم
التقديم والتاخير وكل ذلك امور ظنية وايضا فهي مبنية على عدم المعارض
العقلي فان تقدير وجوده لا يمكن القول بتصديقهما او لا بتكذيبهما معا ولا يمكن
ترجيح النقل على العقل لان العقل اصل النقل فالطعن في العقل يوجب الطعن
في العقل والنقل معا لكن عدم المعارض بطريق هذا اذ لم يوجد فكيف وقد وجدنا
ها هنا دلايل عقلية على خلاف هذه الظواهر فثبت ان دلالة هذه الدلايل النقلية
ظنية واما الظني لا يعارض اليقيني فلا شك فيه وثانيها وهو ان التجاوز عن
الوعيد مستحسن فيما بين الناس قال

واني اذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدتي

بل الاصرار على تحقيق الوعيد كانه يعد لوما واذا كان كذلك للنوجيان لا يقبح من
الله تعالى وهذا بناء على حرف وهو ان اهل السنة جوزوا نسخ الفعل قبل مضي زمن
الامتثال وحاصل حجتهم فيه ان هذا الامر يحسن تارة بحكمة تنشا من نفس المامور به
وتارة بحكمة تنشا من نفس الامر فان السيد قد يقول لعبده افعل الفعل الفلاني
غدا وان كان يعلم في الحال انه سينهاه عنه غدا ويكون مقصوده من ذلك الامر ان
يظهر العبد الانقياد لسيده في ذلك الموطن ويوطن نفسه على طاعته وكذلك
اذا علم الله من العبد انه سيموت غدا فانه يحسن عند اهل السنة ان يقول
صل غدا ان عشت ولا يكون المقصود من هذا الامر تحصيل المامور به لانه ها هنا
محال بل المقصود حكمة تنشا من نفس الامر فقط وهو حصول الانقياد والطاعة

العقلي

وترك التمرد اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال الخبر ايضا كذلك فتارة يكون الخبر منشا الحكمة من الاخبار في الشيء المخبر عنه وذلك في الوعد وتارة تكون منشا الحكمة هو نفس لا ان المخبر عنه كما في الوعيد فان الاخبار على سبيل الوعد مما يفيد الزجر على المعاصي والاقدام على الطاعات فاذا حصل هذا المقصود جاز ان لا يوجد المخبر عنه وعند هذا قالوا ان وعد الله بالثواب حق لازم اما توعده بالعقاب فغير لازم وانما قصد به صلاح المكلفين مع رحمته الشاملة لهم كالوالد يهدد ولده بالقتل والسمل والقطع والضرب فان قبل الولد امره فقد انتفع وان لم يفعل فما في قلب الوالد من الشفقة يرده عن قتله وعقوبته فان قيل نقل جميع المقادير يكون ذلك كذبا والكذب قبيح قلنا لا نسلم ان كل كذب قبيح القبيح هو الكذب الضار اما الكذب النافع فلا ثم ان سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه كذب اليس ان جميع عمومات القران مخصوصة ولا يسمى ذلك كذبا اليس ان كل المتشابهات مصروفة عن ظواهرها ولا يسمى ذلك كذبا فكذا هاهنا وثالثها اليس ان ايات الوعيد في حق الكفار مشروطة بعدم التوبة وان لم يكن هذا الشرط مذكورا في صريح النص فهي ايضا عندنا مشروطة بعدم العفو وان لم يكن هذا الشرط مذكورا صريحا او يقول معناه ان العاصي يستحق هذه الانواع من العقاب فيحمل الاخبار عن الوقوع على الاخبار عن استحقاق الوقوع فهذا حمل ما يقال في تقرير هذا المذهب واما مثبتوا وقوع العذاب فقالوا انه نقل الينا على سبيل التواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوع العذاب فالكار يكون تكذيبا للرسول واما الشبه التي تمسكتم بها في نفي العقاب فهي مبنية على الحسن والقبح وذلك مما لا نقول به والله اعلم قوله تعالى ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ اعلم ان المفسرين اجمعوا على ان ذلك وصف المنافقين قالوا اصنف الله الاصناف الثلاثة من المومنين والكافرين والمنافقين فبدا بالمومنين المخلصين الذين صحت سرائرهم وسلمت ضمائرهم ثم اتبعهم بالكافرين الذين صفتهم الاقامة على الجحود والعناد ثم وصف حال من يقول بلسانه انه مؤمن وضميره يخالف ذلك وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان الكلام في حقيقة النفاق لا يتخلص الا بتقسيم نذكره فنقول احوال القلب اربعة وهي الاعتقاد المطابق عن الدليل وهو العلم والاعتقاد المطابق لا عن الدليل وهو اعتقاد المقلد والاعتقاد الغير المطابق وهو الجهل وخلو القلب عن كل واحد من ذلك فهذه اقسام اربعة واما احوال اللسان فثلاثة الاقرار والانكار والسكوت فيحصل من تركيباتها اثنى عشر نوعا النوع الاول ما اذا حصل العرفان القلبي فهاهنا اما ان ينضم اليه الاقرار باللسان او الانكار او السكوت القسم الاول ما حصل العرفان بالقلب والاقرار باللسان فهذا الاقرار ان كان اختياريا فصاحبه مؤمن حقا بالاتفاق وان كان اضطراريا وهو ما اذا عرف بقلبه ولكن يجد من نفسه انه لولا الخوف لما اقر بل انكر فهذا يجب ان يعد منافقا لانه بقلبه منكر مكذب فاذا كان باللسان مقرا لا مصدقا وجب ان يعد منافقا لانه بقلبه منكر مكذب بموجب الاقرار القسم الثاني ان يحصل

العرفان القلبي والانكار اللساني فهذا الانكار ان كان اضطراريا كان صاحبه مسلما لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وان كان اختياريا كان كافرا معاندا القسم الثالث ان يحصل العرفان القلبي ويكون اللسان خاليا عن الاقرار والانكار فهذا السكوت اما ان يكون اضطراريا او اختياريا فان كان اضطراريا فذلك ما اذا خاف ذكره باللسان فهذا مسلم حقا او كما اذا عرف الله بدليله ثم لما تمم النظر مات فجاة فهذا مؤمن قطعا لانه اتى بكل ما كلف به ولم يجد زمان الاقرار فكان معذورا فيه اما ان كان اختياريا فهو كمن عرف الله بدليله ثم انه لم يات بالاقرار فهذا محل البحث وميل الغزالي الى انه يكون مؤمنا لقوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا الرجل قلبه مملوء من نور الايمان فكيف لا يخرج من النار النوع الثاني ان يحصل في القلب الاعتقاد التقليدي فاما ان يوجد معه الاقرار او الانكار او السكوت القسم الاول ان يوجد معه الاقرار ثم ذلك الاقرار ان كان اختياريا فهذا هو المسئلة المشهورة من ان المقلد هل هو مؤمن ام لا وان كان اضطراريا فهذا الفرع على الصورة الاولى فان حكمنا في الصورة الاولى بالكفر فهاهنا اولى وان حكمنا هناك بالايمان وجب ان نحكم هاهنا بالنفاق لان في هذه الصورة لو كان القلب عارفا بالايمان لكان هذا الشخص منافقا فان يكون منافقا عند التقليد كان اولى القسم الثاني الاعتقاد التقليدي مع الانكار اللساني فهذا الانكار ان كان اختياريا فلا شك في الكفر وان كان اضطراريا وحكمنا بايمان المقلد وجب ان نحكم بالايمان في هذه الصورة القسم الثالث الاعتقاد التقليدي مع السكوت اضطراريا كان او اختياريا وحكمه حكم القسم الثالث من النوع الاول اذا حكمنا بايمان المقلد النوع الثالث الانكار القلبي فاما ان يوجد معه الاقرار اللساني او الانكار اللساني او السكوت القسم الاول ان يوجد معه الاقرار اللساني فذلك الاقرار ان كان اضطراريا فهو المنافق وان كان اختياريا فهو مثل ان يعتقد ها على شبهة ان العالم قديم باختياره ثم اقر باللسان ان العالم محدث وهذا غير مستبعد لانه اذا جاز ان يعرف القلب ثم ينكر باللسان وهذا كفر الجحود والعناد فلم لا يجوز ان يجهل بالقلب ثم يقر باللسان فهذا القسم ايضا من النفاق القسم الثاني ان يوجد الانكار القلبي ويوجد الانكار اللساني فهذا كافر وليس بمنافق لانه ما اظهر شيئا بخلاف ما بطنه النوع الرابع القلب الخالي عن جميع الاعتقادات فهذا اما ان يوجد معه الاقرار او الانكار او السكوت القسم الاول اذا وجد الاقرار فهذا الاقرار اما ان يكون اختياريا او اضطراريا فان كان اختياريا فان كان صاحبه في مهلة النظر لم يلزمه الكفر لكنه فعل ما لا يجوز حيث اخبر عما لا يدري انه هل هو صادق فيه ام لا وان كان في مهلة النظر فيفيه نظر اما اذا كان اضطراريا لم يكفر صاحبه لان توقفه اذا كان في مهلة النظر وكان يخاف على نفسه في ترك الاقرار لم يكن عمله قبيحا القسم الثاني القلب الخالي مع الانكار باللسان وحكمه على العكس من حكم القسم العاشر القسم الثالث القلب الخالي مع اللسان الخالي فهذا ان كان في مهلة النظر فما ذكرناه هو

الا الجب وان كان خارجا عن هذا النظر وجب تكفيره ولا يحكم عليه بالنفاق البتة فهذه هي الاقسام الممكنة في هذا الباب وقد ظهر منه ان النفاق ما هو وانه الذي لا يطابق ظاهره سواء كان في باطنه ما يضاد ما في ظاهره او كان باطنه خاليا عما يشعر به ظاهره واذا عرفت هذا ظاهر ان قوله ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر المراد منه المنافقون والله اعلم المسئلة الثانية اختلفوا في ان كفر الكافر الاصلي اقبح ام كفر المنافق فقال قوم كفر الكافر الاصلي اقبح لانه جاهل بالقلب كاذب باللسان والمنافق جاهل بالقلب صادق باللسان وقال اخرون بل المنافق ايضا كاذب باللسان والمنافق جاهل بالقلب صادق باللسان وقال الخصم بل المنافق ايضا كاذب باللسان فانه يخبر عن كونه على ذلك الاعتقاد مع انه ليس عليه ولذلك قال تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وقال تعالى والله يعلم ان المنافقين لكاذبون ثم ان المنافق اختص بمزيد امور منكرة احدها انه قصد التلبيس والكافر الاصلي ما قصد ذلك وثانيها ان الكافر على طبع الرجال والمنافق على الاطبع الانوثة وثالثها ان الكافر ما رضي لنفسه بالكذب بل استنكف والمنافق رضي بذلك ورابعها ان المنافق ضم الى كفره الاستهزاء بخلاف الكافر الاصلي ولاجل غلظ كفره قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وخامسها قال مجاهد انه تعالى ابتدا بذكر المومنين في اربع ايات ثم ثنى بذكر الكفار في ايتين ثم ثلث بذكر المنافقين في ثلاثة عشر اية وذلك يدل على ان المنافق اعظم جرما وهذا بعيد لان بكثرة الاقتصاص بخبرهم لا يجب كون جرمهم اعظم بل لعظم لغير ذلك وهو ضمهم الى الكفر وجوها من المعاصي كالمخادعة والاستهزاء وطلب الغوايل الى غير ذلك ويمكن ان يجاب عنه بان كثرة الاقتصاص بخبرهم يدل على ان الاهتمام بدفع شرهم اشد من الاهتمام بدفع شر الكفار وذلك على انهم اعظم جرما من الكفار والله اعلم المسئلة الثالثة هذه الاية دالة على امرين الاول انها تدل على ان من لا يعرف الله واقر به فانه لا يكون مومنا لقوله وما هم بمومنين وقالت الكرامية انه يكون مومنا الثاني انها تدل على بطلان قول من زعم ان كل المكلفين عارفين بالله ومن لم يكن عارفا بالله لا يكون مكلفا اما الاول فلان هولاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد اقروا به لكان يجب ان يكون اقرارهم بذلك ايمانا لان من عرف الله وامن به لا بد وان يكون مومنا واما الثاني فلان غير العارف لو كان معذورا لما ذم الله هولاء على عدم العرفان فبطل قول من قال من المتكلمين ان من لا يعرف هذه الاشيا يكون معذورا المسئلة الرابعة ذكروا في اشتقاق لفظ الانسان وجوها احدها ما يروى عن ابن عباس انه سمي انسانا لانه عهد اليه فنسي قال الشاعر

وسميت انسانا لانك ناسي	وقال ابو الفتح البستي
يا اكثر الناس احسانا الى الناس	واكثر الناس فضلا لاعلى الناس
نسيت وعدك والنسيان مغتفر	فاغفر فاول ناسي اول الناس

الثاني سمي انسانا لاستيناسه بمثله وثالثها قالوا الانسان انما سمي انسانا لظهوره

فانهم يونسون اي يبصرون لقوله تعالى انس من جانب الطور نارا كما سمي الجن لاجتنانهم واعلم انه لا يجوز في كل لفظ ان يكون مشتقا من شي اخر والا لزم التسلسل وعلى هذا الاجابة المحتمل لفظ الانسان مشتقا من شي اخر المسئلة قال ابن عباس انها نزلت في منافقي اهل الكتاب منهم عبد الله بن ابي ومعتب بن قشير وجد بن قيس كانوا اذا لقوا المومنين يظهروا الايمان والتصديق ويقولون انا لنجده في كتابنا نعته وصفته ولم يكونوا كذلك اذا خلا بعضهم الى بعض المسئلة الخامسة لفظة من لفظة صالحة للتثنية والجمع والواحد اما في الواحد فقوله تعالى ومنهم من يستمع اليك وفي الجمع كقوله ومنهم من يستمعون اليك والسبب فيه انه موحد اللفظ مجموع المعنى فعند التوحيد يرجع الى اللفظ وعند الجمع يرجع الى المعنى وحصل الامران في هذه الاية لان قوله يقول لفظ الواحد وامنا لفظ الجمع وفي من مباحث الاية اسولة السوال الاول المنافقون كانوا مومنين بالله وباليوم الاخر ولكنهم كانوا منكرين لنبوة محمد عليه السلام فلم كذبهم في ادعائهم الايمان بالله وباليوم الاخر الجواب ان حملنا هذه الاية منافقي المشركين فلا اشكال لان اكثرهم كانوا جاهلين بالله ومنكرين للبعث والنشور وان حملناه على منافقي اهل الكتاب وهم اليهود فانما كذبهم الله تعالى لان ايمان اليهود بالله ليس بايمان لانهم يعتقدونه جسما وقالوا عزير ابن الله وكذلك ايمانهم باليوم الاخر ليس بايمان فلما قالوا امنا بالله وكان خبثهم فيه مضاعفا لانهم كانوا بقلوبهم يومنون بالله على ذلك الوجه الباطل وباللسان يوهمون المسلمين بهذا الكلام انا امنا بالله مثل ايمانكم فلهذا كذبهم الله تعالى فيه السوال الثاني كيف طابق قوله وما هم بمومنين من قولهما امنا بالله والاول باطل في ذكر شان الفعل لا الفاعل والثاني في ذكر شان الفاعل لا الفعل الجواب ان من قال فلان ناظر في المسالة الفلانية فلو قلت انه لم يناظر في تلك المسئلة كنت قد كذبته اما لو قلت انه ليس من المناظرين كنت قد بالغت في تكذيبه يعني انه ليس في هذا الجنس فكيف يظن به ذلك فكذا هاهنا لما قالوا امنا بالله فلو قال الله ما امنوا كان ذلك تكذيبا لهم اما لما قال وما هم بمومنين كان ذلك مبالغة في تكذيبهم ونظيره قوله يريدون ان يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها هو ابلغ من قوله وما يخرجون منها السوال الثالث ما المراد باليوم الاخر الجواب يجوز ان يراد به الوقت الذي لا حد له وهو الابد الدايم الذي لا انقطاع له وان يراد الوقت المحدود من النشور الى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار لانه اخر الاوقات المحدودة وما بعده فلا حد له قوله تعالى يخادعون الله والذين امنوا وما يخادعون الا انفسهم وما يشعرون في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون اعلم ان الله تعالى حكى من قبايح افعال المنافقين ثلاثة اشيا احدها ما ذكر في هذه الاية وهو انهم يخادعون الله والذين امنوا ومخادعتهم ان يعلم اولا ما المخادعة ثم ثانيا ما المراد بمخادعة الله تعالى وثالثها انهم لماذا كانوا يخادعون الله ورابعا انه ما المراد بقوله وما يخدعون الا انفسهم اما

المسئلة الاولى فاعلم انه لا شبهة في ان الخديعة مذمومة والمذموم
يجب ان يميز عن غيره لكي لا يفعل واصل هذه اللفظة الاخفاء سميت الخزانة المخدع
والاخدعان عرقان في العنق لانهما خفيتان وقالوا خدع الضب خدعا اذا توارى
في جحره فلم يظهر الا قليلا وطريق خدع وخادع اذا كان مخالفا للمقصد بحيث لا
يفطن له ومنه المخادع واما حدها فهي اظهار ما توهم السلامة والسداد
وابطان ما يقتضي الاضرار بالغير والتخلص منه فهو بمنزلة النفاق
في الكفر والرياء في الافعال الحسنة وكل ذلك بخلاف ما يقتضيه الدين
لان الدين يوجب الاستقامة والعدول عن الغرور والاساءة كما يوجب
المخالصة لله تعالى في العبادة ومن هذا الجنس وصفهم المراد بانه مدلس
اذا اظهر خلاف مراده ومنه اخذ التدليس في الحديث لان الراوي يوهم
السماع ممن لم يسمع منه واذا اعلن بذلك لا يقال انه مدلس اما **المسئلة
الثانية** وهي انهم كيف خادعوا الله فلقائل ان يقول ان مخادعة الله تعالى
ممتنعة من وجهين الاول انه تعالى يعلم الضماير والسرائر فلا يجوز ان يخادع
لان الذي فعلوه لو اظهروا ان الباطل بخلاف الظاهر لم يكن ذلك خداعا فاذا
كان الله تعالى لا يخفى عليه البواطن لم يصح ان يخادع الثاني ان المنافقين لم يعتقدوا
ان الله بعث اليهم الرسول فلم يكن قصدهم في نفاقهم مخادعة الله فثبت
انه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره بل لا بد من التاويل وهو من وجهين الاول
انه تعالى ذكر نفسه واراد به رسوله على عادته في تفخيم امره وتعظيم شانه
قال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقال في عكسه واعلموا انما غنمتم من
شيء فان لله خمسه وللرسول اضاف السهم الذي ياخذه الرسول الى نفسه
فالمنافقون لما خادعوا الرسول قيل انهم خادعوا الله الثاني ان يقال صورة
حالهم مع الله كيف يظهرون الايمان وهم كافرون صورة من يخادع وصورة
صنع الله معهم حيث امر باجراء احكام المسلمين عليهم وهم عنده في عداد
الكفرة صورة صنع المخادع وكذلك صورة صنع المؤمنين معهم حيث امتثلوا امر الله
فيهم باجراء احكامه عليهم اما **المسئلة الثالثة** وهي في بيان الغرض
من ذلك الخداع وفيه وجوه الاول انهم ظنوا ان النبي صلى الله عليه
وسلم والمؤمنون يجرونهم في التعظيم والاكرام مجرى ساير المؤمنين
اذا اظهروا لهم الايمان وان اسروا خلافه فمقصودهم من الخداع هذا الثاني
يجوز ان يكون مرادهم افشاء النبي صلى الله عليه وسلم اسراره اليهم وافشاء المؤمنين
اسرارهم فينقلونها الى اعدائهم من الكفار الثالث انهم دفعوا عن انفسهم احكام
الكفار مثل القتل لقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا
الله الرابع انهم كانوا يطمعون في اموال الغنائم فان قيل فان الله تعالى كان قادرا
على ان يوحي الى محمد كيفية مكرهم وخداعهم فلم لم يفعل ذلك هتكا لسترهم
قلنا انه تعالى قادر على استيصال ابليس وذريته لكنه تعالى ابقاهم وقواهم
اما لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد او لحكمة لا يطلع عليها الا هو فان قيل هل

الاقتصار بخادعت على واحد وجه صحيح قلنا فان صاحب الكشاف وجهه
ان يقال عني به فعلت الا انه على وزن فاعلت لان الزنة في اصلها
للمغالبة والفعل متى غولب فيه فاعله جاء ابلغ واحكم منه اذا زاوله وحده
من غير مغالب لزيادة قوة الداعي اليه ويعضده قراءة ابي حيوة يخدعون
الله ثم قال وما يخادعون مثل مسعول ويجوز ان يكون مستانفا كانه قيل
ولم يدعون الايمان كاذبين وما نفعهم فيه فقيل يخادعون اما **المسئلة
الرابعة** فقرا نافع وابن كثير وابو عمرو وما يخادعون والباقون يخدعون و
حجة الاولين مطابقة اللفظ حتى يكون مطابقا للفظ الاول وحجة الباقين
ان المخادعة انما تكون بين اثنين فلا يكون الانسان الواحد مخادعا لنفسه ثم ذكروا
في قوله وما يخادعون الا انفسهم عن الحسن والثاني ما ذكره اكثر
المفسرين وهو ان وبال ذلك راجع اليهم في الدنيا لان الله تعالى كان
يدفع ضرر خداعهم عن المؤمنين ويصرفه اليهم وهو كقوله ان المنافقين
يخادعون الله وهو خادعهم وقوله انما نحن مستهزءون الله يستهزئ بهم
انؤمن كما امن السفهاء ومكروا ومكر الله ومكروا مكرا انهم يكيدون كيدا واكيد كيدا
انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ان الذين يؤذون الله ورسوله وهم
ويقى في الاية بعد ذلك ابحاث احدها قرئ وما يخادعون ويخدعون من خدع
ويخدعون بفتح الياء بمعنى يختدعون ويخادعون على لفظ ما لم يسم فاعله وثانيها
النفس ذات الشيء وحقيقته ولا يختص بالاجسام لقوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا
اعلم ما في نفسك والمراد بمخادعتهم ذواتهم لان الخداع لا يعدوهم الى غيرهم و
ثالثها ان الشعور علم الشيء اذا حصل بالحس ومشاعر الانسان حواسه والمعنى ان لحوق
ضرر ذلك بهم كالمحسوس لكنهم لتماديهم في الغفلة كالذي لا يحس اما قوله تعالى في
قلوبهم مرض فاعلم ان المرض صفة توجب وقوع الخلل في الافعال الصادرة عن
موضع تلك الصفة ولما كان الاثر الخاص بالقلب انما هو معرفة الله تعالى وطاعته
وعبوديته فاذا وقع في القلب من الصفات ما صار مانعا من هذه الاثار كانت
تلك الصفات امراضا للقلب فان قيل الزيادة من جنس المزيد عليه فلو كان
المراد من المرض هاهنا الكفر والجهل لكان قوله فزادهم الله مرضا محمولا على الجهل
والكفر فيلزم ان يكون الله تعالى فاعلا للكفر والجهل قالت المعتزلة لا يجوز ان يكون
مراد الله منه فعل الكفر والجهل لوجوه احدها ان الكفار كانوا في غاية الحرص على
الطعن في القران فلو كان المعنى ذلك لقالوا لمحمد اذا فعل الله الكفر فينا فكيف
يامرنا بالايمان وثانيها انه تعالى لو كان فاعلا للكفر لجاز منه اظهار المعجز على يد
الكذاب فكان لا يبقى كون القران حجة فكيف يشتغل بمعانيه وتفسيره وثالثها
انه تعالى ذكر هذه الايات في معرض الذم على كفرهم فكيف يذمهم على شيء خلقه فيهم
ورابعها قوله ولهم عذاب اليم فان كان الله خلق ذلك فيهم كما خلق كونهم
وطولهم فاي ذنب لهم حتى يعذبهم وخامسها انه تعالى اضافه اليهم بقوله
بما كانوا يكذبون وعلى هذا وصفهم تعالى بانهم مفسدون في الارض وانهم

هم السفهاء وانهم اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم اذا ثبت هذا فنقول
لا بد من التاويل وهو من وجوه الاول يحمل المرض على الغم لانه يقال
مرض قلبي من امر كذا والمعنى ان المنافقين مرضت قلوبهم لما راوا اثبات امر النبي
صلى الله عليه وسلم واستعلاء شانه يوما فيوما وذلك كان يوثر في زوال
رياساتهم كما قد روي انه عليه السلام مر بعبد الله بن ابي سلول على حمار فقال
له نح حمارك يا محمد فقد اذتني رايحته فقال له بعض الانصار اعذره
يا رسول الله فقد كنا عزمنا ان نتوجه بالرياسة قبل ان تقدم علينا
فهولاء لما اشتد عليهم الغم وصف الله ذلك ثم قال فزادهم الله مرضا الى مرضهم
اي زادهم غما على غمهم بما يزيد في اعلاء امر النبي صلى الله عليه وسلم وتعظيم
شانه الثاني ان مرضهم وكفرهم كان يزداد بسبب ازدياد التكاليف فهو
كقوله تعالى في السورة فزادتهم رجسا الى رجسهم والسورة لم تفعل ذلك ولكنهم
لما ازدادوا رجسا عند نزولها لما كفروا بها قبل ذلك وقوله تعالى حكاية عن
نوح اني دعوت قومي ليلا ونهارا فلم يزدهم دعاي الا فرارا والدعا لم يفعل شيئا
من هذا ولكنهم ازدادوا فرارا عنده وقال ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني
والنبي عليه السلام ان لم ياذن له لم يفتنه ولكنه كان يفتتن عند خروجه فنسبت
الفتنة اليه وقال وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلما
جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا وكقولك لمن وعظته فلم يتعظ وتمادى في فساده
ما زادتك موعظتي الا شرا وما زادتك موعظتي الا فسادا فكذا هولاء المنافقون
لما كانوا كافرين ثم دعاهم الله الى شرايع دين الاسلام فكفروا بتلك الشرايع
ازدادوا بسبب ذلك كفرا لاجرم زيادة كفرهم الى الله الثالث المراد من
قوله فزادهم الله مرضا المنع من زيادة الالطاف فيكون بسبب ذلك المنع زايدا
لهم وهو كقوله قاتلهم الله انى يوفكون الرابع ان العرب تصف فتور النظر
بالمرض فيقولون جارية مريضة الطرف قال جرير

ان العيون التي في طرفها مرض   قتلننا ثم لم يحيين قتلانا

فكذلك المرض هاهنا انما هو الفتور في النية وذلك لانهم في اول
الامر كانت قلوبهم قوية على المحاربة والمنازعة واظهار الخصومة ثم انكسرت
شوكتهم فاخذوا في النفاق بسبب ذلك الخوف والانكسار فقال تعالى في
فزادهم الله مرضا اي زادهم ذلك الانكسار والجبن والضعف ولقد حقق الله تعالى
ذلك بقوله وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين
الخامس ان يحمل المرض على الم القلب وذلك لان الانسان اذا صار مبتلى بالحسد
والنفاق ومشاهدة المكروه فاذا دام به ذلك فربما صار سببا لتغير مزاج
القلب وتالمه وحمل اللفظ على هذا الوجه حمل له على حقيقته فكان اولى من
ساير الوجوه اما قوله ولهم عذاب اليم فقال صاحب الكشاف يقال الم فهو اليم كوجع
فهو وجيع ووصف العذاب به نحو قوله   تحية بينهم ضرب وجيع   وهذا
على طريقة قولهم جد جده والالم في الحقيقة للمولم كما ان الجد للجاد اما قوله

بماكانوا

بما كانوا يكذبون ففيه ابحاث احدها ان الكذب هو الاخبار عن الشي على
خلاف ما هو والجاحظ لا يسميه كذبا الا اذا علم المخبر كون المخبر عنه
مخالفا للخبر وهذه الاية حجة عليهم وثانيها ان قوله ولهم عذاب اليم
بما كانوا يكذبون صريح في ان كذبهم علة للعذاب الاليم وذلك يقتضي ان
يكون كل كذب حراما فاما ما روي ان ابراهيم عليه السلام كذب ثلاث
كذبات فالمراد التعريض ولكن لما كانت صورته صورة الكذب سمي به
وثالثها في هذه الاية قراتان احدها يكذبون والمراد بكذبهم قولهم امنا
بالله وباليوم الاخر والثانية يكذبون من كذبه الذي هو نقيض صدقه
ومن كذب الذي هو مبالغة كذب كقوله في صدق فقيل صدق قوله
تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون
الا انهم هم المفسدون اعلم ان هذا هو النوع الثاني من قبايح افعال
المنافقين والكلام فيه من وجوه احدها ان يقال من القايل ورابعها اما الصلاح
لا تفسدوا في الارض وثانيها ما الفساد في الارض وثالثها من القايل انما نحن
مصلحون ورابعها ما الصلاح اما المسئلة الاولى فمنهم من قال ذلك
القايل هو الله تعالى ومنهم من قال الرسول ومنهم من قال بعض المومنين وكل ذلك
محتمل ولا يجوز ان يكون القايل لذلك من لا يختص بالدين والنصيحة وان كان
الاقرب هو ان القايل لهم ذلك من شافههم بذلك فاما ان يكون الرسول
عليه السلام بلغه عنهم النفاق ولم يقطع بذلك فنصحهم فاجابوا بما يحقق
ايمانهم انهم في الصلاح بمنزلة ساير المومنين واما ان يقال ان بعض من كانوا
يلقون اليه الفساد كان لا يقبله منهم وكان ينقلب واعظا لهم قايلا لهم
لا تفسدوا فان قيل انما كانوا يخبرون الرسول عليه السلام بذلك قلنا نعم
لان المنافقين كانوا اذا عوتبوا عادوا الى اظهار الاسلام والندم وكذبوا
الناقلين عنهم وحلفوا بالله عليه كما اخبر تعالى عنهم في قوله يحلفون بالله ما قالوا
ولقد قالوا كلمة الكفر وقال يحلفون لكم لترضوا عنهم المسئلة الثانية
الفساد خروج الشي عن كونه منتفعا به ونقيضه الصلاح فاما كونه فسادا في
الارض فانه يفيد امرا زايدا وفيه ثلاثة اقوال احدها قول ابن عباس والحسن
وقتادة والسدي ان المراد بالفساد في الارض اظهار معصية الله تعالى
وتقرير ما ذكره القفال وهو ان اظهار معصية الله انما كان افسادا في
الارض لان الشرايع سنن موضوعة بين العباد فاذا تمسك الخلق بها زال
العدوان ولزم كل احد شانه فحقنت الدما وسكنت الفتن فكان فيه صلاح الارض
وصلاح اهلها اما اذا تركوا التمسك بالشرايع واقدم كل احد على ما هواه لزم الهرج
والمرج والاضطراب ولذلك قال الله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان
تفسدوا في الارض نبههم على انهم اذا اعرضوا عن الطاعة لم يحصلوا الا على
الفساد في الارض وثانيها ان يقال ذلك الفساد هو مداراة المنافقين للكافرين
ومخالطتهم معهم لانهم مالوا الى الكفار مع انهم في الظاهر مومنون اوهم ذلك ضعف

الرسول عليه السلام وضعف انصاره فكان ذلك يجري في اظهار عداوة الرسول
ونصب الحرب وطمعهم في الغلبة وفيه فساد عظيم في الارض وثالثها قال الاصم
كانوا يدعون في السر الى تكذيبه وجحد الاسلام والقاء الشبهة
الذين قالوا انما نحن مصلحون هم المنافقون والاقرب في مرادهم
ان يكون نقيضا لما نهوا عنه فلما كان الذي نهوا عنه هو الفساد في الارض كان
قولهم انما نحن مصلحون كالمقابل له وعند ذلك يظهر الاحتمالات احدها
انهم اعتقدوا في دينهم انه هو الصواب وكان سعيهم لاجل تقوية ذلك
الدين لاجرم قالوا انما نحن مصلحون لانهم في اعتقادهم ما سعوا الا لتطهير
وجه الارض عن الفساد وثانيها انا اذا انسنا لانفسنا وابدا اداة المنافقين
للكفار فقولهم انما نحن مصلحون يعني به ان هذه المداراة سعي في
الاصلاح بين المسلمين والكفار ولذلك حكى الله عنهم انهم قالوا ان اردنا
الا احسانا وتوفيقا فقولهم انما نحن مصلحون اي نحن نصلح امور انفسنا
واعلم ان العلماء استدلوا بهذه الآية على ان من اظهر الايمان وجب اجراء حكم المؤمنين
عليه وتجويز خلافه لا يطعن فيه وتوبة الزنديق مقبولة والله تعالى اعلم
اما قوله الا انهم هم المفسدون فتخارج على الوجوه الثلاثة احدها انهم مفسدون
لان الكفر فساد في الارض اذ فيه كفران نعمة الله واقدام كل احد على ما يهواه لانه
اذا كان لا يعتقد وجود الاله ولا يرجو ثوابا ولا عقابا يهارج الناس ومن هذا
ثبت ان النفاق فساد ولهذا قال فهل عسيتم ان توليتم على ما تقدم تقريره
واذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا انؤمن كما آمن السفهاء
الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون اعلم ان هذا النوع الثالث من قبائح
افعال المنافقين وذلك لانه سبحانه لما نهاهم في الآية المتقدمة عن الفساد في الارض
ثم امرهم في هذه الآية بالايمان لان كمال حال الانسان لا يحصل الا بمجموع الامرين
اولها ترك ما لا ينبغي وهو قوله لا تفسدوا وثانيها فعل ما ينبغي وهو قوله آمنوا كما آمن
الناس وهاهنا مسائل **المسألة الاولى** قوله آمنوا كما آمن الناس اي ايمانا مقرونا
بالاخلاص بعيدا عن النفاق ولقائل ان يستدل بهذه على ان مجرد الاقرار ايمانا
فانه لو لم يكن ايمانا لما تحقق مسمى الايمان الا اذا حصل بالاخلاص فكان قوله آمنوا
كافيا في تحصيل المطلوب وكان ذكر قوله كما آمن الناس لغوا والجواب ان الايمان
الحقيقي عند الله هو الذي يقترن به الاخلاص واما في الظاهر فلا سبيل
اليه الا بالاقرار الظاهر فلا جرم افتقر فيه الى تاكيده بكما آمن الناس **المسألة
الثانية** اللام في قوله الناس فيها وجهان احدهما انها للعهد اي كما آمن الرسول
ومن معه وهم ناس معهودون او عبد الله بن سلام واشياعه لانهم من
ابناء جنسه والثاني انها للجنس ثم هاهنا ايضا وجهان احدهما ان الاوس والخزرج
اكثرهم كانوا مسلمين وهؤلاء المنافقين كانوا منهم وكانوا قليلين
ولفظ العموم قد يطلق على الاكثر والثاني ان المؤمنين هم الناس في
الحقيقة لانهم هم الذين اعطوا الانسانية حقها لان فضيلة الانسان على سائر

الحيوانات

الحيوانات بالعقل المرشد والفكر الهادي **المسألة الثالثة** قول القائل آمنوا كما آمن
الناس اما الرسول او المؤمنين ثم كان بعضهم يقول انؤمن كما آمن سفهاء بني
فلان او سفهاء بني فلان والرسول لا يعرف ذلك فقال تعالى الا انهم هم السفهاء
المسألة الرابعة السفه الخفة يقال سفهت الريح الشيء اذا حركته قال ذو الرمة

جرين كما اهتزت رياح تسفهت … اعاليها مر الرياح الرواسم

وقال ابو تمام

سفيه الرمح جاهلة اذا ما … بدا فضل السفيه على الحليم

اراد سريع الطعن بالرمح خفيفه وانما قيل لبذي اللسان سفيه لانه
خفيف الهداية قال تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما
وقال عليه السلام شارب الخمر سفيه لقلة عقله وانما سمى المنافقون المسلمين
بالسفه لان المنافقين كانوا من اهل الخطر والرياسة واكثر المسلمين كانوا
فقراء وكان عند المنافقين ان دين محمد باطل والباطل لا يقبله الا السفيه
فلهذه الاسباب نسبوهم الى السفاهة ثم ان الله تعالى قلب عليهم هذا اللقب وقوله
الحق لوجوه احدها ان من اعرض عن الدليل ثم نسب المتمسك الى السفاهة فهو
السفيه وثانيها ان من باع آخرته بدنياه فهو السفيه وثالثها ان من عادى
النبي محمدا فقد عادى الله تعالى وذلك هو السفيه **المسألة الخامسة** انما قال
في آخر هذه الآية لا يعلمون وفيما قبلها لا يشعرون لوجهين الاول ان الوقوف
على ان المؤمنين على الحق وهم على الباطل امر عقلي نظري واما ان النفاق وما فيه
من البغي يفضي الى الفساد في الارض فضروري جار مجرى المحسوس الثاني انه
ذكر السفه وهو جهل فكان ذكر العلم احسن طباقا له والله اعلم قوله تعالى
واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا
انا معكم انما نحن مستهزءون الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون
هذا هو النوع الرابع من افعالهم القبيحة يقال لقيته ولاقيته اذا استقبلته
قريبا منه وقرأ ابو حنيفة رحمه الله اذا لاقوا اما قوله قالوا آمنا فالمراد اخلصنا
بالقلب والدليل عليه وجهان الاول ان الاقرار باللسان كان معلوما منهم فما كانوا
يحتاجون الى بيانه انما المشكوك فيه هو الاخلاص بالقلب فيجب ان يكون مرادهم
من هذا الكلام ذلك الثاني ان قولهم للمؤمنين انما يجب ان يحمل على نقيض
ما كانوا يظهرونه لشياطينهم واذا كانوا يظهرون لهم التكذيب
بالقلب فيجب ان يكون مرادهم مما ذكروه للمؤمنين التصديق بالقلب اما قوله
واذا خلوا فقال صاحب الكشاف يقال خلوت بفلان اذا انفردت معه ويجوز ان
يكون من خلا بمعنى مضى ومنه القرون الخالية ومن خلوت به اذا سخرت
منه وهو من قولك خلا فلان بعرض فلان يعبث به ومعناه واذا انهوا السخرية
بالمؤمنين الى شياطينهم وحدثوهم بها كما يقول احد اليك فلانا واذمه
اليك واما شياطينهم فهم الذين ماثلوا الشياطين في تمردهم اما قوله
قالوا انا معكم ففيه سؤالات السؤال الاول هنا القايل انهم كل

المنافقين او بعضهم الجواب فى هذا خلاف لان من يحمل الشياطين على
كبار المنافقين يحمل هذا القول على انه من صغارهم كانوا يقولون للمؤمنين
امنا واذا عادوا الى اكابرهم قالوا انا معكم بلا تشويه فيهم المباينة ومن يقول
فى الشياطين المراد بهم الكفار لم يمتنع اضافة هذا القول الى كل المنافقين ولا شبهة
فى ان المراد بالشياطين اكابرهم وهم اما الكفار واما اكابر المنافقين لانهم
هم الذين يقدرون على الافساد فى الارض واما الاصاغر فلا السؤال الثانى
لم كانت مخاطبة المؤمنين بالجملة الفعلية وشياطينهم بالجملة الاسمية محققة
بان الجواب ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديرا باقوى الكلامين لانهم كانوا فى
ادعاء حدوث الايمان منهم لا فى ادعا انهم فى الدرجة الكاملة منهم اما لان
انفسهم لا تساعدهم على المبالغة لان القول الصادر على النفاق والكراهية
لا يحصل مع المبالغة واما لعلمهم بان ادعاء الكمال فى الايمان لا يروج على المسلمين
واما كلامهم مع اخوانهم فهم كانوا يقولون عن الاعتقاد وعلموا ان
المستمعين يقبلون ذلك منهم فلا جرم كان التاكيد لائقا به اما قوله
انما نحن مستهزءون ففيه سؤال لان السؤال الاول ما الاستهزاء الجواب
اصل الباب الخفة من الهزء وهو القتل السريع وهزا يهزا اذا مات على المكان
وناقته تهزا به اى تسرع وتخف انها عبارة عن اظهار موافقة مع ابطال ما يجرى مجرى
السوء على طريق السخرية فعلى هذا قولهم انما نحن مستهزءون يعنى نظهر
لهم الموافقة على دينهم لنامن شرهم ونقف على اسرارهم وناخذ من صدقاتهم
وغنائمهم السؤال الثانى كيف تعلق قوله انما نحن مستهزءون بقوله
انا معكم الجواب هو توكيد له لان قوله انا معكم معناه الثبات على الكفر
وقوله انما نحن مستهزءون رد للاسلام ورد نقيض الشئ تاكيد لثباته
او بدل منه لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر او استيناف فانهم اعترضوا
عليهم حين قالوا لهم انا معكم فقالوا ان صح ذلك فكيف توافقون اهل الاسلام
فقالوا انما نحن مستهزءون واعلم انه سبحانه وتعالى لما حكى عنهم ذلك
اجابهم باشيا احدها قوله الله يستهزئ بهم وفيه اسوله السؤال
الاول كيف يجوز وصف الله تعالى بانه يستهزئ وقد ثبت ان الاستهزاء
لا ينفك عن التلبيس وهو على الله محال لقوله اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله
ان اكون من الجاهلين والجهل على الله محال والجواب ذكروا فى التاويل
ثلاثة اوجه احدها ان ما يفعله الله بهم جزاء على استهزائهم يسمى بالاستهزاء
لان جزاء الشئ يسمى باسم ذلك الشئ قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم يخادعون الله وهو
خادعهم ومكروا ومكر الله وقال عليه السلام ان فلانا هجانى وهو يعلم انى لست
بشاعر فاهجه اللهم فاهجه والعنه عدد ما هجانى اى اجزه جزاء هجائه وقال عليه السلام
تكلفوا من الاعمال ما تطيقون فان الله لا يمل حتى تملوا وثانيها ان ضرر استهزائهم

بالمؤمنين

بالمؤمنين راجع اليهم وغير ضائر بالمؤمنين فصار كان الله استهزأ بهم وثالثها ان الاستهزاء والمراد حصول الهوان لهم تعبيرا
بالسبب عن المسبب ورابعها ان استهزاء الله بهم ان يظهر لهم
من احكامه فى الدنيا ما لهم عند الله خلافها فى الاخرة كما اظهروا للنبى وللمؤمنين امرا
ان الحاصل منهم الشر خلافه وهذا التاويل ضعيف لانه تعالى لما اظهر لهم
احكام الدنيا فقد اظهر الادلة الواضحة بما يعاملون به فى الدار الاخرة
من سوء المنقلب والعقاب العظيم فليس ذلك مخالفة لما اظهره فى الدنيا وخامسها
ان الله تعالى يعاملهم معاملة المستهزئ فى الدنيا والاخرة اما الدنيا
فلان الله تعالى يطلع الرسول على اسرارهم مع انهم كانوا يبالغون فى اخفائها
عنه واما فى الاخرة فقال ابن عباس اذا دخل المؤمنون الجنة والكافرون
النار فتح الله من الجنة بابا على الجحيم فى الموضع الذى هو مسكن المنافقين
فاذا راى المنافقون الباب مفتوحا اخذوا يخرجون من الجحيم ويتوجهون
الى الجنة واهل الجنة ينظرون اليهم فاذا وصلوا الى باب الجنة فهناك
يغلق دونهم الباب فذلك قوله تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين
امنوا يضحكون الى قوله فاليوم الذين امنوا من الكفار يضحكون وهذا هو
الاستهزاء السؤال الثانى كيف ابتدأ قوله تعالى الله يستهزئ
بهم ولم يعطف على الكلام الذى قبله الجواب هو استيناف فى غاية الجزالة
والفخامة وفيه ان الله تعالى هو الذى يستهزئ بهم الاستهزاء
العظيم الذى يصير استهزاؤهم فى مقابلته كالعدم وفيه ايضا ان الله
هو الذى يتولى الاستهزاء بهم انتقاما للمؤمنين ولا يحوج المؤمنين
الى ان يعارضوا باستهزاء مثله السؤال الثالث هل لا قيل ان الله
مستهزئ ليكون مطابقا لقوله انما نحن مستهزءون الجواب
لان قوله يستهزئ يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتا بعد وقت
وهكذا كانت نكايات الله فيهم اولا يرون انهم يفتنون فى كل عام
مرة او مرتين وايضا فما كانوا يخلون فى اكثر اوقاتهم من تهتك استار وكشف
اسرار واستشعار حذر من ان تنزل فيهم اية يحذر المنافقون ان تنزل
عليهم سورة تنبئهم بما فى قلوبهم قل استهزءوا ان الله مخرج ما تحذرون
الجواب الثانى قوله تعالى ويمدهم فى طغيانهم يعمهون قال صاحب الكشاف
انه من مد الجيش وامده اذا زاده والحق به ما يقويه ويكثره وكذلك مد الدواة وامدها
زادها ما يصلحها ومددت السراج والارض اذا استصلحتهما بالزيت والسماد ومنه
الشيطان فى الغى امده اذا واصله بالوساوس ومد بمعنى واحد وقال بعضهم مد يستعمل
فى الشر وامد يستعمل فى الخير قال تعالى ونمد له من العذاب وقال فى النعمة وامددناكم
باموال وبنين انما نمدهم به من مال وبنين ومن الناس من زعم انه من المد فى العمر والاملاء
والامهال وهذا خطا لوجهين الاول ان قراءة ابن كثير وابن محيصن وغيرهم وقرا نافع
واخوانهم يمدونهم يدل على انه من المدد دون المد الثانى الذى بمعنى امهله انما هو مد
له كاملى له قالت المعتزلة هذه الاية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لوجوه احدها قوله

ولو انهم يمدونهم في الغي اضاف ذلك الغي الى اخوانهم فكيف يكون مضافا الى الله وثانيها ان الله تعالى ذمهم على هذا الطغيان فلو كان فعلا لله تعالى فكيف يذمهم عليه وثالثها لو كان فعلا لله تعالى لبطلت النبوة وبطل القرآن فكان الاشتغال بتفسيره عبثا ورابعها انه تعالى اضاف الطغيان اليهم بقوله في طغيانهم ولو كان ذلك من الله تعالى لما اضافه اليهم فظهر انه تعالى انما اضاف اليهم ليعرفنا انه تعالى غير خالق ومصداقه انه حين اسند المد الى الشياطين اطلق الغي ولم يقيده بالاضافة في قوله واخوانهم يمدونهم في الغي اذا ثبت هذا فنقول التاويل من وجوه احدها وهو تاويل الكعبي وابي مسلم بن بحر الاصفهاني ان الله تعالى لما منحهم الطافه التي يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم عليه بقيت قلوبهم يتزايد الرين في قلوب المسلمين فسمى ذلك النور مددا واسنده الى الله تعالى لانه مسبب عن فعله بهم وثانيها ان يحمل على منع القسر والالجاء كما قيل ان السفيه اذا لم ينه فهو مامور وثالثها ان يسند فعل الشيطان الى الله تعالى لانه بتمكينه واقداره والتخلية بينه وبين اغواء عباده ورابعها ما قاله الجبائي فانه قال ويمدهم اي يمد عمرهم ثم انهم مع ذلك في طغيانهم يعمهون وهذا ضعيف من وجهين الاول ما بينا انه لا يجوز في اللغة تفسيره ويمدهم بالمد في العمر الثاني هب انه يصح ذلك ولكن يفيد انه تعالى يمد عمرهم لغرض ان يكون في طغيانهم يعمهون وذلك يفيد الاشكال اجاب القاضي عن ذلك بانه ليس المراد بانه تعالى يمد عمرهم لغرض ان يكونوا في الطغيان بل المراد انه تعالى يبقيهم ويلطف بهم في الطاعة فيابون الا ان يعمهوا واعلم ان الكلام في هذا الباب تقدم في قوله ختم الله على قلوبهم فلا فائدة في الاعادة واعلم ان الطغيان هو الغلو في الكفر ومجاوزة الحد في العتو قال تعالى انا لما طغى الماء اي جاوز قدره وقال اذهب الى فرعون انه طغى اي اسرف وتجاوز الحد وقرأ زيد بن علي في طغيانهم بالكسر وهما لغتان طغيان وطغيان والعمه مثل العمى الا ان العمى في البصر والرأي والعمه في الرأي خاصة وهو التردد والتحير لا يدري اين يتوجه الجواب الثالث

قوله اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين واعلم ان اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به فان قيل كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى قلنا جعلوا لتمكنهم منه كانه في ايديهم فاذا تركوه الى الضلالة فقد استبدلوها به والضلالة الجور عن القصد وفقد الاهتداء فاستعير للذهاب عن الصواب في الدين اما قوله فما ربحت تجارتهم فالمعنى انهم ما ربحوا في تجارتهم وفيه سؤالات السؤال الاول كيف اسند الخسران الى التجارة وهو لاصحابها الجواب هو من الاسناد المجازي وهو ان يسند الفعل الى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشتري السؤال الثاني هب ان شراء الضلالة بالهدى وقع مجازا في معنى الاستبدال فما معنى ذكر الربح والتجارة كان ثم مبايعة على الحقيقة الجواب وهذا مما يقوي من المجاز

وتحسنه

وتحسنه كما قال ولما رأيت النسر عز ابن داية وعشش في وكريه جاش له صدري لما شبه الشيب بالنسر والشعر الفاحم بالغراب اتبعه ذكر التعشيش والوكر فكذا هاهنا لما ذكر الله سبحانه الشراء اتبعه ما يشاكله ويواخيه تمثيلا لخسارهم وتصويرا لحقيقته اما قوله تعالى وما كانوا مهتدين فالمعنى ان الذي يطلبه التجار في متصرفاتهم امران سلامة راس المال والربح وهؤلاء قد اضاعوا الامرين لان راس مالهم هو العقل الخالي عن المانع فلما اعتقدوا هذه الضلالات صارت تلك العقائد الفاسدة الكسبية مانعة من الاشتغال بطلب العقائد الحقة فهؤلاء مع انهم لم يربحوا افقدوا اضاعوا راس مال العقل السليم الهادي الى العقائد الحقة وقال قتادة انتقلوا من الهدى الى الضلالة ومن الطاعة الى المعصية ومن الجماعة الى الفرقة ومن الامن الى الخوف ومن السنة الى البدعة قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون اعلم انا قبل الخوض في تفسير الفاظ هذه الاية نتكلم في شيئين احدهما ان المقصود من ضرب الامثال انها تؤثر في القلوب ما لا يؤثره وصف الشيء في نفسه وذلك لان الغرض من المثال تشبيه الخفي بالجلي والغائب بالشاهد فيتأكد الوقوف على ماهيته ويصير الحس مطابقا للعقل وذلك النهاية في الايضاح الا ترى ان الترغيب اذا وقع في الايمان مجردا عن ضرب مثل له لم يتأكد وقوعه في القلب كما يتأكد وقوعه اذا مثل بالنور واذا زهد في الكفر بمجرد الذكر لم يتأكد قبحه في العقول كما يتأكد اذا مثل بالظلمة واذا اخبر بضعف امر من الامور وضرب مثله بنسج العنكبوت كان ذلك ابلغ في تقرير صورته من الاخبار بضعفه مجردا ولهذا اكثر الله تعالى في كتابه المبين وفي سائر كتبه الامثال قال وتلك الامثال نضربها للناس ومن سورة الانجيل سورة الامثال المسئلة الثانية في اصل كلامهم بمعنى المثل وهو النظير يقال مثل ومثل ومثيل كشبه وشبه وشبيه ثم قيل للقول السائر المثل مضروبه مثل وشرطه ان يكون قولا فيه غرابة من بعض الوجوه المسئلة الثالثة ان الله تعالى

كذا وجد في الاصل

المسئلة الرابعة ان الله تعالى لما بين حقيقة صفات المنافقين عقبها بضرب مثلين زيادة في الكشف والبيان احدهما هذا المثل وفيه اشكالات احدها ان يقال ان ما وجه التمثيل بمن اعطي نورا ثم سلب ذلك النور منه مع ان المنافق ليس له نور وثانيها ان يقال ان من استوقد نارا فاضاءت قليلا فقد انتفع بها وبنورها ثم حرم فاما المنافقون فلا انتفاع لهم البتة بالايمان فما وجه التمثيل وثالثها ان المستوقد النار قد اكتسب لنفسه النور والله تعالى ذهب بنوره وتركه في ظلمات والمنافق لم يكتسب خيرا وما حصل له من الحيرة والحيرة فقد اتى فيه من قبل نفسه فما وجه التشبيه الجواب

ان العلماء ذكروا في كيفية التشبيه وجوها احدها قال السدي ان ناسا دخلوا في
الاسلام عند وصوله عليه السلام الى المدينة ثم انهم نافقوا والتشبيه ههنا
في نهاية الصحة لانهم بايمانهم اولا اكتسبوا نورا ثم بنفاقهم ثانيا ابطلوا
ذلك النور ووقعوا في حيرة عظيمة فانه لا حيرة اعظم من حيرة الدين
لان المتحير في طريقه لاجل الظلمة لا يخسر الا القليل من الدنيا اما المتحير
في الدين فانه يخسر نفسه في الاخرة ابد الابدين وثانيها ان لم يصح
ما قاله السدي بل كانوا منافقين ابدا من اول امرهم وههنا تاويل
اخر ذكره الحسن رحمه الله وهو انهم لما اظهروا الاسلام فقد ظفروا
بحقن دمائهم وسلامة اموالهم عن الغنيمة واولادهم عن السبي وظفروا
بغنائم الجهاد وسائر احكام المسلمين وعد ذلك نورا من انوار الايمان
ولما كان ذلك بالاضافة الى العذاب الدائم قليل القدر شبهه بمستوقد النار
الذي انتفع بضوئها قليلا ثم سلب ذلك فدامت حيرته وحسرته للظلمة
التي جاءته في اعقاب النور فكان يسير انتفاعهم في الدنيا يشبه النور وعظيم
ضررهم في الاخرة يشبه الظلمة وثالثها ان يقول ليس وجه التشبيه بهذا
المستوقد انه لما زال النور عنه تحير والتحير فيمن كان في نور ثم زال عنه
اشد من تحير سالك الطريق على ظلمة مستمرة لكنه تعالى ذكر النور
في مستوقد النار لكي يصح ان يوصف بهذه الظلمة الشديدة الا ان وجه
التشبيه مجموع النور والظلمة ورابعها ان الذي اظهروه يوهم انه من باب
النور الذي ينتفع به وذهاب النور هو ما يظهره لاصحابه من الكفر والنفاق
ومن قال بهذا قال ان المثل انما عطف على قوله واذا لقوا الذين امنوا قالوا
امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم فالنور مثل لقولهم امنا و
ذهابه مثل لقولهم للكفار انا معكم فان قيل وكيف صار ما يظهره المنافق
من كلمة الايمان ممثلا بالنور وهو حين تكلم بها اظهر خلافها قلنا انه
لو ضم الى القول اعتقادا له وعملا به لاتم النور لنفسه ولكنه لما لم يفعل
لم يتم نوره وانما سمي مجرد ذلك القول نورا لانه تزين به قول حسن في نفسه
وخامسها يجوز ان يكون استيقاد النار يصير ممدوحا نسبه فيما بينهم ثم انه
الله يذهب ذلك النور بهتك ستر المنافق بتعريف نبيه والمؤمنين حقيقة امره
فيظهر له اسم النفاق بدلا مما يظهر منه من اسم الايمان فيبقى في ظلمات لا
يبصر النور الذي كان له مثل كشف الله امره فزال وسادسها انهم لما وصفوا
بانهم اشتروا الضلالة بالهدى عقب الله ذلك بهذا التمثيل مثل هداهم الذي
باعوه بالنار المضيئة ما حول المستوقد والضلالة التي اشتروها وطبع
الله بها على قلوبهم بذهاب الله بنورهم وتركه اياهم في الظلمات وسابعها يجوز
ان يكون المستوقد ههنا مستوقد نار لا يرضاها الله تعالى والغرض تشبيه
الفتنة التي حاول المنافقون اثارتها بهذه النار فان الفتنة التي كانوا يثيرونها
كانت قليلة البقاء الا ترى الى قوله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله

وثامنها

وثامنها قال سعيد بن جبير نزلت في اليهود وانتظارهم لخروج النبي صلى الله
عليه وسلم واستفتاحهم به على مشركي العرب فلما خرج كفروا به وكان
انتظارهم لمحمد صلى الله عليه وسلم كايقاد النار وكفرهم به بعد ظهوره
كزوال ذلك النور والله اعلم **المسئلة الخامسة** فاما شبه الايمان بالنور والكفر
بالظلمة فهو في كتاب الله كثير والوجه فيه ان النور قد بلغ النهاية في كونه
هاديا الى المحجة والى الطريق المنفعة وازالة الحيرة وهذا حال الايمان في باب الدين
فشبه ما هو النهاية في ازالة الحيرة ووجدان المنفعة في باب الدين بما هو الغاية
في باب الدنيا وكذلك القول في تشبيه الكفر بالظلمة لان الضال عن الطريق
المحتاج الى سلوكه لا يرد عليه من اسباب الحرمان والتحير اعظم من الظلمة ولا
شيء كذلك في باب الدين اعظم من الكفر في باب الدين فشبه تعالى احدهما بالاخر
فهذا هو الكلام فيما هو المقصود الكلي من هذه الاية بقيت ههنا اسئلة واجوبة
تتعلق بالتفاصيل السؤال الاول قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد
نارا يقتضي تشبيه مثلهم بمثل المستوقد فما مثل المنافقين ومثل المستوقد
حتى شبه احدهما بالاخر الجواب استعير المثل للقصة او للصفة اذا كان
لها شان وفيها غرابة كانه قيل قصتهم العجيبة كقصة الذي استوقد نارا
وكذا قوله مثل الجنة التي وعد المتقون اي وفيما قصصنا عليك من العجائب
قصة الجنة العجيبة ولله المثل الاعلى اي الوصف الذي له شان من العظمة
والجلالة مثلهم في التوراة اي وصفهم وشانهم المتعجب منه ولما في المثل
الاعلى ولما في المثل من معنى الغرابة قالوا فلان مثلة في الخير والشر فاشتقوا منه
صفة العجيب الشان السؤال الثاني كيف مثلت الجماعة بالواحد الجواب
من وجوه احدها انه يجوز وضع الذي موضع الذين كقوله تعالى وخضتم
كالذي خاضوا وانما جاز ذلك لان الذي لكونه وصلة الى وصف كل معرفة
بجملة وكثرة وقوعه في كلامهم ولكونه مستطالا بصلته حقيق بالتخفيف
ولذلك جلوه بالحذف فحذفوا ياءه ثم كسرته ثم اقتصروا به على اللام وحدها
في اسماء الفاعلين والمفعولين وثانيها ان يكون المراد جنس المستوقدين او اريد
الجمع او الفوج الذي استوقد نارا وثالثها وهو الاقوى ان المنافقين في
ذواتهم لم يشبهوا بذات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد
وانما شبهت قصتهم بقصة المستوقد ومثل قوله تعالى مثل الذين حملوا التوراة
ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا وقوله ينظرون اليك نظر المغشي عليه
من الموت ورابعها المعنى مثل كل واحد منهم كقوله يخرجكم طفلا اي يخرج
كل واحد منكم السؤال الثالث ما الوقود وما النار وما الاضاءة وما النور
وما الظلمة الجواب اما الوقود للنار فهو سطوعها وارتفاع لهبها واما النار
فهو جوهر لطيف مضيء حار محرق واشتقاقها من نار ينور اذا نفر لان فيها حركة
واضطرابا والنور مشتق منها وهو ضوءها والمنار العلامة والمنارة هو الشيء
الذي يؤذن عليها ويقال ايضا للشيء الذي يوضع السراج عليه ومنه النور لانه

يظهر البدن والاضاءة فرط الانارة ومصداق ذلك قوله تعالى هو الذى
جعل الشمس ضياء والقمر نورا واضاء ورد لازما ومتعديا يقال اضاء القمر
الظلمة واضاء القمر بمعنى استضاء قال الشاعر

اضاءت لهم احسابهم ووجوههم . دجى الليل حتى نظم الجزع ثاقبه

واما ما حول الشئ فهو الذى يتصل به يقول دار حوله وحواليه والحول السنة
لانها تحول وحال عن العهد اى تغير وحال لونه اى تغير لونه والحوالة انقلاب
الحق من شخص الى شخص والمحاولة طلب الفعل بعد ان لم يكن طالبا له والحول
انقلاب العين والحول الانقلاب قال تعالى لا يبغون عنها حولا والظلمة عدم
النور عما فى شانه ان يستنير والظلم فى اصل اللغة عبارة عن النقصان
قال تعالى اتت اكلها ولم تظلم منه شيئا اى ولم تنقص وفى المثل من اشبه
اباه فما ظلم اى ما نقص حق الشبه والظلم الثلج لانه ينقص سريعا والظلم ما
الشئ وطراوته وبهاؤه تشبيها له بالثلج السؤال الرابع اضاءت متعدية
ام لا الجواب كلاهما جائز يقال اضاءت النار بنفسها واضاءت غيرها وكذلك
اظلم الشئ بنفسه واظلم غيره اى صيره مظلما وههنا الاول انها متعدية ويحتمل
ان يكون غير متعدية مسندة الى ما حوله والتانيث للحمل على المعنى لان ما حول المستوقد
اماكن واشياء ويعضده قراءة ابن ابى عبلة ضاءت السؤال الخامس هلا قيل ذهب الله
بضوئهم كقوله فلما اضاءت الجواب ذكر النور ابلغ لان الضوء فيه
دلالة على الزيادة فلو قيل ذهب الله بضوئهم لاوهم الذهاب بالزيادة وبقاء
ما يسمى نورا والغرض ازالة النور عنهم بالكلية الا ترى كيف ذكر عقيبه
وتركهم فى ظلمات لا يبصرون والظلمة عبارة عن عدم النور وكيف جمعها
وكيف نكرها وكيف اتبعها ما يدل على انها ظلمة خالصة وهو قوله لا يبصرون
السؤال السادس لم قال ذهب الله بنورهم ولم يقل اذهب الله نورهم
الجواب الفرق بين اذهبه وذهب به ان معنى اذهبه ازاله وجعله ذاهبا
ويقال ذهب به اذا استصحبه ومضى به معه وذهب السلطان بماله اخذه
قال تعالى فلما ذهبوا به اذا لذهب كل اله بما خلق والمعنى اخذ الله
نورهم وامسكه وما يمسك فلا مرسل له فهو ابلغ من الاذهاب وقرأ
اليمانى اذهب الله نورهم السؤال السابع ما معنى وتركهم الجواب ترك
اذا علق بواحد فهو بمعنى طرح واذا علق بشيئين كان بمعنى صير يجرى مجرى
افعال القلوب ومنه قوله وتركهم فى ظلمات اصله هم فى ظلمات لا يبصرون
ثم دخل ترك فنصب الجزئين السؤال الثامن لم حذف احد المفعولين
من لا يبصرون الجواب انه من قبيل المتروك الذى لا يلتفت الى اخطاره
بالبال لا من قبيل المقدر المنوى كان الفعل غير المتعدى اصلا اما قوله
تعالى صم بكم عمى فاعلم انه لما كان المعلوم من حالهم انهم كانوا يسمعون
وينطقون ويبصرون امتنع حمل ذلك على الحقيقة فلم يبق الا تشبيه حالهم

لشدة

لشدة تمسكهم بالعناد واعراضهم عما يطرق سمعهم من القرآن وما يظهره
الرسول من الادلة والآيات كمن هو اصم فى الحقيقة فلا يسمع واذا
لم يسمع لم يتمكن من الجواب فلذلك جعله بمنزلة الابكم واذا لم ينتفع بالادلة
ولم يبصر طريق الرشد فهو بمنزلة الاعمى اما قوله فهم لا يرجعون ففيه
وجوه احدها انهم لا يرجعون عما تقدم ذكره وهو التمسك بالنفاق الذى لاجل
تمسكهم به وصفهم الله بهذه الصفات وصار ذلك دلالة على انهم يستمرون
على نفاقهم ابدا وثانيها انهم لا يعودون الى الهدى بعد ان باعوه او عن الضلالة
بعد ان اشتروها وثالثها اراد انهم بمنزلة المتحيرين الذين بقوا جامدين
فى مكانهم لا يرجعون ولا يدرون ايتقدمون ام يتاخرون وكيف يرجعون
الى حيث ابتدأوا منه قوله تعالى او كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد و
برق يجعلون اصابعهم فى آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط
بالكافرين يكاد البرق يخطف ابصارهم كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا اظلم
عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم ان الله على اعلم ان
هذا هو المثل الثانى للمنافقين وكيفية المشابهة من وجوه احدها انه اذا
حصل الصيب الذى فيه الظلمات والرعد والبرق واجتمع مع ظلمة السحابة
وظلمة الليل وظلمة المطر عند ورود الصواعق عليهم يجعلون اصابعهم فى آذانهم حذر
الموت وان البرق يكاد يخطف ابصارهم فاذا اضاء لهم مشوا فيه واذا ذهب بقوا فى ظلمة
عظيمة فوقفوا وقوف المتحيرين لان من اصابه البرق فى هذه الظلمات الثلاثة
ثم ذهب عنه تشتد حيرته وتعظم الظلمة فى عينه ويكون له مزية على من لم يزل
فى الظلمة فشبه المنافقين فى حيرتهم وجهلهم بالدين بهؤلاء الذين وصفهم اذ
كانوا لا يرون طريقا ولا يهتدون وثانيها ان المطر وان كان نافعا الا
انه لما وجد فى هذه الصورة مع هذه الاحوال الضارة صار النفع به زائلا فكذا اظهار
الايمان نافع للمنافق لو وافقه الباطن فاذا فقد منه الاخلاص وحصل معه النفاق
صار ضررا فى الدين وثالثها ان من لم تحصل له هذه الامور مع الصواعق ظن التخلص
منها ان يجعل اصابعه فى آذانه وذلك لا ينجيه مما يريد الله تعالى به من هلاك
وموت فلما تقرر ذلك فى العادات شبه تعالى حال المنافقين فى ظنهم ان اظهارهم
للمؤمنين ما اظهروه ينفعهم مع ان الامر فى الحقيقة ليس كذلك ورابعها
ان عادة المنافقين كانت هى التاخر فى الجهاد هربا من الموت والقتل فشبه الله
حالهم فى ذلك بحال من نزلت هذه الامور به واراد دفعها بجعل اصبعيه فى
اذنيه وخامسها ان هؤلاء الذين يجعلون اصابعهم فى آذانهم وان تخلصوا
عن الموت فى تلك الساعة فان الموت والهلاك من ورائهم لا مخلص لهم منها
فكذلك حال المنافقين فان الذى يخوضون فيه لا يخلصهم من عذاب النار و
سادسها ان من هذا حاله فقد بلغ النهاية فى الحيرة لاجتماع انواع الظلمات وحصول
انواع المخافات وحصل فى المنافقين نهاية الحيرة فى باب الدين ونهاية الخوف فى الدنيا
لان المنافق يتصور فى كل وقت انه لو حصل الوقوف على باطنه لقتل فلا يكاد

الوحل والخوف يميل عن قلبه مع النفاق وسابعها المراد من الصيب هو الايمان والقرآن
والظلمات والرعد والبرق هو الاشيا الشاقة على المنافقين وهي التكاليف الشاقة
من الصلاة والصوم وترك الرياسات والجهاد مع الاباء والامهات وترك
الاديان القديمة والانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلم مع شدة استنكافهم
عن الانقياد له فكما ان الانسان يبالغ في الاحتراز عن المطر الصيب الذي هو اشد
الاشيا نفعا بسبب هذه الامور المقارنة والمراد من قوله كلما اضاء لهم مشوا فيه
انه متى حصل لهم شي من المنافع وهي عصمة اموالهم ودمائهم وحصول الغنائم لهم
وانهم يرغبون في الدين واذا اظلم عليهم قاموا اي متى لم يجدوا شيا من تلك
المنافع فحينئذ يكرهون الايمان ولا يرغبون فيه فهذه الوجوه ظاهرة في التشبيه
وبقي على الاية اسوله واجوبة السؤال الاول اي التمثيلين ابلغ الجواب لانه
ادل على فرط الحيرة وشدة الامر الى الاغلظ السؤال الثاني لم عطف احدى التمثيلين
على الاخر بحرف الشك الجواب من وجوه احدها لانه او في اصلها التساوي
بشيئين فصاعدا في الشك ثم اتسع فيها فاستعيرت للتساوي في غير الشك
كقولك جالس الحسن او ابن سيرين يريد انهما سيان في استصواب ان
تجالس ايهما شئت ومنه قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا اي الاثم والكفور
متساويان في وجوب عصيانهما فكذا قوله او كصيب من السما معناه ان كيفية
قصة المنافقين مشبهة لكيفيتي هاتين القصتين فبايتهما مثلتها فانت مصيب
وان مثلتها بهما جميعا جاز لك وثانيها انما ذكره الله تعالى لان المنافقين قسمان
بعضهم يشبهون اصحاب النار وبعضهم يشبهون اصحاب المطر ونظيره قوله
تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا وقوله وكم من قرية اهلكناها فجاها
باسنا بياتا او هم قايلون وثالثها او بمعنى بل قال الله وارسلناه الى مائة الف او يزيدون
ورابعها او بمعنى الواو كانه قال وكصيب من السما وهو كقوله تعالى ان تاكلوا من
بيوتكم او بيوت ابائكم او بيوت امهاتكم قال الشاعر

وقد زعمت ليلى باني فاجر ... لنفسي تقاها او عليها فجورها

وهذه الوجوه مطردة في قوله ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد
قسوة السؤال الثالث المشبه بالصيب والظلمات والرعد والبرق والصواعق
ما هو الجواب لعلماء البيان هاهنا قولان احدهما ان هذا تشبيه مفرق ومعناه ان
يكون المثل مركبا من امور والممثل يكون ايضا مركبا من امور ويكون كل واحد
من المثل مشبها لكل واحد من الممثل وهاهنا شبه دين الاسلام بالصيب
لان القلوب تحيى به حياة الارض بالمطر وما يتعلق به من شبهة الكفار بالظلمات
وما فيه من الوعد والوعيد بالبرق والرعد وما يصيب الكفرة من الفتن من جهة
اهل الاسلام بالصواعق والمعنى او كمثل ذوي صيب والمراد كمثل قوم اخذتهم السما
على هذه الصفة والقول الثاني انه تشبيه مركب وهو الذي يشبه احدى الجملتين
بالاخرى في امر من الامور وان لم يكن احاد احدى الجملتين شبيهة باحاد الجملة الاخرى
وهاهنا المقصود تشبيه حيرة المنافقين في الدنيا والدين بحيرة من انطفت ناره

بعد ابعادها

بعد ايقادها بحيرة من اخذته السما في الليل المظلم مع رعد وبرق فان قيل الذي
كنت تقدره في التشبيه المفرق من حذف المضاف وهو قولك او كمثل ذوي صيب
هل يقدر مثله في المركب قلنا لولا طلب الراجع في قوله يجعلون اصابعهم في اذانهم
ما يرجع اليه لما كان بنا حاجة الى تقديره السؤال الرابع ما الصيب الجواب
ان المطر الذي يصوب اي ينزل من صاب يصوب اذا نزل ومنه صوب راسه
اذا خفضه وقيل انه من اصاب يصوب اذا قصد ولا يقال صيب الا للمطر الجود
كان عليه السلام يقول اللهم اجعله صيبا هنيا اي مطرا جودا وايضا يقال
للسحاب صيب قال الشماخ

واسحم دان صادق الرعد صيب

وتنكير صيب لانه اريد نوع من المطر شديد هايل كما تنكرت النار في التمثيل الاول
وقرى كصايب والصيب ابلغ والسما هذه المظلة السؤال الخامس قوله من
السما ما الفايدة فيه والصيب لا يكون الا من السما الجواب من وجهين الاول
لو قال او كصيب فيه ظلمات ورعد وبرق احتمل ان يكون ذلك الصيب نازلا من بعض
جوانب السماء دون بعض اما لما قال من السما دل على انه عام مطبق اخذ بافاق
السما فكما حصل في لفظ الصيب مبالغات من جهة التركيب والتنكير اكد ذلك بان
جعله مطبقا الثاني من الناس من قال انما يحصل المطر من ارتفاع ابخرة رطبة
من الارض الى الهوا وتنعقد هناك من شدة برد الهوا ثم تنزل مرة اخرى فذلك
هو المطر ثم ان الله سبحانه ابطل ذلك المذهب هاهنا بان بين ان ذلك الصيب
نزل من السما وكذا قوله تعالى وانزلنا من السما ماء طهورا وقوله وينزل من السما
من جبال فيها من برد السؤال السادس ما الرعد والبرق الجواب الرعد الصوت
الذي يسمع من السحاب كان اجرام السحاب تضطرب وتنتفض وترتعد
اذا احدتها الريح فتصوت عند ذلك من الارتعاد والبرق الذي يلمع من بين السحاب
من برق الشي بريقا اذا لمع السؤال السابع الصيب هو المطر فانما اريد فيها ظلمات الجواب
اما الظلمات السحاب فاذا كان اسحم مطبقا فظلمته سحمته وتطبيقه مضمومة اليهما
ظلمة الليل واما ظلمة المطر فظلمة متكاثفة وانتاجه تتابع القطر وظلمة اظلال
الغمامة مع ظلمة الليل السؤال الثامن كيف يكون المطر مكانا للرعد والبرق وانما
مكانهما السحاب الجواب لما كان التعلق بين السحاب والمطر شديدا جاز اجراء احدهما مجرى
الاخر في الاحكام السؤال التاسع هلا قيل رعود وبروق كما قيل ظلمات الجواب
الفرق انه حصلت انواع مختلفة من الظلمات على الاجتماع فاحتيج الى صيغة
الجمع اما الرعد فانه نوع واحد وكذا البرق ولا يمكن اجتماع انواع الرعد والبرق
في السحاب الواحد فلا جرم لم يذكر فيه لفظ الجمع السؤال العاشر لم جاءت
هذه الاشيا منكرات الجواب لان المراد انواع منها كانه قيل فيه ظلمات
داجية ورعد قاصف وبرق خاطف السؤال الحادي عشر الى ماذا يرجع
الضمير في يجعلون الجواب الى اصحاب الصيب وهو وان كان محذوفا في اللفظ
لكنه باق في المعنى ولا محل لقوله يجعلون لكونه مستانفا لانه لما ذكر الرعد والبرق
على ما يؤذن بالشدة والهول فكان قايلا قال فكيف حالهم مع مثل ذلك الرعد

فقيل يجعلون اصابعهم في اذانهم ثم قال فكيف حالهم مع مثل ذلك فقال يكاد البرق
يخطف ابصارهم السؤال الثاني عشر رؤوس الاصابع هي التي تجعل في الاذان فهلا
قيل انامِلهم الجواب المذكور وان كان هو الاصبع لكن المراد بعضه كما في قوله
اقطعوا ايديهما المراد بعضها السؤال الثالث عشر ما الصاعقة الجواب
انها قصف رعد ينقض معها شقة من نار وهي نار لطيفة قوية لا تمر بشيء الا اتت عليه الا
انها مع قوتها سريعة الخمود السؤال الرابع عشر ما احاطة الله بالكافرين الجواب
انه مجاز والمعنى انهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط به حقيقة ثم فيه
ثلاثة اقوال احدها انه عالم بهم قال تعالى وان الله قد احاط بكل شيء علما وثانيها
قدرته مستولية عليهم والله من ورائهم محيط وثالثها يهلكهم من قوله
تعالى الا ان يحاط بكم السؤال الخامس عشر ما الخطف الجواب انه الاخذ
بسرعة وقرا مجاهد يخطف بكسر الطاء والفتح افصح وعن ابن مسعود يختطف
وعن الحسن يخطف بفتح الياء والخاء واصله يختطف وعنه يخطف بكسرها على
اتباع الياء الخاء وعن زيد بن علي يخطف من خطف وعن ابي يتخطف من قوله ويتخطف
الناس من حولهم اما قوله تعالى كلما اضاء لهم مشوا فيه فهو استيناف ثالث
كانه جواب لمن يقول كيف يصنعون في حالتي ظهور البرق وخفائه والمقصود
تمثيل شدة الامر على المنافقين بشدته على اصحاب الصيب وما هم فيه من غاية
التحير والجهل بما ياتون وما يذرون اذا صادفوا من البرق خفقة مع خوف
ان يخطف ابصارهم انتهزوا تلك الخفقة فرصة فخطوا خطوات يسيرة فاذا
خفي وفتر لمعانه بقوا واقفين متحيرين عن الحركة ولو شاء الله لذهب بقصيف الرعد
فاصمهم وبضوء البرق فاعماهم واضاء اما متعد كانه قيل كلما نور لهم مسلكا اخذوه
والمفعول محذوف واما غير متعد بمعنى كلما لمع لهم مشوا فيه وبعضهم قرا وابن ابي
عبلة كلما ضاء فان قيل كيف قيل مع الاضاءة كلما ومع الاظلام اذا قلنا لانهم حراص على
امكان المشي فكلما صادفوا منه فرصة انتهزوها وليس كذلك التوقف واظلم يجوز ان يكون
غير متعد وهو الظاهر ومعنى قاموا وقفوا وثبتوا في مكانهم ومنه قامت السوق وقام الماء
ومفعول شاء محذوف لان الجواب يدل عليه والمعنى ولو شاء الله ان يذهب بسمعهم وابصارهم لذهب
وها هنا مسئلة وهي ان المشهور ان لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره ومنهم من انكر ذلك
وزعم انها لا تفيد الا الربط واحتج عليه بالاية والخبر اما الاية فقوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا
لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون فلو افادت كلمة لو انتفاء الشيء لانتفاء غيره لزم التناقض
لان قوله ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم يقتضي انه ما اسمعهم وقوله ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون يفيد انه
تعالى ما اسمعهم وهم تولوا لكن عدم التولي خير فيلزم ان يكون قد علم فيهم خيرا وما علم
فيهم خيرا واما الخبر فقوله عليه السلام نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فعلى
مقتضى قولهم يلزم انه خاف الله وعصاه وذلك متناقض فعلمنا ان كلمة لو لا تفيد الا
الربط والله اعلم اما قوله تعالى على كل شيء قدير ففيه مسائل المسالة الاولى منهم
من استدل به على ان المعدوم شيء قال لانه تعالى اثبت القدرة على الشيء والموجود لا قدرة
عليه لاستحالة ايجاد الموجود فالذي عليه القدرة معدوم وهو شيء فالمعدوم شيء والجواب

لو صح

لو صح هذا الكلام لزم ان ما لا يقدر الله عليه لا يكون شيئا والموجود لا يقدر الله عليه
فوجب ان لا يكون شيئا المسالة الثانية احتج جهم بهذه الاية على انه تعالى لا يطلق عليه
شيء قال لانها تدل على كل شيء مقدور والله تعالى ليس بمقدور فوجب ان لا
يكون شيئا واحتج ايضا على ذلك بقوله تعالى ليس كمثله شيء قال لو كان هو تعالى
شيئا لكان هو تعالى مثل نفسه فكان يكذب قوله ليس كمثله شيء فوجب ان لا يكون
شيئا حتى لا تتناقض هذه الاية واعلم ان هذا الخلاف في الاسم لانه لا واسطة بين الموجود
والمعدوم واحتج اصحابنا بوجهين الاول قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة
قل الله والثاني قوله كل شيء هالك الا وجهه والمستثنى داخل
في المستثنى منه فيجب ان يكون شيئا المسالة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الاية
على ان مقدور العبد مقدور لله تعالى خلافا لابي هاشم وابي علي وجه
الاستدلال ان مقدور العبد شيء وكل شيء مقدور لله بهذه الاية فيلزم ان يكون
مقدور العبد مقدورا لله تعالى المسالة الرابعة احتج اصحابنا بهذه الاية
على ان المحدث حال حدوثه مقدور خلافا للمعتزلة فانهم يقولون الاستطاعة
قبل الفعل محال فالشيء انما يكون مقدورا قبل حدوثه وبيان الاستدلال للاصحاب
ان المحدث حال وجوده شيء وكل شيء مقدور وهذا الدليل يقتضي كون الباقي مقدورا
ترك العمل فيه فيبقى معمولا به في محل النزاع ولانه حال البقاء مقدور على معنى انه
تعالى قادر على اعدامه اما حال الحدوث فيستحيل ان يقدر الله تعالى على اعدامه
لاستحالة ان يصير معدوما في اول زمان وجوده فلم يبق الا ان يكون قادرا على
ايجاده المسالة الخامسة تخصيص العام جائز في الجملة وايضا تخصيص العام بدليل العقل
لان قوله والله على كل شيء قدير يقتضي ان يكون قادرا على نفسه ثم خص بدليل العقل
فان قيل اذا كان اللفظ موضوعا للكل ثم تبين انه غير صادق في الكل كان هذا كذبا
وذلك يوجب الطعن في القران قلنا لفظ الكل كما انه يستعمل في المجموع فقد يستعمل
مجازا في الاكثر واذا كان ذلك مجازا مشهورا في اللغة لم يكن استعمال اللفظ فيه
كذبا والله اعلم القول في اقامة الدلالة على التوحيد والنبوة والمعاد اما التوحيد
فقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم
تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وانزل من السماء ماء فاخرج به من
الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله اندادا وانتم اعلم ان في هذه الاية مسائل المسالة
الاولى ان الله تعالى لما قدم احكام الفرق الثلاثة اعني المؤمنين والكافرين والمنافقين
اقبل عليهم بالخطاب وهو من باب الالتفات المذكور في قوله اياك نعبد واياك
نستعين وفيه فوائد احدها ان فيه مزيد تحريك وتنشيط للسامع كما انك اذا قلت
لصاحبك حاكيا عن ثالث ان فلانا من قصته كيت وكيت ثم خاطبت ذلك الثالث
فقلت يا فلان من حقك ان تلزم الطريقة الحميدة في مجاري امورك فهذا
الانتقال من الغيبة الى الحضور يوجب مزيد تحريك لذلك الثالث وثانيها كانه
سبحانه يقول جعلت لرسولي واسطة بيني وبينك ثم الان ازيد في اكرامك
وتقريبك فاخاطبك من غير واسطة ليحصل لك مع التنبيه على الادلة شرف

ربع

المخاطبة والمكالمة وثالثها انه مشعر بان العبد اذا كان مشتغلا بالعبودية فانه يكون ابدا في الترقي بدليل انه في هذه الاية انتقل من الغيبة الى الحضور ورابعها ان الايات المتقدمة كانت في حكاية احوالهم واما هذه الاية فانها امر وتكليف وفيه كلفة ومشقة فلا بد من راحة يقابل هذا التكليف وتلك الراحة هو ان يرفع ملك الملوك الواسطة من البين ويخاطبهم بذاته كما ان العبد اذا الزم تكليفات شاقة فلو شافهه المولى وقال اريد منك ان تفعل كذا فانه يصير ذلك الشاق اريد لاجل ذلك الخطاب

المسئلة الثانية حكى علقمة والحسن انهما قالا كل شيء في القران يا ايها الناس فانه مكي وما كان يا ايها الذين امنوا فانه بالمدينة قال القاضي هذا الذي ذكروه ان كان الرجوع فيه الى النقل فمسلم وان كان السبب فيه حصول المؤمنين بالمدينة على الكثرة دون مكة فهذا ضعيف لانه يجوز ان يخاطب المؤمنين مرة بصفتهم ومرة باسم جنسهم وقد يؤمر من ليس بمؤمن بالعبادة ويؤمر المؤمن بالاستمرار على العبادة والازدياد منها فالخطاب في الجميع ممكن

المسئلة الثالثة اعلم ان الالفاظ في الاغلب عبارات دالة على امور ليست الفاظا ايضا اعنيها اما الالفاظ فهي كالاسم والفعل والحرف فان هذه الالفاظ الثلاثة يدل واحد منها على شيء هو في نفسه لفظ مخصوص وغير الالفاظ فكالحجر والسماء والارض ولفظ النداء لم يجعل دليلا على شيء اخر بل هو لفظ يجري مجرى عمل يعمله عامل لاجل التنبيه فاما الذين فسروا قولنا يا زيد بانادي زيدا او اخاطب زيدا فهو خطأ من وجوه احدها ان قولنا انادي زيدا خطاب مع غير زيد بهذه الخطابات اخبر يحتمل التصديق والتكذيب وقولنا يا زيد لا يحتملهما وثانيها ان قولنا يا زيد يقتضي صيرورته زيدا منادى في الحال وقولنا انادي زيدا لا يقتضي ذلك وثالثها ان قولنا يا زيد يقتضي صيرورة زيد مخاطبا بهذا الخطاب وقولنا انادي زيدا لا يقتضي ذلك لا يمتنع ان يخبر انسانا اخر بانى انادي زيدا ورابعها ان قولنا انادي زيدا اخبار عن النداء والاخبار عن النداء غير النداء والنداء هو قولنا يا زيد فاذن قولنا انادي زيدا غير قولنا يا زيد فثبت بهذه الوجوه فساد هذا القول ثم ههنا نكتة نذكرها وهي ان اقوى المراتب الاسم واضعفها الحرف فظن الانسان ضعيفا فقالت الملائكة اي مناسبة بينهما اتجعل فيها من يفسد فيها فقيل قد ياتلف الاسم مع الحرف في حال النداء فكذا البشر يصلح لخدمة الرب حال النداء والتضرع ربنا ظلمنا انفسنا وقال ربكم ادعوني استجب لكم

المسئلة الرابعة يا حرف وضع في اصله لنداء البعيد وان كان لنداء القريب لكن بسبب امر مهم جدا واما نداء القريب فله اي والهمزة ثم استعمل في نداء من سهى وغفل وان قرب تنزيلا منزلة البعيد فان قيل فلم يقول الداعي يا الله يا رب وهو اقرب اليه من حبل الوريد قلنا هو استبعاد لنفسه من مظان الزلفى وما يقربه الى منازل المقربين هضما لنفسه واقرارا عليها بالتقصير حتى يتحقق الاجابة بمقتضى قوله انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي ولاجل ان اجابة الدعاء من اهم المهمات للداعي

المسئلة الخامسة اي وصلة الى نداء ما فيه الالف واللام كما ان ذو والذي وصلتان الى الوصف باسماء الاجناس ووصف المعارف بالجمل وهو اسم مبهم يفتقر الى ما يزيل ابهامه فلا بد وان يردفه اسم جنس او ما يجري مجراه يتصف به حتى يحصل المقصود بالنداء فالذي يعمل فيه حرف النداء هو اي واسم التابع له صفته كقولك يا زيد الظريف الا ان ايا لا يستقل بنفسه استقلال زيد فلم ينفك عن الصفة وفي هاء التنبيه المقحمة بين الصفة وموصوفها فايدتان معاضدة حرف النداء وتاكيد معناه ووقوعها عوضا مما يستحقه اي من الاضافة وانما كثر في كتاب الله النداء على هذه الطريقة لاستقلاله بهذه التاكيدات والمبالغات فان كل ما نادى الله له عباده من الاوامر والنواهي والوعد والوعيد واقتصاص اخبار المتقدمين باموره عظام واشياء يجب على المستمعين ان يستيقظوا لها مع انهم غافلون عنها فلهذا اوجب ان ينادوا بالابلغ الاكد

المسئلة السادسة اعلم ان قوله يا ايها الناس اعبدوا يقتضي ان الله تعالى امر كل الناس بالعبادة فلو خرج البعض عن هذا الخطاب لكان ذلك تخصيصا للعموم وههنا ابحاث البحث الاول ان لفظ الجمع المعرف بلام التعريف يفيد العموم والخلاف فيه مع الاشعري والقاضي ابي بكر وابي هاشم لنا انه يصح تاكيده بما يفيد العموم كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ولو لم يكن اللفظ في اصله للعموم لما كان قوله كلهم تاكيدا بل بيانا ولانه يصح استثناء كل واحد من الناس منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فوجب ان يفيد العموم وتمام تقريره في الفقه البحث الثاني لما ثبت ان قوله يا ايها الناس يتناول جميع الناس الذين كانوا موجودين في ذلك العصر فهل يتناول الذين سيوجدون بعد ذلك ام لا والاقرب انه لا يتناولهم لان قوله يا ايها الناس خطاب مشافهة وخطاب المشافهة مع المعدوم لا يجوز وايضا فالذين كانوا موجودين بعد ذلك ما كانوا موجودين في تلك الحالة وما لا يكون موجودا لا يكون انسانا وما لا يكون انسانا لا يدخل تحت قوله يا ايها الناس فان قيل وجب ان لا يتناول شيء من هذه الخطابات الذين وجدوا بعد ذلك الزمان وانه باطل قطعا قلنا لو لم يوجد دليل منفصل لكان الامر كذلك الا انا عرفنا بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم ان تلك الخطابات ثابتة في حق من سيوجد بعد ذلك الى قيام الساعة فلهذه الدلالة المنفصلة حكمنا بالعموم البحث الثالث قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا امر لكل احد بالعبادة فهل يفيد امر الكل بكل عبادة ام لا الحق انه لا لان قوله اعبدوا معناه ادخلوا هذه الماهية في الوجود فاذا اتوا بفرد من افراد الماهية في الوجود فقد ادخلوا الماهية في الوجود لان الفرد من افراد الماهية مشتمل على الماهية لان هذه العبادة عبارة عن العبادة مع قيد كونها هذه ومتى وجد المركب فقد وجد فرده فالاتي بفرد من افراد العبادات اتى بالعبادة والاتي بالعبادة اتى بمقتضى قوله

اعبدوا ربكم واذا كان كذلك وجب خروجه عن العهدة فاذا اوردنا ان
نجعله دالا على العموم فقول الامر بالعبادة لا بد وان يكون لاجل كونها
عبادة لان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بعلية الوصف لا سيما اذا كان
مناسبا للحكم وهاهنا كون العبادة عبارة عن تعظيم الله تعالى واظهار
الخضوع له فكان ذلك مناسب في العقول واذا ثبت ان كونه عبادة
علة للامر بها وجب في كل عبادة ان يكون مامورا بها لانها اينما حصلت العلة
وجب حصول المعلول الحكم لا محالة البحث الرابع لقائل ان يقول قوله
يا ايها الناس اعبدوا لا يتناول الكفار البتة لان الكفار لا يمكن ان يكونوا هم
مامورين بالايمان واذا امتنع ذلك امتنع ان يكونوا مامورين بالعبادة اما لا
لا يمكن ان يكونوا مامورين بالايمان فلان الامر بمعرفة الله تعالى اما ان
يتناوله حالة كونه غير عارف بالله تعالى او حال كونه عارفا بالله تعالى
يستحيل ان يتناوله حال كونه غير عارف بالله تعالى لان حال كونه غير عارف
بالله استحال ان يكون عارفا بامر الله لان العلم بالصفة مع الجهل بالذات
محال فلو تناوله الامر في هذه الحالة لكان قد تناوله الامر في حال يستحيل
منه ان يعرف منه كونه مامورا بذلك الامر وذلك تكليف ما لا يطاق وان تناوله
الامر بالمعرفة حال كونه عارفا بالله فذلك محال لانه امر بتحصيل الحاصل
وذلك غير ممكن فثبت ان الكافر يستحيل ان يكون مامورا بتحصيل المعرفة
واذا استحال ذلك استحال ان يكون مامورا بالعبادة لانه اما ان يومر
بالعبادة قبل المعرفة وهو محال لان عبادة من لا يعرف ممتنعة محال
او يومر بالعبادة بعد المعرفة الا ان على هذا التقدير يكون الامر بالعبادة
موقوفا على الامر بالمعرفة فلما كان الامر بالمعرفة ممتنعا كان الامر
بالعبادة ايضا ممتنعا وايضا يستحيل ان يكون هذا الخطاب مع المومنين
لانهم يعبدون الله تعالى فامرهم بالعبادة يكون تحصيلا للحاصل وهو محال
والجواب من الناس من قال الامر بالعبادة مشروط بحصول المعرفة
كما ان الامر بالزكاة مشروط بحصول ملك النصاب وهولاء هم القائلون
بان المعارف ضرورية ولنا منهم من نقل بذلك واستدل بهذه الاية على ان المعارف
ليست ضرورية فقال الامر بالعبادة حاصل والعبادة لا يمكن الا بالمعرفة
والامر بالشيء امر بما هو من ضروراته كما ان الطهارة اذا لم يتيسر الا باحضار
لما كان احضار الماء واجبا والدهري لا يصح منه تصديق الرسول الا
بتقديم معرفة الله تعالى فوجب المعرفة والمحدث لا يصح منه الصلاة الا
بالطهارة فوجب والمودع لا يمكنه رد الوديعة الا بالسعي اليها فكان السعي
واجبا فكذا هاهنا يصح ان يكون الكافر مخاطبا بالعبادة وشرط الاتيان
بها الاتيان بالايمان اولا ثم الاتيان بالعبادة بعد ذلك بقي قولهم الامر
بتحصيل المعرفة محال قلنا هذه المسئلة مستقصاة في الاصول والذي نقوله
هاهنا ان هذا الكلام ان تم فانما يتوقف العلم بكون الله امرا حتى نعلم فانه لا يكون

في

فيما عدا ذلك من الصفات فلم لا يجوز ان يقال هذا الامر يتناول المومنين
قوله لانه يصير ذلك امرا بتحصيل الحاصل وهو محال قلنا لما تعذر ذلك
فنحمله اما بالامر على الاستمرار على العبادة او على الامر بالازدياد منها
ومعلوم ان الزيادة على العبادة عبادة فصح تفسير قوله اعبدوا بالزيادة في
العبادة البحث الخامس قال منكروا التكليف لا يجوز ورود الامر من الله تعالى
بالتكاليف لوجوه احدها ان التكليف اما ان يتوجه على العبد حال استواء دواعيه
الى الفعل والترك او حال رجحان احدهما على الاخر فان كان الاول فهو محال
لان حال الاستواء يمتنع حصول الترجيح لان الاستواء يناقض الترجيح
فالجمع بينهما محال فالتكليف بالفعل حال استواء الداعيين تكليف ما لا يطاق وان
كان الثاني فالراجح واجب الوقوع لان المرجوح حال ما كان مساويا كان
ممتنع الوقوع والا فقد وقع فلا يصير حال المرجوحية ممتنع الوقوع اولى
واذا كان المرجوح ممتنع الوقوع كان الراجح واجب الوقوع ضرورة
انه لا خروج عن النقيضين اذا ثبت هذا فالتكليف ان وقع بالراجح كان
التكليف تكليفا بايجاد ما يجب وقوعه وان وقع بالمرجوح كان التكليف تكليفا
بما يمتنع وقوعه وكلاهما تكليف ما لا يطاق وثانيها ان الذي ورد به هو
التكليف اما ان يكون قد علم في الازل وقوعه او علم انه لا يقع او لم يعلم لا هذا
ولا ذاك فان كان الاول كان واجب الوقوع ممتنع العدم فلا فائدة في
ورود الامر به وان علم لا وقوعه كان ممتنع الوقوع واجب العدم فكان الامر
بايقاعه امرا بايقاع الممتنع وان لم يعلم لا هذا ولا ذاك كان ذلك قولا بالجهل على الله
وهو محال اولا وان بتقدير ان يكون الامر كذلك فانه لا يتميز المطيع عن العاصي
وحينئذ لا يكون في الطاعة فائدة وثالثها ان ورود الامر بالتكليف اما ان
يكون لفائدة او لا لفائدة فان كانت لفائدة فهي اما عائدة الى المعبود او الى العابد
فاما عودها الى المعبود فمحال لانه كامل لذاته والكامل لذاته لا يكون كاملا
لغيره ولانا نعلم بالضرورة ان الاله العالي على الدهر والزمان يستحيل ان
ينتفع بركوع العبد وسجوده واما الى العابد فمحال لان جميع الفوائد محصورة في
حصول اللذة ودفع الالم وهو سبحانه قادر على تحصيل كل ذلك للعبد ابتداء من
غير واسطة هذه المشاق فيكون توسطها عبثا والعبث غير جائز على الحكيم
ورابعها ان العبد غير موجد لافعاله لانه غير عالم بتفاصيلها ومن لا يعلم تفاصيل
الشيء لا يكون موجدا له واذا لم يكن العبد موجدا لافعال نفسه فان امره بذلك
الفعل حال ما خلقه فيه فقد امره بتحصيل الحاصل وان امره به حال ما لم يخلقه
فيه فقد امره بالمحال ولكن ذلك باطل وخامسها ان المقصود من التكليف
انما هو تطهير القلب على ما دلت عليه سوابق ظواهر القران على ما دلت عليه سوابق
ظواهر فلو قدرنا انسانا مشتغل القلب دائما بالله تعالى وهو بحيث لو اشتغل
بهذه الاعمال الظاهرة لصار ذلك مانعا له عن الاستغراق في معرفة الله
تعالى وهو بحيث وجب ان يسقط عنه هذه التكاليف الظاهرة فان الفقهاء والقياس

قالوا اذا لاح المقصود والحكمة في التكاليف وجب اتباع الاحكام المعقولة لا اتباع
الظواهر الجواب عن الشبه الثلاثة الاول من وجهين الاول ان اصحاب هذه
الشبه اوجبوا بما ذكروه اعتقاد عدم التكليف فهذا تكليف ينفي التكليف وانه متناقض
الثاني ان عندنا يحسن من الله تعالى كل شيء سواء كان ذلك تكليف ما لا يطاق او غيره
لانه تعالى خالق مالك والمالك لا اعتراض عليه في فعله البحث السادس
قالوا الامر بالعبادة وان كان عاما لكل الناس لكنه مخصوص في حق
من لا يفهم كالصبي والمجنون والغافل والناسي وفي حق من لا يقدر لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنهم من قال انه مخصوص في حق العبيد
لان الله تعالى اوجب عليهم طاعة مواليهم واشتغالهم بطاعة
الموالي يمنعهم عن الاشتغال بالعبادة والامر الدال على وجوب طاعة
الموالي اخص من الامر الدال على وجوب العبادة والخاص يقدم على العام والكلام
في هذا المعنى مذكور في اصول الفقه **المسئلة السابعة** قال القاضي الاية تدل
على ان مسبب وجوب العبادة ما بينه من خلقه لنا والانعام علينا واعلم ان اصحابنا
يحتجون بهذه الاية على ان العبد لا يستحق بفعله الثواب لانه لما كان خلقه لنا
وانعامه علينا سبب لوجوب العبادة فحينئذ يكون اشتغالنا بالعبادة اداء
للواجب والانسان لا يستحق باداء الواجب شيئا فوجب ان لا يستحق العبد على
العبادة شيئا على الله تعالى اما قوله تعالى ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم
لعلكم تتقون ففيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انه سبحانه وتعالى لما امر
بعبادة الرب اردفه بما يدل على وجود الصانع وهو خلق المكلفين وخلق
من قبلهم وهذا يدل على انه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا النظر والاستدلال
وطعن قوم من الحشوية في هذه الطريقة وقالوا الاشتغال بهذا العلوم بدعة
ولنا في اثبات مذهبنا وجوه نقلية وعقلية وهاهنا ثلاث مقامات المقام
الاول في بيان فضل هذا العلم وهو من وجوه احدها ان شرف العلم بشرف
المعلوم فمهما كان المعلوم اشرف كان العلم الحاصل به اشرف فلما كان اشرف
المعلومات ذات الله وصفاته وجب ان يكون العلم المتعلق به اشرف العلوم
وثانيها ان العلم اما ان يكون دينيا او غير ديني ولا شك ان العلم الديني اشرف
من غير الديني فاما العلم الديني فهو اما ان يكون هو علم الاصول او ما عداه اما ما
عداه فانه يتوقف صحته على علم الاصول لان المفسر انما يبحث عن معاني كلام
الله وذلك فرع على وجود الصانع المختار المتكلم واما المحدث فانما يبحث عن
كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك فرع على وجود الصانع المختار
المتكلم وانما ثبوت نبوته والفقيه انما يبحث عن احكام الله تعالى وذلك فرع عن التوحيد
والنبوة فثبت ان هذه العلوم مفتقرة الى علم الاصول والظاهر ان علم الاصول غني عنها
فوجب ان يكون علم الاصول اشرف العلوم وثالثها ان شرف الشيء قد يظهر بواسطة خسة
ضده فلما كان ضده اخس كان هو اشرف وضد علم الاصول هو الكفر والبدعة وهما
من اخس الاشياء فوجب ان يكون علم الاصول اشرف الاشياء ورابعها ان شرف

الشيء

الشيء قد يكون بشرف موضوعه وقد يكون لشدة الحاجة اليه وقد يكون لقوة براهينه
وعلم الاصول مشتمل على الكل وذلك لان الهيئة اشرف من علم الطب اشرف من
الحاجة الى الهيئة وعلم الحساب اشرف منهما نظرا الى ان براهين الحساب اقوى اما علم
الاصول فالمطلوب فيه معرفة ذات الله تعالى وصفاته وافعاله ومعرفة
اقسام المعلومات من المعدومات والموجودات ولا شك ان ذلك اشرف
الامور واما الحاجة اليه فكذلك لان الحاجة اما في الدين او في الدنيا
اما في الدين فشديدة لان من عرف هذه الاشيا استوجب الثواب العظيم والتحق
بالملائكة ومن جهلها استوجب العقاب العظيم والتحق بالشياطين واما في
الدنيا فلان مصالح العالم انما تنتظم عند الايمان بالصانع والبعث
والحشر اذ لو لم يحصل هذا الايمان لوقع الهرج والمرج في العالم واما قوة
البراهين فبراهين هذا العلم يجب ان تكون مركبة من مقدمات يقينية تركيبا
يقينيا وهذا هو النهاية في القوة فثبت ان هذا العلم مشتمل على جميع جهات
الشرف والفضل فوجب ان يكون اشرف العلوم وخامسها ان هذا العلم لا يتطرق
اليه النسخ والتغيير ولا يختلف باختلاف النواهي والاوامر بخلاف سائر العلوم
فوجب ان يكون اشرف العلوم وسادسها ان الايات المشتملة على مطالب هذا
العلم وبراهينها اشرف من الايات المشتملة على المطالب الفقهية بدليل انه جا
في فضيلة قل هو الله احد وامن الرسول واية الكرسي ما لم يجي مثله في فضيلة
قوله ويسالونك عن المحيض وقوله يا ايها الذين امنوا اذا تداينتم بدين الى
وذلك يدل على ان هذا العلم افضل وسابعها ان الايات الواردة على عد
الاوثان في الاحكام الشرعية اقل من ستمائة اية واما البواقي ففي بيان
التوحيد والنبوة والرد على عبدة الاوثان واصناف المشركين واما الايات الواردة
في القصص فالمقصود منها معرفة حكمة الله تعالى وقدرته على ما قال لقد كان
في قصصهم عبرة لاولي الابصار فدلك ذلك على ان هذا العلم افضل واشرف
الى معاقد الدلايل اما الذي يدل على وجود الصانع فالقران مملو منه اولها
ما ذكرها هنا من الدلايل الخمسة وهو خلق المكلفين وخلق من قبلهم وخلق
السما وخلق الارض وخلق الثمرات من الما النازل من السماء الى الارض وكلما
ورد في القران من عجايب السموات والارض فالمقصود منه ذلك واما الذي يدل
على الصفات اما العلم فقوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء
ثم اردفه بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء وهذا هو عين دليل
المتكلمين فانهم يستدلون باحكام الافعال واتقانها على علم الصانع وهاهنا
استدل بتصوير الصور في الارحام على كونه عالما بالاشيا وقال الا يعلم من خلق
وهو اللطيف الخبير وهو عين تلك الدلالة وقال وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا
هو وذلك تنبيه على كونه عالما بكل المعلومات لانه تعالى لما خبر عن المغيبات والا
لما وقع كذلك واما صفة القدرة فكلما ذكر سبحانه قادرا مختارا من حدوث الثمار المختلفة
والحيوانات المختلفة مع استوا الكل في الطبايع الاربعة بدليل يدل على كونه سبحانه قادرا

مختار الا موجبا بالذات واما التنزيه فالذي يدل على انه ليس بجسم ولا في مكان
قوله قل هو الله احد فان المركب مفتقر الى اجزائه والمحتاج محدث واذا كان
احدا وجب ان لا يكون جسما واذا لم يكن جسما لم يكن في المكان واما التوحيد
فالذي يدل عليه قوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقوله اذا لابتغوا الى
ذي العرش سبيلا وقوله ولعلا بعضهم على بعض واما النبوة فالذي يدل عليها قوله
ههنا وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله واما المعاد
فقوله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وانت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه
الا تقرير هذه الدلايل والذب عنها ودفع المطاعن والشبهات القادحة
فيها افترى ان علم الكلام مذمة لاشتماله على هذه الادلة التي ذكرها الله
او لاشتماله على دفع المطاعن والقوادح عن هذه الادلة ما اظن ان عاقلا مسلما
يقول ذلك ويرضى به وثانيها ان الله تعالى حكى الاستدلال [illegible] الدلايل
عن الملائكة واكثر الانبيا اما الملائكة فلانهم لما قالوا اتجعل فيها من يفسد
فيها كان المراد خلق مثل هذا الشي قبيح والحكيم لا يفعل القبيح فاجابهم الله
اني اعلم ما لا تعلمون والمراد اني لما كنت عالما بكل المعلومات كنت قد علمت في خلقهم
وتكوينهم حكمة لا تعلمونها انتم ولا شك ان هذا هو المناظرة واما مناظرة
الله تعالى مع ابليس فهي ايضا ظاهرة واما الانبيا عليهم السلام فاولهم
ادم عليه السلام وقد اظهر الله حجته على فضله بان اظهر علمه على الملائكة
وذلك محض الاستدلال واما نوح عليه السلام فقد حكى الله عن الكفار قولهم
يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا ومعلوم ان تلك المجادلة ما كانت في تفاصيل
الاحكام الشرعية بل كانت في التوحيد والنبوة فالمجادلة في نصرة الحق في هذا
العلم الذي هي حرفة الانبيا واما ابراهيم عليه السلام فالاستقصا في شرح
احواله في هذا الباب يطول وله مقامات احدها مع نفسه وهو قوله فلما جن
عليه الليل راى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الافلين وهذا هو
طريقة المتكلمين في الاستدلال بحدوثها على محدثها ثم ان الله تعالى مدحه
على ذلك فقال وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه وثانيها حاله مع ابيه
وهو قوله يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وثالثها حاله
مع قومه تارة بالقول واخرى بالفعل كقوله فجعلهم جذاذا الا كبيرا لهم لعلهم
اليه يرجعون ورابعها حاله مع ملك زمانه في قوله ربي الذي يحيي ويميت
قال انا احيي واميت فكل من سلمت فطرته علم ان الكلام ليس الا تقرير هذه الدلايل
ودفع الاسولة والمعارضات عنها فهذا كله بحث ابراهيم في المبدا واما بحثه في
المعاد فقال رب ارني كيف تحيي الموتى الى اخره واما موسى عليه السلام
فانظر الى مناظرته مع فرعون في التوحيد والنبوة اما التوحيد فاعلم ان
موسى عليه السلام انما يعول في اكثر الامر على دلايل ابراهيم عليه السلام وذلك
لان الله تعالى حكى في سورة طه انه قال فمن ربكما يا موسى قال ربنا الذي اعطى كل شي
خلقه ثم هدى وهذا هو الدليل الذي ذكره ابراهيم عليه السلام في قوله الذي

خلقني فهو يهدين وقال في سورة الشعرا ربكم ورب ابائكم الاولين وهذا
هو الذي قال ابراهيم ربي الذي يحيي ويميت فلما لم يكتف فرعون بذلك وطلب
شيئا اخر قال موسى رب المشرق والمغرب وهذا هو الذي قال ابراهيم فان الله
ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فهذا يدل على ان التمسك
بهذه الدلايل حرفة هولاء المعصومين وانهم كما استفادوها من
عقولهم فقد توارثوها من اسلافهم الطاهرة واما استدلال موسى
عليه السلام على النبوة بالمعجزة ففي قوله او لو جئتك بشي مبين وهذا هو الاست
دلال بالمعجزة على الصدق واما محمد صلى الله عليه وسلم فاشتغاله
بالدلايل على حال التوحيد والنبوة والمعاد اظهر من ان يحتاج فيه الى التطويل
فان القران مملو منه ولقد كان عليه السلام مبتلى بجميع فرق الكفار فالاول
الدهرية الذين كانوا يقولون وما يهلكنا الا الدهر والله تعالى
ابطل قولهم بانواع الدلايل والثاني منكروا القادر المختار والله تعالى
ابطل قولهم بانواع الدلايل منها حدوث انواع النبات واصناف الحيوانات
مع اشتراك الكل في الطبايع وتاثيرات الافلاك وذلك يدل على وجود القادر
والثالث الذين اثبتوا شريكا مع الله وذلك الشريك اما ان يكون علويا
او سفليا اما الشريك اما ان يكون علويا او سفليا اما الشريك العلوي
فمثل من جعل الكواكب موثرة في هذا العالم والله تعالى ابطله بدليل
دليل الخليل عليه السلام في قوله فلما جن عليه الليل واما الشريك
السفلي فالنصارى قالوا بالهية المسيح وعبدة الاوثان قالوا بالهية الاوثان
والله تعالى اكثر من الدلايل على فساد قولهم الرابع الذين طعنوا في النبوة
وهم فريقان احدهما الذين طعنوا في اصل النبوة وهم الذين حكى الله عنهم
انهم قالوا ابعث الله بشرا رسولا والثاني الذين سلموا اصل النبوة وطعنوا
في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهم اليهود لعنهم الله والنصارى
والقران مملو من الرد عليهم ثم انهم طعنوا من وجوه تارة بالطعن في
القران فاجاب الله بقوله ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة
فما فوقها وتارة بالتماس سائر المعجزات كقوله وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر
لنا من الارض ينبوعا وتارة بان هذا القران نزل نجما نجما وذلك يطرق
التهمة اليه فاجاب الله عنهم بقوله كذلك لنثبت به فوادك
الخامس الذين نازعوا في الحشر والنشر والله تعالى اورد على صحة ذلك
وعلى ابطال قول المنكرين انواعا كثيرة من الدلايل السادس الذين
طعنوا في التكليف تارة بانه لا فايدة فيه فاجاب الله عنه بقوله ان
احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها وتارة بان الحق هو الجبر
وانه ينافي صحة التكليف واجاب الله عنه بانه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون
وانما اكتفينا في هذا المقام بهذه الاشارات المختصرة لان الاستقصا فيها
مذكور في جملة هذا الكتاب واذا ثبت ان الخوض فيه هي حرفة كل الانبيا والرسل

علمنا ان الطاعن فيها اما ان يكون كافرا او جاهلا المقام الثاني في بيان
ان تحصيل هذا العلم من الواجبات ويدل عليه المعقول والمنقول اما المعقول
فهو انه ليس تقليد البعض اولى من تقليد الباقي فاما ان يجوز تقليد الكل فيلزمنا
تقليد الكفار واما ان يجب تقليد البعض دون البعض فيلزم ان يصير الرجل
مكلفا بتقليد البعض دون البعض من غير ان يكون له سبيل الى انه لم قدم
احدهما دون الاخر واما ان لا يجوز التقليد اصلا وهو المطلوب واذا بطل
التقليد لم يبق الا هذه الطريقة النظرية واما المنقول فيدل عليه الايات
والاخبار اما الايات فاحدها قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة
والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن ولا شك ان المراد
بقوله بالحكمة بالبرهان والحجة فكانت الدعوة بالبرهان الى الله هو
ماموربه وقوله وجادلهم بالتي هي احسن ليس المراد منه الجدال له
في فروع الشرع لان من انكر نبوته فلا فائدة في الخوض معه في تفاريع
الشرع ومن اثبت نبوته فعلمنا انه لا يخالفه ان هذا الجدال كان في
التوحيد والنبوة فكان الجدال فيه ماموربه ثم انا مامورون باتباعه
عليه السلام لقوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله ولقوله لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة فوجب كوننا مامورين بذلك الجدال و
ثانيها قوله تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ذم من جادل
بغير علم وذلك يقتضي ان الجادل بالعلم لا يكون مذموما بل يكون ممدوحا
وايضا حكى الله تعالى ذلك عن نوح في قوله يا نوح قد جادلتنا فاكثرت
جدالنا وثالثها ان الله تعالى امر بالنظر فقال افلا يتدبرون القران افلا
ينظرون الى الابل كيف خلقت سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم
اولم يروا انا ناتي الارض ننقصها من اطرافها قل انظروا ماذا في السموات
والارض اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض ورابعها ان الله تعالى
ذكر التفكر في معرض المدح فقال ان في ذلك لايات لاولي الالباب ان في
ذلك لعبرة لاولي الابصار ان في ذلك لايات لاولي النهى ورابعها ان الله
تعالى ذكر التفكر في معرض المدح فقال ان في ذلك لايات وايضا ذم المعرضين فقال
وكاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون لهم قلوب
لا يفقهون بها وخامسها انه تعالى ذم التقليد فقال تعالى حكاية عن الكفار انا
وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون وقالوا بل نتبع ما وجدنا عليه اباءنا
وقالوا بل وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم كذلك يفعلون وقال ان كاد ليضلنا
عن الهتنا لولا ان صبرنا عليها وقال عن والد ابراهيم لئن لم تنته لارجمنك واهجرني
مليا وكل ذلك يدل على وجوب النظر والتفكر وذم التقليد فمن دعا الى النظر والاستدلال
كان على وفق القران ودين الانبياء ومن دعا الى التقليد كان على خلاف القران وعلى
وفاق دين الكفار واما الاخبار ففيها كثيرة ولنذكر منها وجوها احدها ما روى الزهري
عن سعيد بن المسيب عن ابي هريرة قال جاء رجل من بني فزارة الى النبي صلى الله عليه وسلم

اذ امرأتي

ان امرأتي وضعت غلاما اسود فقال هل لك من ابل قال نعم فقال فما الوانها
قال حمر قال فهل فيها من اورق قال نعم قال فانى ذلك قال عسى ان يكون نزعه
عرق قال وهذا عسى ان يكون نزعه عرق واعلم ان هذا هو التمسك بالالزام
والقياس وثانيها عن ابي هريرة قال عليه السلام قال الله تعالى كذبني ابن ادم
ولم يكن له ان يكذبني وشتمني ابن ادم ولم يكن له ان يشتمني اما تكذيبه
اياي فقوله لن يعيدني كما بداني وليس اول خلقه اهون علي من اعادته
واما شتمه اياي فقوله اتخذ الله ولدا وانا الله الاحد الصمد لم الد ولم اولد
ولم يكن له كفوا احد فانظر كيف احتج الله في المقام الاول بالقدرة على الابتداء
وعلى القدرة على الاعادة وفي المقام الثاني احتج بالاحدية على نفي الجسمية
والوالدية والمولودية وثالثها روى عبادة بن الصامت انه عليه السلام قال
احب لقاء الله احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه فقالت عائشة
انا نكره الموت فذاك والكافر كره فذاك كراهتنا لقاء الله فقال عليه السلام
ولكن المؤمن من يحب لقاء الله ويحب الله لقاءه والكافر يكره لقاء الله ويكره الله
لقاءه وكل ذلك يدل على ان النظر والتفكر في الله لا بل مامور به واعلم ان للخصم
مقامات احدها ان النظر لا يفيد العلم وثانيها ان النظر المفيد للعلم غير مقدور
للمكلف وثالثها انه لا يجوز الاقدام عليه ورابعها ان الرسول ما امر به وخامسها
انها بدعة اما المقام الاول فاحتج الخصم عليه بوجوه احدها انا اذا تفكرنا و
حصل لنا عقيب فكرنا اعتقاد فعلمنا بكون ذلك الاعتقاد علما اما ان يكون
ضروريا او نظريا والاول باطل لان الانسان اذا تامل في اعتقاده في
كون ذلك الاعتقاد علما وفي اعتقاده ان الواحد نصف الاثنين وان
الشمس مضيئة وان النار حارة الاول اضعف من الثاني وذلك يدل على تطرق
الاضعف الى الاول والثاني باطل لان الكلام في ذلك الفكر الثاني كالكلام
في الاول فيلزم التسلسل وهو محال وثانيها انا رأينا علماء قد تفكروا واجتهدوا
وحصل لهم عقيب فكرهم اعتقاد وكانوا جازمين بانه علم ثم ظهر لهم
ولغيرهم ان ذلك كان جهلا فرجعوا عنه وتركوه واذا شاهدنا ذلك في
هذا الوقت جاز ان يكون الاعتقاد الحاصل ثانيا كذلك وعلى هذا الطريق
لا يمكن الجزم بصحة شيء من هذه العقايد المستفادة من الفكر والنظر وثالثها
ان المطلوب ان كان مشعورا به استحال طلبه لان تحصيل الحاصل محال وان
كان غير مشعور به كان الذهن غافلا عنه والمغفول عنه يستحيل ان يتوجه
الطلب اليه ورابعها ان العلم بكون النظر مفيدا للعلم اما ان يكون نظريا او ضروريا
فان كان ضروريا وجب اشتراك العقلاء فيه وليس كذلك وان كان نظريا
لزم اثبات جنس الشيء بفرد من افراده وذلك محال لانه النزاع لما وقع في الماهية
كان واقعا في ذلك الفرد ايضا فيلزم اثبات الشيء بنفسه وهو محال لانه من حيث
انه وسيلة الاثبات وجب ان يكون معلوما قبل فيلزم اجتماع النفي والاثبات
وهو محال وخامسها ان المقدمة الواحدة لا تنتج بل النتيجة بمجموع المقدمتين

لكن حضور المتقدمين دفعة واحدة في الذهن محال لانا جربنا انفسنا
فوجدناها متى وجهنا الخاطر نحو معلوم استحال في ذلك الوقت توجيهه
نحو معلوم اخر وربما سلم بعضهم ان النظر في الجملة يفيد العلم لكونه يعول
النظر في الالهيات لا يفيده واحتج عليه بوجهين الاول ان حقيقة الاله
غير متصورة واذا لم تكن الحقيقة متصورة استحال التصديق لا بثبوته ولا
بثبوت صفة او كونه من صفاته بيان الاول ان المعلوم عند البشر كونه
واجب الوجود منزها عن التحيز والجهة او كونه موصوفا بالقدرة والعلم
اما الوجوب والتنزيه فهو قيد سلبي وليست حقيقته نفس هذا السلب
فلم يكن العلم بهذا السلب علما بحقيقته واما الموصوفية بالعلم والقدرة فهو عبارة
عن انتساب ذاته الى هذه الصفات وليست ذاته نفس هذا الانتساب
فالعلم بهذا الانتساب ليس علما بذاته بيان الثاني ان التصديق موقوف على التصور
فاذا تعذر التصور امتنع التصديق لا يقال ذاته تعالى وان لم يكن متصورة
بحسب الحقيقة المخصوصة التي له لكنها متصورة بحسب لوازمها عن انا نعلم
انه شيء ما يلزمه الوجوب والتنزيه واللزوم فنحكم على هذا التصور قلنا
هذه الامور المعلومة اما ان يقال انها نفس الذات وهو محال او امور خارجة
عن الذات فما لم نعلم الذات لا يمكننا ان نعلم كونها موصوفة بهذه الصفات فان كان
التصور الذي هو شرط اسناد هذه الصفات الى ذاته هو ايضا تصور بحسب
صفات اخر فحينئذ يكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال
الوجه الثاني ان اظهر الاشيا عندنا ذاتنا وحقيقتنا التي اليها يشير
بقولنا انا ثم الناس تحيروا في ماهية المشار اليه بقولي انا فمنهم من قال
هو هذه البنية ومنهم من يقول هو المزاج ومنهم من يقول بعض الاجزاء الداخلة
في هذه البنية ومنهم من يقول شيء لا داخل البدن ولا خارجه فاذا كان الحال في
اظهر الاشيا كذلك فما ظنك بابعد الاشيا مناسبة عنا وعن احوالنا اما المقام
الثاني وهو ان النظر المفيد للعلم غير مقدور ولنا فقد احتجوا بوجوه
احدها ان تحصيل التصورات غير مقدور وانما قلنا ان التصورات غير مقدورة
لان طالب تحصيلها ان كان عارفا بها استحال كونه طالبا وان لم يكن عارفا بها
استحال كونه طالبا لها لان الغافل عن الشي لا يكون طالبا له فان قيل لم لا يجوز
ان يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه قلنا لان الوجه الذي يصدق عليه
انه معلوم غير الذي يصدق عليه انه غير معلوم والا فيصدق النفي
والاثبات على الشي الواحد وهو محال وحينئذ نقول الوجه المعلوم استحال
طلبه لاستحالة تحصيل الحاصل والوجه الذي هو غير معلوم استحال طلبه
لان المغفول عنه لا يكون مطلوبا وانما قلنا ان التصورات لما كانت غير كسبية
استحال كون التصديقات البديهية غير كسبية وذلك لان حصول طرفي
الموضوع والمحمول في الذهن من القضية البديهية اما ان يلزم من مجرد حصولهما
جزم الذهن باسناد احدهما الى الاخر بالنفي والاثبات او لا يلزم فان لم يلزم

لم يكن

لم يكن القضية بديهية بل كانت مشكوكة وان لزم كان التصديق واجب
الحصول عند حصول ذينك التصورين وممتنع الحصول عند عدم حصولهما
وما يكون واجب الدوران نفيا واثباتا مع ما لا يكون مقدورا نفيا واثباتا وجب
ايضا ان يكون كذلك فثبت ان التصديقات البديهية غير كسبية وانما قلنا ان
هذه التصديقات لما لم تكن كسبية لم يكن شيء من التصديقات لان التصديق
الذي لا يكون بديهيا لا بد وان يكون نظريا ثم لا يخلو اما ان يكون واجب اللزوم عند
حصول تلك التصديقات البديهية او لا يكون فان لم يكن واجب اللزوم
منها لم يلزم من صدق تلك المقدمات صدق ذلك المطلوب فلم يكن ذلك
استدلالا يقينيا بل اما ظنيا او اعتقاديا تقليديا وان كان واجبا فكانت
تلك النظريات واجبة الدوران نفيا واثباتا مع تلك القضايا الضرورية
فوجب ان لا يكون شيء من تلك النظريات مقدورة للعبد اصلا وثانيها ان الانسان
انما يكون قادرا على ادخال الشي في الوجود لو كان يمكنه ان يميز ذلك المطلوب
عن غيره والعلم انما يتميز عن الجهل بكونه مطابقا للمعلوم دون الجهل فاذا لم
يعلم كون هذا الاعتقاد علما الا اذا علم كونه مطابقا للمعلوم وانما يعلم ذلك
لو علم المعلوم على ما هو عليه فاذا لا يمكنه ايجاد العلم بذلك الشي الا اذا كان عالما
بذلك الشي لكن ذلك محال لاستحالة تحصيل الحاصل فوجب ان لا يكون العبد
متمكنا من ايجاد العلم بذلك ولا من طلبه وثالثها ان الموجب للنظر اما ضرورة
العقل او نظره او السمع والاول باطل لان الضروري ما اشترك العقلا فيه
ووجوب الفكر والنظر ليس كذلك بل كثير من العقلا يستقبحونه ويقولون
انه في الاكثر يفضي بصاحبه الى الجهل فوجب الاحتراز منه والثاني ايضا
باطل لانه ان كان العلم بوجوبه فيكون نظريا فحينئذ لا يمكن العلم بوجوب النظر
قبل النظر فتكليفه بذلك يكون تكليف ما لا يطاق واما بعد النظر فلا يمكنه
النظر لانه لما فائدة فيه والثالث باطل لان قبل النظر لا يكون متمكنا من
معرفة وجوب النظر وبعد النظر لا يمكن ايجابه ايضا لعدم الفائدة واذا
بطل الاقسام ثبت نفي الوجوب المقام الثالث وهو ان تقدير النظر مفيدا
للعلم ومقدورا للمكلف لكنه يقبح من الله ان يامر المكلف به وبيانه من وجوه
احدها ان النظر يفضي في اكثر الامر بصاحبه الى الجهل فالمقدم عليه مقدم
على امر يفضي به غالبا الى الجهل وما يكون كذلك يكون قبيحا فوجب ان يكون الفكر
قبيحا والله لا يامر بالقبيح وثانيها ان الواحد منا مع ما هو عليه من النقص وضعف
الخاطر وما يعتريه من الشبهات الكثيرة المتعارضة لا يجوز ان يعتمد على عقله
في التمييز بين الحق والباطل بانا رأينا ارباب المذاهب كل واحد منهم يدعي
ان الحق معه وان الباطل مع خصمه ثم اذا تركوا التعصب واللجاج وانصفوا وجدوا
الكلمات متعارضة وذلك يدل على ان عجز العقل عن ادراك هذه الحقايق وثالثها
ان مدار الدين لو كان على النظر في الحقايق من الدلايل لوجب ان لا يستقر الانسان
على الايمان ساعة واحدة لان صاحب النظر اذا خطر بباله سوال على مقدمة من

مقدمات ذلك الدليل فقد صار بسبب ذلك السؤال شاكاً في تلك المقدمة
واذا صار بعض مقدمات الدليل مشكوكاً فيه صارت النتيجة ظنية لان
المظنون لا يفيد اليقين فيلزم ان يخرج الانسان في كل ساعة عن الدين
بسبب ما يخطر بباله من الاسولة والمباحثات ورابعها انه اشتهر في
الالسنة ان من طلب المال بالكيميا افلس ومن طلب الدين بالكلام تزندق
وذلك يدل على انه لا يجوز فتح الباب فيه المقام الرابع ان بتقدير انه في
نفسه غير قبيح ولكنا نقيم الدلالة على ان الله ورسوله ما امروا بذلك
والذي يدل عليه ان هذه المطالب لا تخلو اما ان يكون العلم بدلايلها علماً
ضرورياً اعنينا عن التعلم والاستفادة واما ان لا يكون كذلك بل يحتاج
في تحصيلها الى التامل والتدبر والاستفادة والاول باطل والا لوجب ان
يحصل لكل الناس وهو مكابرة ولا يجوز وان كان الناس فهذا العلم
لا يمكن تحصيله في السنين المتطاولة بعد الاستعانة بالاستاد والتصنيف
وان كان الثاني وجب ان لا يحصل ذلك العلم للانسان الا بعد الممارسة
الشديدة والمباحثة الكثيرة فلو كان الدين مبنياً عليه لوجب ان لا يحكم الرسول
ذلك بصحة اسلام الا بعد ان ساله عن هذه المسايل وبحر به في معرفة
هذه الدلايل على الاستقصاء ولو فعل الرسول ذلك لاشتهر فلما لم يشتهر
بل المشهور والمنقول عنه بالتواتر انه كان يحكم باسلام من يعلم بالضرورة
انه لا يخطر بباله شي بذلك فعلمنا ان ذلك غير معتبر في صحة الدين
فان قيل معرفة اصول الدلايل خاصة لاكثر العقلا انما المحتاج الى التدقيق
دفع الاسولة الجواب عن الشبهات وذلك غير معتبر في صحة الدلايل
قلنا هذا ضعيف لان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان اليه لان الدليل
اذا كان مبنياً على مقدمات عشرة فان كان الرجل جازماً بصحة تلك المقدمات
كان عارفاً بالدليل معرفة لا يمكن الزيادة عليها لان الزايد على تلك العشرة
ان كان معتبراً في تحقيق ذلك الدليل بطل قولنا ان مقدمات ذلك
الدليل مركبة من العشرة فقط وان لم يكن معتبراً لم يكن العلم به علماً بزيادة
شي في الدليل بل يكون علماً منفصلاً فثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة و
يقبل النقصان ايضاً لان تسعة منها لو كانت يقينية وكانت المقدمة
العاشرة ظنية استحال كون المطلوب يقينياً لان المبني على الظني اولى ان
يكون ظنياً فثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان وبطل بطلانه
ذلك السؤال ومثاله اذا راى الانسان حدوث مطر ورعد وبرق بعد ان كان
الهوا صافياً فقال سبحان الله فمن الناس من قال ذلك باطل لانه انما يكون عارفاً
بالله اذا عرف بالدليل ان ذلك الحادث لا بد له من موثر لم يعرف بالدليل انه
يستحيل ان يكون الموثر فيه سوى الله وهذه المقدمة الثانية لو عرف بالدليل
انه يستحيل اسناد هذا الحدوث الى الفلك والنجوم والطبيعة والعلة الموجبة
فانه لو لم يعرف بطلان ذلك بالدليل كان معتقداً لهذه المقدمة الثانية

من غير دليل

من غير دليل فيكون تلك المقدمة تقليداً فيكون المبني عليها تقليداً لا يقينياً فثبت
بهذا ما قلتموه المقام الخامس ان نقول الاشتغال بعلم الكلام بدعة والدليل
عليه من القران والخبر والاجماع وقول السلف والحكم اما القران فقوله تعالى
ما ضربوه لك الا جدلاً بل هم قوم خصمون ذم الجدل وقال ايضاً واذا رايت الذين
يخوضون في اياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره قالوا فامر بالاعراض
عنهم عند خوضهم في ايات الله واما الخبر فقوله عليه السلام تفكروا في
الخلق ولا تتفكروا في الخالق وقوله عليه السلام عليكم بدين العجايز وقوله
اذا ذكر القدر فامسكوا واما الاجماع فهو ان هذا علم لم تتكلم فيه الصحابة
فيكون بدعة فيكون حراماً اما ان الصحابة ما تكلموا فيه فظاهر لانه لم ينقل عن
احد منهم انه نصب نفسه الاستدلال في هذه الاشيا بل كانوا من اشد الناس
انكاراً على من خاض فيه واذا ثبت هذا فثبت انه بدعة وكل بدعة حرام بالاتفاق
واما الاثر قال مالك بن انس اياكم والبدع قالوا يا ابا عبد الله وما البدع قال
اهل البدع الذين يتكلمون في اسماء الله وصفاته وكلامه ولا يسكتون عما
سكت عنه الصحابة والتابعون وسيل سفيان عن الكلام فقال اتبع السنة
ودع البدعة وقال الشافعي رضي الله عنه لان يبتلي الله احد بكل ذنب سوى
الشرك خير له من ان يلقاه بشي من الكلام وقال لو اوصى رجل بكتبه العلمية
لاحد وكان فيها كتب الكلام لم يدخل تلك الكتب في الوصية اما الحكم فهو انه لو وصى
للعلما لا يدخل الفقيه فيهم والله اعلم فهذا مجموع كلام الطاعنين في النظر
والاستدلال الجواب اما الشبه التي تمسكوا بها في ان النظر لا يفيد العلم فهي
فاسدة لان الشبهة التي ذكروها ليست ضرورية بل نظرية فهم ابطلوا كل النظر
ببعض انواعه وهو متناقض واما الشبهة التي تمسكوا بها في ان النظر مقدور فهي
فاسدة لانهم مختارون في استخراج تلك الشبهة فيبطل قولهم انها ليست باختيارنا
واما الشبهة التي تمسكوا بها في ان التعويل على النظر قبيح فهي متناقضة لانه يلزمهم
ان تكون ايرادهم لهذه الشبهة التي ارادوها قبيحاً واما الشبهة التي تمسكوا
بها في ان الرسول ما امر بذلك فهو باطل لانا بينا ان الانبيا باسرهم ما جاوا
الا بالامر بالنظر والاستدلال واما قوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلاً فهو
محمول على الجدل الباطل توفيقاً بينه وبين قوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن
واما قوله واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا فجوابه ان الخوض ليس هو النظر
بل الخوض في الشي هو اللجاج واما قوله تفكروا في الخلق فذلك انما امر به ليستفاد
منه معرفة الخالق وهو المطلوب واما قوله عليكم بدين العجايز فليس المراد
الا تفويض الامور كلها والاعتماد في كل الامور على الله على ما قلنا واما قوله عليه
السلام اذا ذكر القدر فامسكوا فضعيف لان النهي الجزئي لا يفيد النهي الكلي واما
الاجماع فنقول ان عنيتم ان الصحابة لم يستعملوا الفاظ المتكلمين فمسلم لكنه
لا يلزم منه القدح في الكلام كما انهم لم يستعملوا الفاظ الفقها ولا يلزم
منه القدح في الفقه وان عنيتم انهم ما عرفوا الله ورسوله بالدليل فبئس ما

قلتم واما ما انشد بالنهي الشافعي على الكلام فهو محمول اهل البدعة واما مسئلة
الوصية فهي معارضة بما انه لو اوصى لمن كان عارفا بذات الله وصفاته وافعاله
وانبيائه ورسله لا يدخل فيه الفقيه ولان مبنى الوصايا على العرف فهذا تمام هذه
المسئلة وبالله التوفيق **المسئلة الثانية** اما حقيقة العبادة فذكرناها في قوله
اياك نعبد واما الخلق فحكى الازهري صاحب التهذيب عن ابن الانباري انه
التقدير والتسوية واحتجوا فيه بالاية والشعر والاستشهاد اما الاية فقوله
تعالى احسن الخالقين اي المقدرين وتخلقون افكا اي تقدرون كذبا واذ
تخلق من الطين اي تقدر واما الشعر فقول زهير

ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

وقال آخر — ولا يئط بايدي الخالقين ولا ايدي الخوالق الا جيد الادم

واما الاستشهاد فيقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالمقياس ومنه قول العرب
للاحاديث التي لا يصدق فيها احاديث الخلق ومنه قوله تعالى ان هذا الا خلق
الاولين والخلاق المقدار من الخير وهو خليق اي جدير كانه الذي منه خلاق
والصخرة الخلقاء الملساء لان الملاسة استواء وفي الخشونة اختلاف ومنه
اخلق الثوب لانه اذا بلي صار املس واستوى نتوؤه واعوجاجه فثبت ان الخلق
عبارة عن التقدير والاستواء قال القاضي عبد الجبار الخلق فعل على تقدير واللغة لا تقتضي
ان ذلك لا يتاتى الا من الله تعالى بل الكتاب نطق بخلافه في قوله فتبارك الله احسن
الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير لكنه تعالى لما كان يفعل الافعال
بعلمه بالعواقب وكيفية المصلحة ولا فعل له الا كذلك لا جرم اختص بهذا الاسم
وقال الاستاذ ابو عبد الله البصري اطلاق اسم الخالق على الله محال لان التقدير
والتسوية عبارة عن الفكر والظن والحسبان وذلك في حق الله محال وقال جمهور
اهل السنة والجماعة الخلق عبارة عن الايجاد والانشاء واحتجوا عليه بقول
المسلمين لا خالق الا الله ولو كان الخالق عبارة عن التقدير لما صح ذلك
المسئلة الثالثة اعلم انه سبحانه وتعالى لما امر بعبادة الله والامر بعبادته
موقوف على الامر بمعرفة وجوده ولما لم يكن العلم بوجوده ضروريا بل استدلاليا
لا جرم اورد ههنا ما يدل على وجوده اعلم انا بينا في الكتب العقلية ان الطريق
على اثباته سبحانه اما الامكان واما الحدوث واما مجموعهما وكل ذلك اما في
الجواهر او في الاعراض فيكون مجموع الطرق الدالة على وجوده سبحانه
ستة لا مزيد عليها احدها الاستدلال بامكان الذوات واليه الاشارة
بقوله تعالى وان الى ربك المنتهى وقوله قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون
ففروا الى الله الا بذكر الله تطمئن القلوب وثانيها الاستدلال بامكان الصفات
واليه الاشارة بقوله خلق السموات والارض وبقوله الذي جعل لكم الارض
فراشا والسماء بناء على ما سياتي تقريره وثالثها الاستدلال بحدوث الاجسام
واليه الاشارة بقول ابراهيم عليه السلام لا احب الافلين ورابعها الاستدلال
بحدوث الاعراض وهذه الطريقة اقرب الطرق الى افهام الخلق وذلك محصور

في امرين دلايل الانفس ودلايل الافاق والكتب الالهية في الاكثر مشتمل
على هذين البابين والله تعالى جمع ههنا بين الوجهين اما دلايل الانفس
فهي ان كل احد يعلم بالضرورة انه ما كان موجودا قبل ذلك وانه صار
الان موجودا وان كل ما وجد بعد العدم فلا بد له من موجد وذلك الموجد ليس
هو نفسه ولا الابوان ولا ساير الناس لان عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم
بالضرورة فلا بد من موجود يخالف هذه الموجودات وهو الله سبحانه الذي يصح منه
ايجاد هذه الاشخاص الا ان لقايل ان يقول ههنا لم لا يجوز ان يكون المؤثر
طبايع الفصول والافلاك والنجوم فلما كان هذا السؤال محتملا ذكر الله
تعالى عقيبه ما يدل على افتقار هذه الاشياء واحتياجها الى المحدث والموجد وهو
قوله الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وهو المراد من دلايل الافاق
ويندرج فيها كل ما يوجد في تغيير احوال العالم من الرعد والبرق والرياح والسحاب
واختلاف الفصول وحاصل ما يرجع الى الاجسام الفلكية والاجسام العنصرية
انها مشتركة في الجسمية فاختصاص بعضها ببعض الصفات من المقادير
والاشكال والاحياز لا يمكن ان يكون للجسمية ولا لشيء من لوازمها والا
وجب اشتراك الكل في تلك الصفات فلا بد وان يكون لامر منفصل وذلك
الامر ان كان جسما عاد البحث فيه انه لم اختص بتلك المؤثرية من بين تلك الاجسام
وان لم يكن جسما فاما ان يكون موجبا او مختارا والاول باطل والا لم يكن اختصاص
بعض الاجسام الى تخصيصها ببعض الصفات اولى من العكس فلا بد وان يكون
قادرا فثبت بهذه الدلالة افتقار جميع الاجسام الى مؤثر قادر ليس بجسم ولا
جسماني وعند هذا ظهر ان الاستدلال بحدوث الاعراض على وجود الصانع
لا يكفي الا بعد الاستعانة بامكان الاعراض والصفات اذا عرفت هذا فنقول ان
الله تعالى انما خص هذا النوع من الدلالة بالايراد في اول كتابه لوجهين الاول ان
هذا الطريق لما كان اقرب الطرق الى الافهام واشدها اتصالا بالعقول
وكانت الادلة المذكورة في القران يجب ان تكون ابعدها عن الريبة واقربها الى
الافهام لينتفع بها كل احد من الخواص والعوام لا جرم ذكره الله تعالى في اول
كتابه الثاني انه ليس الغرض من الدلايل القرانية المجادلة بل الغرض
منها تحصيل العقايد الحقة في القلوب وهذا النوع من الاستدلال اقوى من
ساير الطرق في هذا الباب لان هذا النوع من الدلايل كما يفيد
العلم بوجود الخالق فهو يذكر نعم الخالق علينا فان الوجود والحياة من النعم العظيمة
علينا وتذكير النعم مما يوجب المحبة وترك المنازعة وحصول الانقياد فلهذا السبب
كان ذكر هذا النوع من الادلة اولى من ساير الانواع واعلم ان للسلف طرقا
لطيفة في هذا الباب احدها يروى ان بعض الزنادقة انكر الصانع عند
جعفر الصادق فقال له هل ركبت البحر قال نعم قال هل رايت اهواله قال بلى
هاجت يوما رياح هايلة فكسرت السفن وغرقت الملاحين فتعلقت انا ببعض
الواحها ثم ذهبت عني تلك اللوحة فاذا انا مدفوع في تلاطم الامواج حتى

دفعت الى الساحل فقال ابو حنيفة ما كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح على اللوح محال فلما ذهبت هذه الاشياء عنك هل اسلمت نفسك للهلاك ام كنت ترجو السلامة بعد قال بل رجوت السلامة قال ممن ترجوها فسكت الرجل فقال ابو حنيفة ان الصانع هو الذي كنت ترجوه ذلك الوقت وهو الذي نجاك من الغرق فاسلم الرجل على يديه وثانيها جاء في كتاب ديانات العرب ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمران بن الحصين كم لك من اله قال عشرة قال فمن لغمك وكربك والامر العظيم اذا نزل بك من جملتهم قال الله تعالى قال عليه السلام ما لك من اله الا الله وثالثها كان ابو حنيفة رحمة الله سيفا على الدهرية وكانوا ينتهزون الفرصة ليقتلوه فبينا هو في مسجده اذ هجم عليه جماعة بسيوف مسلولة وهموا ان يقتلوه فقال لهم اجيبوني عن مسئلة ثم افعلوا ما شئتم فقالوا له هات فقال ما تقولون في رجل يقول لكم اني رايت سفينة مشحونة بالاحمال مملوءة من الاثقال قد احتوشها في لجة البحر امواج متلاطمة ورياح مختلفة وهي من بينها تجري مستوية ليس لها ملاح يجريها ولا متعهد يدفعها هل يجوز ذلك في العقل قالوا لا هذا شيء لا يقبله العقل فقال ابو حنيفة يا سبحان الله اذا لم يجز في العقل سفينة تجري في البحر مستوية من غير متعهد ولا ملاح فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف احوالها وتغير اعمالها وسعة اطرافها وتباين اكنافها من غير صانع وحافظ فبكوا جميعا وقالوا صدقت واغمدوا سيوفهم وتابوا ورابعها سالوا الشافعي رضي الله عنه ما الدليل على وجود الصانع فقال ورقة الفرصاد طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد عندكم قالوا نعم قال فتاكلها دودة القز فيخرج منها الابريسم والنحل فيخرج منها العسل والشاة فيخرج منها البعر وتاكلها الظبا فيخرج في نوافجها المسك فمن الذي جعلها كذلك مع ان الطبع واحد فاستحسنوا منه ذلك وامنوا على يديه وكانوا سبعة عشر وخامسها سيل ابو حنيفة رحمة الله عليه مرة اخرى فتمسك بان الوالد يريد الذكر فيكون انثى وبالعكس فيدل على الصانع وسادسها تمسك احمد بن حنبل بقلعة حصينة ملساء لا فرجة فيها ظاهرها كالفضة المذابة وباطنها كالذهب الابريز ثم انشقت الجدران وخرج من القلعة حيوان سميع بصير فلا بد من الفاعل عنى بالقلعة البيضة وبالحيوان الفرخ وسابعها سال هارون الرشيد مالكا عن ذلك فاستدل باختلاف الاصوات وتردد النغمات وتفاوت اللغات وثامنها سيل ابو نواس عنه فقال

تامل في نبات الارض وانظر	الى اثار ما صنع المليك
على قضب الزبرجد شاهدات	بان الله ليس له شريك

وتاسعها سيل اعرابي عن الدليل فقال البعرة تدل على البعير والروث يدل على الحمير واثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج وبحار ذات امواج اما تدل على العالم القدير وعاشرها سيل الطبيب بم عرفت ربك قال باهليلج مجفف اطلق ولعاب ملين امسك وقال اخر عرفته بنحلة باحدى طرفيها عسل وبالاخرى تلسع والعسل مقلوب

الشيخ

الشيخ وحادي عشرها حكم البديهة في قوله ولئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله فلما راوا باسنا قالوا امنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين المسئلة الرابعة قال القاضي العابد في قوله الذي خلقكم ان العبادة لا يستحق الا بذلك فلما الزم العبادة بين ما لاجله تلزم العبادة فان قيل ما الفائدة في قوله والذين من قبلكم وخلق الله من قبلهم لا يقتضي وجوب العبادة عليهم قلنا الجواب من وجهين الاول ان الامر وان كان على ما ذكرت ولكن علمهم بان الله تعالى خلقهم كعلمهم بانه تعالى خلق من قبلهم لان طريقة العلم بذلك واحدة الثاني ان من قبلهم كالاصول لهم وخلق الاصول يجري مجرى الانعام على الفروع فكانه تعالى يذكرهم عظيم انعامه عليهم لا يظن اني انما انعمت عليك حين وجدت بل كنت منعما قبل ان وجدت بالوف سنين انست اني كنت خالقا لاصولك واباءك المسئلة الخامسة في قوله لعلكم تتقون بحثان البحث الاول ان كلمة لعل للترجي والاشفاق تقول لعل زيدا اكرمني وقال تعالى لعله يتذكر او يخشى لعل الساعة قريب الاترى الى قوله والذين امنوا مشفقون منها والترجي والاشفاق لا يحصلان الا عند الجهل بالعاقبة وذلك على الله تعالى محال فلا بد فيه من التاويل وهو من وجوه احدها ان يعني لعل راجع الى العبادة لا الى الله تعالى فقوله لعله يتذكر او يخشى اي اذهبا انتما على رجائكما وطمعكما في ايمانه ثم ان الله تعالى عالم بما يؤول اليه امره وثانيها ان من عادة الملوك والعظماء ان يقتصروا في مواعيدهم التي يوطنون انفسهم على انجازها ان يقولوا لعل وعسى على انجازها ونحوهما من الكلمات والظفر منهم بالرمز او الابتسامة او النظرة الحلوة فاذا عثر على شيء من ذلك لم يبق للطالب شك في الفوز بالمطلوب فعلى هذا الطريق ورد لفظ لعل في كلام الله تعالى وثالثها ما قيل ان لعل بمعنى كي قال صاحب الكشاف ولعل لا يكون بمعنى كي لكن كلمة لعل للاطماع والكريم الرحيم اذا اطمع فعل ما يطمع لا محالة يجري اطماعه مجرى وعده المحتوم فلهذا السبب قيل لعل في كلام العرب بمعنى كي ورابعها انه تعالى فعل بالمكلفين ما لو فعله غيره لاقتضى رجاء حصول المقصود لانه تعالى لما اعطاهم القدرة على الخير والشر وخلق لهم العقول الهادية وازاح اعذارهم فكل من فعل بغيره ذلك فانه يرجو منه حصول المقصود فالمراد من لفظ لعل ما لو فعله غيره لكان موجبا للرجاء وخامسها قال القفال لعل ماخوذ من تكرر الشيء كقولهم علل بعد نهل واللام فيها هي لام التاكيد كاللام التي تدخل في لقد فاصل لعل لان لانهم يقولون علك ان تفعل كذا اي لعلك واذا كانت حقيقته التكرير والتاكيد كان قول القايل افعل كذا لعلك تظفر بحاجتك معناه افعله فان فعلك يؤكد طلبك له ويقويك عليه البحث الثاني ان لقايل ان يقول اذا كانت العبادة تقوى بقوله اعبدوا ربكم لعلكم تتقون جاريا مجرى قوله اعبدوا ربكم لعلكم تهتدون واتقوا ربكم لعلكم

يتقون والجواب من وجهين الاول لا نسلم ان العبادة نفس التقوى
بل العبادة فعل يحصل به التقوى لان الاتقا هو الاحتراز عن المضار
والعبادة نفس التقوى فعل المامور به ونفس هذا الفعل ليس هو نفس الاحتراز
بل يوجب الاحتراز فكانه تعالى قال اعبدوا ربكم لتحترزوا به عن عقابه واذا
قيل في نفس الفعل انه اتقا فذلك مجاز لان الاتقا غير ما يحصل به الاتقا لكن
لاتصال احد الامرين بالاخر اجرا اسمه عليه الثاني انه تعالى انما خلق
المكلفين لكي يتقوا ويطيعوا على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
فكانه تعالى امر بعبادة الرب الذي خلقهم لهذا الغرض وهذا التاويل
لايق باصول المعتزلة المسئلة السادسة قرا ابو عمرو خلقكم بالادغام
وقرا ابو السميع وخلق من قبلكم وقرا زيد بن علي والذين من قبلكم قال
صاحب الكشاف الوجه فيه انه اقحم الموصول الثاني بين الاول وصلته
حرز في قوله يا تيم عدي لا ابا لكم تيما الثاني بين الاول وما اضيف اليه اما
قوله تعالى هو الذي جعل لكم الارض فراشا الى اخره ففيه مسايل المسئلة
الاولى لفظ الذي وهو موصول مع صلته اما ان يكون في محل النصب وصفا
كالذي خلقكم او على المدح والتعظيم واما ان يكون رفعا على الابتدا وفيه
ما في النصب من المدح المسئلة الثانية الذي كلمة موضوعة للاشارة الى المنفرد
عند ارادة محاول تعريفه بقضيته معلومة كقولك ذهب الرجل الذي هو
ابوه منطلق فابوه منطلق قضية معلومة فاذا حاولت تعريف الرجل بهذه القضية
المعلومة ادخلت عليه الذي وهو تحقيق قولهم انه مستعمل لوصف
هذه المعارف بالجمل اذا ثبت هذا فقوله الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء
بناء وذلك تحقيق قوله تعالى ولين سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن
الله المسئلة الثالثة ان الله تعالى ذكر هاهنا خمسة انواع من الدلايل اثنين
من الانفس وثلاثة من الافاق فبدا اولا بقوله خلقكم وثانيا بالابا والامهات
وهو قوله والذين من قبلكم وثالثا بكون الارض فراشا ورابعا بكون السما بناء وخامسا
بالامور الحاصلة من مجموع السما والارض وهو قوله وانزل من السما ماء فاخرج
به من الثمرات رزقا لكم ولهذا الترتيب سببان احدهما ان اقرب الاشيا الى
الانسان نفسه وعلم الانسان باحوال نفسه اظهر من علمه باحوال غيره واذا
كان الغرض من الاستدلال افادة العلم فكل ما كان اظهر دلالة كان اقوى
افادة فكان اولى بالذكر فلهذا السبب قدم ذكر نفس الانسان ثم ثناه بابايه
وامهاته ثم ثلث بالارض لان الارض اقرب الى الانسان من السما والانسان اعلم
بالارض باحوال السماء وانما قدم ذكر السما على نزول الماء وخروج الثمرات بسببه لان
ذلك كالامر المتولد من السماء والارض والاثر متاخر عن المؤثر فلهذا السبب اخر
الله ذكره عن ذكر الارض والسماء الثاني وهو ان خلق المكلفين احيا قادرين افضل جميع
النعم واما خلق الارض والسما والماء فذلك انما ينتفع به بشرط حصول الخلق والحياة والقدرة
والشهوة فلاجرم قدم ذكر الاصول على الفروع الثالث ان كل ما في السماء والارض من

دلايل

دلايل الصانع فهو حاصل في الانسان وفي الانسان من الدلايل ما لم يحصل فيهما
لان الانسان حصل فيه الحياة والقدرة والشهوة والعقل وكل ذلك مما لا
يقدر عليه الا الله تعالى فلما كانت وجوه الدلالة هاهنا اتم كان اولى بالتقديم واعلم
انا لما ذكرنا السبب في الترتيب فلنذكر كل واحد من هذه الثلاثة من المنافع المسئلة
الرابعة انه سبحانه ذكر هاهنا انه ذكر الارض فراشا ونظيره قوله امن جعل الارض
قرارا وجعل خلالها انهارا وقوله الذي جعل لكم الارض مهادا واعلم ان كون الارض فراشا
مشروط بامور الشرط الاول كونها ساكنة وذلك لانها لو كانت متحركة لكانت
حركتها اما بالاستقامة او بالاستدارة فان كانت بالاستقامة لما كانت
فراشا لنا على الاطلاق لان من سقط من موضع عال كان يجب ان لا يصل الى الارض لان
الارض هاوية وذلك الانسان هاوي والارض اثقل من الانسان والثقيلان
اذا نزلا كان اثقلهما اسرعهما والابطا لا يلحق الاسرع فكان يجب ان لا يصل
الانسان الى الارض فثبت انها لو كانت هاوية لما كانت فراشا اما لو كانت حركتها
بالاستدارة لم يكمل انتفاعنا بها لان حركة الارض مثلا اذا كانت الى المشرق
والانسان يريد ان يتحرك الى جانب المغرب ولا شك ان حركة الارض اسرع
فكان يجب ان يبقى الانسان على مكانه وان لا يمكنه الوصول الى حيث يريد
فلما امكنه ذلك علمنا ان الارض غير متحركة بالاستدارة ولا بالاستقامة فهي ساكنة
ثم اختلفوا في سبب ذلك السكون على وجوه احدها ان الارض لا نهاية لها
من جانب السفل واذا كانت كذلك لم يكن لها هبوط ولا نزول وهذا فاسد لما ثبت
بالدليل على تناهي الاجسام وثانيها الذين سلموا تناهي الاجسام قالوا الارض
ليس بكرة بل هي كنصف كرة وحدبتها فوق وسطحها اسفل وذلك السطح موضوع
على الماء والهوا ومن شان الثقيل اذا انبسط ان يندعم على الماء والهوا مثل الرصاصة
فانها اذا انبسطت طفت على الماء وان جمعت رسبت وهذا باطل من وجهين الاول ان البحث
عن سبب وقوف الماء والهوا كالبحث عن سبب وقوف الارض الثاني لما صار ذلك
الجانب من الارض منبسطا حتى وقف على الماء وصار هذا الجانب محدبا وثالثها الذين
قالوا سبب سكون الارض جذب الفلك لها من كل الجوانب فلم يكن انجذابه الى بعض
الجوانب اولى من البعض فبقيت في الوسط وهذا باطل لوجهين الاول ان الاصغر
اسرع انجذابا من الاكبر فكان يجب ان لا يعود ورابعها قول من جعل سبب سكونها
دفع الفلك لها من كل الجوانب كما اذا جعل شي من التراب في قنينة ثم اديرت
القنينة على قطبها ادارة سريعة فانه يقف التراب في وسطها لتساوي الدفع
من كل الجوانب وهذا ايضا باطل من وجوه خمسة الاول الدفع اذا بلغ في القوة
الى هذا الحد فلم لا يحس به الواحد منا الثاني ما بال هذا الدفع لا يجعل حركة
السحب والرياح الى جهة بعينها الثالث ما باله لم يجعل انتقالها الى المغرب
اسرع من انتقالها الى المشرق الرابع يجب ان يكون الثقيل كلما كان اعظم
ان يكون حركة الثقيل النازل من الابتدا اسرع من ابطا لان اندفاع الاعظم
من الدافع القاصر ابطا من اندفاع الاصغر الخامس يجب ان يكون حركة الثقيل النازل

من الابتداء اسرع من حركته عند الانتهاء لان عند الابتداء ابعد من الفلك
وخامسها ان الارض تطلب بالطبع وسط الفلك وهو قول ارسطاطاليس وجمهور
اتباعه وهذا ايضا ضعيف لان الاجسام متساوية في الجسمية فاختصاص
البعض بالصفة التي لاجلها تطلب تلك الحالة لابد وان يكون جائزا فيفتقر فيه
الى الفاعل المختار وسادسها قال ابو هاشم النصف الاسفل من الارض فيه اعتمادات
صاعدة والنصف الاعلى فيه اعتمادات هابطة فتدافع الاعتمادات فيلزم الوقوف
والسؤال عليه ان اختصاص ليس الا من الله تعالى وعند هذا نقول انظر الى
الارض لتعرف انها مستقرة بلا علاقة فوقها ولا دعامة اخرى لا الى
نهاية وبهذا الوجه ثبت انه لا دعامة تحتها فعلمنا انه لابد من ممسك يمسكها بقدرته
واختياره ولهذا قال تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا
ان امسكهما من احد الشرط الثاني في كون الارض فراشا ان لا يكون في غاية الصلابة
كالحجر فان النوم عليه والمشي عليه مما يولم البدن وايضا فلو كانت الارض
من الذهب لتعذرت الزراعة عليها ولا يمكن اتخاذ الابنية ولتعذر حفرها
وتركيبها كما يراد وان لا يكون في غاية اللين كالماء الذي يغوص فيه الرجل الشرط
الثالث ان لا يكون في غاية اللطافة والشفافية فان الشفاف لا يستقر
النور عليه وما كان كذلك فانه لا يتسخن من الكواكب والشمس والقمر
فكان يبرد جدا فجعل الله كيفية لونه اغبر ليستقر النور عليه ويتسخن فيصلح
ان يكون فراشا للحيوانات الشرط الرابع ان تكون بارزة من الماء لان طبع الارض
ان يكون غائصا فكان يجب ان تكون البحار محيطة بالارض ولو كانت كذلك
لم يكن فراشا لنا ومن الناس من زعم ان الشرط في كون الارض فراشا لنا
ان لا تكون كرة فاستدل بهذه الاية على ان الارض ليست كرة وهذا بعيد جدا
لان الكرة اذا عظمت جدا كانت القطعة منها كالسطح في امكان
الاستقرار عليه والذي يزيده تقريرا ان الجبال اوتاد الارض ثم يمكن الاستقرار
فهاهنا اولى المسئلة الخامسة في سائر منافع الارض وصفاتها فالمنفعة
الاولى الاشياء المتولدة فيها من المعادن والنبات والحيوان والاثار العلوية
والسفلية ولا يعلم تفاصيلها الا الله تعالى الثانية ان يسحق الرطب به فيجف
لحصول التماسك في ابدان المركبات الثالثة اختلاف بقاع الارض فمنها
رخوة وصلبة ورملية وسبخة وحرة وهي قوله تعالى وفي الارض قطع متجاورات
وقال والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذي خبث لا يخرج الا نكدا
الرابعة اختلاف الوانها كاحمر وابيض واسود ورمادي اللون واغبر على
ما قال تعالى ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود
والخامسة انصداعها بالنبات ومنه قوله تعالى والارض ذات الصدع
السادسة كونها خازنة للماء المنزل من السماء واليه الاشارة بقوله تعالى
وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه في الارض وانا على ذهاب به لقادرون
وقوله قل ارايتم ان اصبح ماؤكم غورا فمن ياتيكم بماء معين السابعة

العيون

العيون والانهار العظام التي فيها واليه الاشارة بقوله وجعل فيها رواسي وانهارا
الثامنة ما فيها من المعادن والفلزات واليه الاشارة بقوله والارض
مددناها والقينا فيها رواسي وانبتنا فيها من كل شيء موزون ثم بين ذلك
تمام البيان فقال وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
التاسعة الحبة التي تخرجه الارض من الحب والنوى وقال يخرج الخبء
في السموات والارض ثم ان الارض لها طبع الكرم لانك تدفع
اليها حبة واحدة وهي تدفع اليك سبعمائة كمثل حبة انبتت سبع
سنابل في كل سنبلة مائة حبة العاشرة حياتها بعد موتها قال
تعالى اولم يروا انا نسوق الماء الى الارض الجرز فنخرج به زرعا وقال
واية لهم الارض الميتة احييناها الحادية عشر ما فيها من الدواب المختلفة
الالوان والصور والخلق واليه الاشارة بقوله خلق السموات بغير
عمد ترونها والقى في الارض رواسي ان تميد بكم وبث فيها من كل دابة
الثانية عشر ما فيها من النبات المختلفة الوانه وانواعه ومنافعه واليه
الاشارة بقوله وانبتنا فيها من كل زوج بهيج فاختلاف الوانها
دلالة واختلاف طعومها دلالة واختلاف روائحها دلالة فمنها قوت البشر
ومنها الدواء ومنها الفاكهة وارعوا انعامكم اما مطعوم البشر فمنها الطعام ومنها
الادام ومنها الدواء ومنها الفاكهة ومنها الانواع المختلفة في الحلاوة
والحموضة قال الله تعالى وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام سواء للسائلين
وايضا فمنها كسوة البشر لان الكسوة اما نباتية وهي القطن والكتان
واما حيوانية وهي الشعر والصوف والابريسم والجلود وهي من الحيوانات
التي بثها الله في الارض فالمطعوم من الارض والملبوس من الارض
ثم قال ويخلق ما لا تعلمون وفيه اشارة الى منافع كثيرة لا نعلمها نحن والله
تعالى عالم بها ثم انه سبحانه وتعالى جعل الارض ساترة لقبائح الاحياء بعد مماتهم
فقال الم نجعل الارض كفاتا احياء وامواتا منها خلقناكم وفيها نعيدكم ثم انه سبحانه
جمع هذه المنافع العظيمة للسماء والارض فقال وسخر لكم ما في السموات
وما في الارض الثالثة عشر ما فيها من الاحجار المختلفة ففي صغارها ما يصلح
للزينة فيجعل فصوص الخواتم وفي كبارها ما يكسر به وانظر الى الياقوت الاحمر
مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحقير وقلة النفع بهذا الشريف
الرابعة عشر ما اودع الله فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة
ثم تامل فان البشر استخرجوا الحرف الدقيقة والصنائع الجليلة فاستخرجوا
السمك من قعر البحر واستنزلوا الطير فان البشر من اوج الهواء ثم عجزوا عن اتخاذ
الذهب والفضة والسبب فيه انه لا فائدة في وجودهما الا الثمنية وهذه
الفائدة لا تحصل الا عند العزة والقدرة على ايجادهما تبطل هذه فلذلك
ضرب الله دونهما بابا مسدودا اظهارا لهذه الحكمة وابقاء لهذه النعمة ولذلك فانه
ما لا مضرة على الخلق فيه مكنهم منه فصاروا متمكنين من اتخاذ الشبه من النحاس

من الزجاج من الرمل واذا تامل العاقل في هذه اللطائف والعجائب اضطر الى
افتقار هذه التدابير الى صانع حكيم مقدر عليم سبحانه وتعالى عما يقول
الظالمون علوا كبيرا الخامسة عشر كثرة ما يوجد على الجبال والارض من
الاشجار التي تصلح للبناء والسقف ثم الحطب وما تشتد اليه الحاجة في
الخبز والطبخ ثم نبه الله تعالى على دلايل الارض ومنافعها بالفاظ لا يبلغها البلغا
ويعجز عنها الفصحا فقال هو الذي مد الارض وجعل فيها رواسي وانهارا ومن كل
الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشي الليل النهار واما الانهار فمنها العظيمة
كالنيل وسيحون وجيحون والفرات ومنها الصغار وهي كثيرة وكلها تحمل مياها
عذبة للسقي
والزراعة وساير الفوائد المسئلة السادسة في ان السما افضل ام الارض
قال بعضهم السماء افضل بوجوه احدها ان السماء متعبد الملائكة وما فيها
بقعة عصى الله فيها وثانيها لما اتى ادم عليه السلام في الجنة بتلك المعصية قيل
اهبط من الجنة وقال الله لا تسكن في جواري من عصاني وثالثها جعل السماء
سقفا محفوظا وقوله تبارك الذي جعل في السماء بروجا ولم يذكر في الارض
مثل ذلك ورابعها ان في اكثر الامور ذكر السماء مقدما على الارض وقال
آخرون بل الارض افضل بوجوه احدها انه تعالى وصف بقاعا في
الارض بالبركة احدها ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا الثاني في البقعة
المباركة من الشجرة الثالث قوله الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله
وخامسها وصف الارض الشام بالبركة فقال مشارق الارض ومغاربها
التي باركنا فيها وسادسها وصف جملة الارض بالبركة فقال قل ائنكم لتكفرون
بالذي الى قوله وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها فان قيل واي
بركة في الفلوات الخالية والمفاوز المهلكة قلنا انها مساكن الوحوش ومرعاها
وانها مساكن الناس اذا احتاجوا اليها فهذه البركات قال تعالى وفي الارض
آيات للموقنين ثم هذه الآيات وان كانت عامة لكل أحد فانها خاصة بالموقنين
لأنهم المنتفعون بها كما قال هدى للمتقين وثانيها انه سبحانه خلق
الانبيا المكرمين من الارض على ما قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم ولم يخلق من السموات
شيئا لانه تعالى قال وجعلنا السماء سقفا محفوظا وثالثها ان الله تعالى اكرم نبيه فجعل
الارض كلها مسجدا له وجعل ترابها له طهورا اما قوله والسماء بناء ففيه مسايل
المسئلة الاولى انه تعالى ذكر امر السموات والارض في كتابه في مواضع ولا شك
ان اكثار الله من ذكر السموات والارض يدل على عظم شانها وعلى ان له
سبحانه فيها اسرارا عظيمة وحكما بالغة لا تصل اليها افهام الخلق ولا عقولهم
المسئلة الثانية في فضايل السماء وهي من وجوه الاول ان الله تعالى زينها
بسبعة اشيا بالمصابيح ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وبالقمر وجعل القمر
فيهن نورا وبالشمس وجعل الشمس سراجا وبالعرش رب العرش العظيم وبالكرسي
وسع كرسيه السموات والارض وباللوح في لوح محفوظ وبالقلم ن والقلم فهذه
السبعة ثلاثة منها ظاهرة واربعة خفية تعرف بالدلايل السمعية من الآيات

والاخبار

والاخبار الثاني انه تعالى سمى السموات باسماء تدل على عظم شانها سماء وسقفا
محفوظا وسبعا طباقا وسبعا شدادا ثم ذكر عاقبة امرها فقال واذا السماء فرجت
واذا السماء كشطت يوم نطوي السماء وتكون السماء كالمهل ويوم تمور السماء مورا
فكانت وردة كالدهان وذكر مبداها في اثنين فقال ثم استوى الى السماء وهي
دخان فقال اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما
فهذا الاستقصا الشديد في كيفية حدوثها وفنائها يدل على انه سبحانه خلقها لحكمة
بالغة على ما قال وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا
الثالث انه تعالى جعل السماء قبلة الدعا ما لا يرفع اليها والوجوه تتوجه
نحوها وهي منزل الانوار ومحل الضيا والصفا والطهارة والعصمة عن الخلل والفساد
والشرايع قال بعضهم السموات والارضون على صنفين فالسموات مؤثرة
غير متاثرة والارضون متاثرة غير مؤثرة والمؤثر اشرف من القابل فلهذا السبب
قدم ذكر السماء على الارض في الاكثر وايضا ففي اكثر الامر ذكر السموات بلفظ الجمع
والارض بلفظ الواحد فانه لا بد من السموات الكثيرة ليحصل بسببها الاتصالات
المختلفة الكواكب بتغير مطارح الشعاعات والارض مقابلة فكانت الارض الواحدة
كافية الخامس ذكر في لون السماء وما فيه من صوات الذهن فان هذا اللون
اشد الالوان موافقة للبصر وتقوية له حتى ان الاطبا يامرون من اصابه وجع العين
بالنظر الى الزرقة فانظر كيف جعل الله اديم السماء ملونا بهذا اللون الازرق
لتنتفع به الابصار الناظرة اليها فهو سبحانه جعل لونها انفع الالوان وهو المستنير
وشكلها افضل الاشكال وهو المستدير ولهذا قال اولم ينظروا الى السماء فوقهم
كيف بنيناها وما لها من فروج يعني وما فيها فصول ولو كان سقفا غير محيط بالارض
لكانت الفروج حاصلة المسئلة الثالثة في فضايل السماء وبيان فضايل ما
فيها وهي الشمس والقمر والنجوم اما الشمس فتفكر في طلوعها وغروبها فلولا
ذلك لبطل امر العالم كله فكيف كان الناس يسعون في معايشهم ثم النعمة في طلوع
الشمس ظاهرة ولكن تامل النفع في غروبها فلولا غروبها لم يكن للناس هدو
ولا قرار مع احتياجهم الى الهدو والقرار لتحصيل الراحة وانبعاث القوة
الهاضمة وتنفيذ الغذا الى الاعضا على ما قال الله وهو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا
فيه والنهار مبصرا وايضا فلولا الغروب لكان الحرص يحملهم على المداومة على
العمل على ما قال وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا والثالث انه لولا
الغروب لكانت الارض تحمى بشروق الشمس عليها حتى تحرق كل من عليها
من حيوان ثم يهلك من عليها من نبات على ما قال الم تر الى ربك كيف مد الظل
ولو شاء لجعله ساكنا فصارت الشمس بحكمة الحق سبحانه تطلع في وقت
وتغيب في وقت بمنزلة سراج يرفع لاهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا
ويستريحوا فصارت الظلمة والنور على تضادهما متعاونين متظاهرين
على ما فيه صلاح العالم هذا كله في طلوع الشمس وغروبها اما ارتفاع الشمس
وانحطاطها فقد جعله الله تعالى سببا لاستقامة الفصول الاربعة ففي

الشتاء تغور الحرارة في الشجر والنبات فيتولد منه مواد الثمار ويتلطف الهواء
بكثرة السحاب والمطر وتقوى أبدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية
في البواطن وفي الربيع تتحرك الطبائع وتظهر المواد المتولدة في الشتاء فيطلع النبات
وينور الشجر ويهيج الحيوانات للسفاد وفي الصيف يحتدم الهواء فتنضج الثمار
وتحل فضول الأبدان ويجف وجه الأرض ويتهيأ للبناء والعمارة وفي الخريف
يظهر اليبس والبرد فتنتقل الأبدان قليلا قليلا إلى الشتاء فإنه إن وقع الانتقال
دفعة هلكت وفسدت وأما حركة الشمس فتأمل في منافعها فإنها لو كانت
واقفة في موضع واحد لاشتدت السخونة في ذلك الموضع واشتد البرد في سائر
المواضع لكنها تطلع في أول النهار من المشرق فتقع على ما يحاذيها من وجه المغرب
ثم لا تزال تدور وتغشى جهة بعد جهة حتى إلى الغروب فتشرق على الجانب الشرقية
فلا يبقى موضع مكشوف إلا ويأخذ حظا من شعاع الشمس وأيضا كأن الله تعالى
يقول لو وقعت من جانب الشرق والغني قد رفع بناءه على كوة الفقير وكان لا يصل
النور إلى الفقير لكنه تعالى يقول إن كان الغني منعه نور الشمس فأنا أدير
الفلك وأديرها عليه حتى يجد الفقير نصيبه منها وأما منافع ميلها في
حركتها عن خط الاستواء فنقول لو لم يكن للكواكب حركة في الميل لكان التأثير
مخصوصا في بقعة واحدة فكان سائر الجوانب يخلو عن المنافع الحاصلة منه و
كان الذي يقرب منه متشابه للآخر وكانت القوة هناك ككيفية واحدة فإن
كانت حارة أفنت الرطوبات فأحالتها كلها إلى النارية ولم يكن المتولدات
فيكون الموضع المحاذي لمسير الكواكب على كيفية وخط وما لا يحاذيه على كيفية
أخرى وخط المتوسط بينهما كيفية متوسطة فيكون في موضع شتاء دائم
يكون فيه الهبوب والعجاجة وفي مواضع أخر صيف دائم يوجب الاحتراق
وفي موضع آخر ربيع أو خريف لا يتم فيه النضج ولو لم يكن حركات متوالية وكانت
الكواكب تتحرك بطيئا وظهر لكان الميل قليل المنفعة وكانت الثانية شديدة
الإفراط وكان يعرض قريبا مما لم يكن ميل ولو كانت الكواكب أسرع حركة من هذه
لما كملت المنافع وما تمت فأما إذا كانت هناك سبل تحفظ الحركة من جهة مدة
ثم تنتقل إلى الجهة أخرى بمقدار الحاجة وتبقى في كل جهة برهة من الدهر تم بذلك
بآثاره وكثرت منفعته فسبحان الخالق المدبر بالحكمة البالغة والقدرة الغير
متناهية وأما كيفية ارتباط الكواكب بها كذا في الأصل

وهذا كله هو الكلام في الشمس أما القمر وهو المسمى بآية الليل
فاعلم أنه سبحانه وتعالى جعل طلوعه وغيبته مصلحة وجعل طلوعه في وقت
آخر مصلحة أما غروبه ففيه نفع لمن هرب من عدوه فيستره الليل ويخفيه
فلا يلحقه طالب فينجو ولولا الظلام لأدركه العدو وهو المراد بقول المتنبي

وكم لظلام الليل عندي من يد ... تخبر أن المانوية تكذب

وأما

طلوعه

طلوعه ففيه نفع لمن ضل عنه شيء أخفاه الظلام وأظهره القمر ومن الحكايات
أن أعرابيا نام عن جمله ليلا ففقده فلما طلع القمر نظر إلى القمر وقال إن
الله صورك ونورك وعلى البروج دورك فإذا شاء نورك وإذا شاء كورك
فلا أعلم ماذا أسأله لك ولئن أهديت إلي سرورا فقد أهدى الله لك نورا ثم
أنشأ يقول

ماذا أقول وقولي فيك ذو قصر ... وقد كفيتني التفصيل والجملا
إن قلت لا زلت مرفوعا فأنت كذا ... أو قلت زانك ربي فهو قد فعلا

ولقد كان في العرب قوم من يذم القمر ويقول القمر يقرب الأجل ويفضح السارق
ويدرك الهارب ويهتك العاشق ويبلي الثياب ويهرم الشباب وينسي ذكر
الأحباب ويقرب الدين ويدني الحين وكان فيهم أيضا من يفضل
القمر على الشمس أحدها أن القمر مذكر والشمس مؤنث لكن المتنبي طعن
فيه بقوله

فلا التأنيث لاسم الشمس عيب ... ولا التذكير فخر للهلال

وثانيها أنهم قالوا القمران فجعلوا الشمس تابعة للقمر ومنهم من فضل الشمس على
القمر بأن الله تعالى قدمها على القمر في قوله والشمس والقمر بحسبان والشمس
وضحاها والقمر إذا تلاها إلا أن هذه الحجة منقوضة بقوله فمنكم كافر
ومنكم مؤمن وقال لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة وقال خلق الموت
والحياة وقال إن مع العسر يسرا وقال فمنهم ظالم لنفسه أما النجوم ففيها
منافع المنفعة الأولى كونها رجوما للشياطين والثانية معرفة القبلة
بها والثالثة أنه يهتدى بها المسافر في البر والبحر قال تعالى وهو الذي جعل لكم
النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر ثم النجوم على ثلاثة أقسام غاربة لا
تطلع كالكواكب الجنوبية وطالعة لا تغرب كالشمالية ومنها ما يطلع
تارة ويغرب أخرى وأيضا منها ثوابت ومنها سيارات ومنها شرقية و
منها غربية والكلام فيها طويل أما الذي تدعيه الفلاسفة في معرفة الأبعاد
والأجرام شعر ... فدع عنك بحرا ضل فيه السوابح ... قال تعالى عالم الغيب
فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول وقال وما أوتيتم من العلم إلا
قليلا وقال ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب وقال ما أشهدتهم
خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم فقد عجز الخلق عن معرفة ذواتهم و
صفاتهم فكيف يقدرون على معرفة أبعد الأشياء عنها والعرب مع بعدهم عن
معرفة الحقائق عرفوا ذلك فقال قائلهم

وأعرف ما في اليوم والأمس قبله ... ولكنني عن علم ما بعده عمي ... فقال لبيد
فوالله ما تدري الضوارب بالحصى ... ولا زاجرات الطير ما الله صانع

المسئلة الرابعة في شرح كون السماء بناء قال الجاحظ إذا تأملت في هذا العالم وجدته
كالبيت المعد فيه كل ما يحتاج إليه فالسماء مرفوعة كالسقف والأرض مبسوطة و
ممدودة كالبساط والنجوم منضودة كالمصابيح والإنسان كمالك البيت المتصرف

فيه ضروب النبات مهيآت لمنافعه وضروب الحيوان معرفة في مصالحه فهذه جملة
واضحة دالة على ان العالم مخلوق بتدبير كامل وتقدير شامل وحكمة بالغة وقدرة
غير متناهية والله اعلم اما قوله تعالى وانزل من السماء ماء فاخرج به من
الثمرات رزقا لكم فاعلم ان الله تعالى لما خلق الارض وكانت كالصدف
والدرة المودعة فيه ادم ثم علم الله اصناف حاجاتهم فكانه قال يا ادم لا احوجك
الى شيء غير هذه الارض التي هي لك كالام فقال تعالى انا صببنا الماء صبا ثم شققنا
الارض شقا فانظر يا عبدي ان اعز الاشيا عندك الذهب والفضة ولو اني خلقت
الارض من الذهب والفضة هل كان يحصل منها هذه المنافع ثم اني جعلت
هذه الاشيا في الدنيا مع انها بجنب فكيف الحال في الجنة فالحاصل ان الارض ام لك
بل اشفق من الام لان الام تسقيك لونا واحدا من اللبن والارض تطعمك كذا كذا
لونا من الاطعمة ثم قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم معناه نردكم الى هذه الام وهذا
ليس بوعيد لان المرء لا يوعد بامه وذلك لان مكانك من الام التي ولدتك اضيق
من مكانك من الارض ثم انك كنت في بطن الام تسعة اشهر فما مسك جوع ولا
عطش فكيف اذا دخلت بطن الام الكبرى ولكن الشرط ان تدخل بطن هذه الام
الكبرى كما كنت في بطن الام الصغرى لانك حين كنت في بطن الام الصغرى
ما كانت لك زلة فضلا من ان يكون لك كبيرة بل كنت مطيعا لله بحيث دعاك
مرة بالخروج الى الدنيا فخرجت اليها بالراس طاعة منك لربك واليوم يدعوك
سبعين مرة الى الصلاة فلا تجيبه برجلك واعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر الارض
والسما بين ما بينهما من شبه عقد النكاح بانزال الماء من السما على الارض والاخراج
به من بطنها اشباه النسل الحاصل من الحيوان من الوان الثمار رزقا لبني ادم
لان تتفكروا في انفسهم وفي احوال ما فوقهم وما تحتهم ويعرفوا ان شيا من
هذه الاشيا لا يقدر على تكوينها وتخليقها الا من كان مخالفا لها في الذات والصفات
وذلك هو الصانع الحكيم سبحانه وههنا سوالات السوال الاول هل تقول ان الله
تعالى هو الخالق لهذه الثمرات عقيب وصول الماء اليها بجري العادة او يقولون انه
تعالى خلق في الماء طبيعة قابلة فاذا اجتمعا حصل الاثر من تلك القوى التي جعلها الله تعالى
والجواب لا شك على كلا القولين لا بد من الصانع الحكيم واما التفصيل فنقول لا شك
انه تعالى قادر على خلق هذه الثمار ابتدا من غير هذه الوسايط لان الثمرة لا معنى لها الا جسم
قام به طعم ولون ورايحة ورطوبة والجسم قابل لهذه الصفات مقدرة لله تعالى
ابدا لان المصحح للمقدورية اما الحدوث او الامكان واما هما وعلى التقديرات
فانه يجب ان يكون الله تعالى قادرا على هذه الاعراض في الجسم ابتدا بدون هذه
الوسايط ومما يوكد هذا الدليل العقلي من الدلايل النقلية ما ورد في الخبر بانه تعالى
يخرج نعيم اهل الجنة بالتمام من غير هذه الوسايط الا انا نقول قدرته على خلقها ابتدا
لا ينافي قدرته عليها بواسطة خلق هذه القوى الموثرة والقابلة في الاجسام وظاهر
قول المتاخرين من المتكلمين انكار ذلك ولا بد فيه من دليل السوال الثاني لما كان
قادرا على خلق هذه الثمار بدون الوسايط فما الحكمة في خلقها بهذه الوسايط في هذه المدة

الطويلة

الطويلة الجواب يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ثم ذكروا من الحكمة المفصلة وجوها
احدها انه تعالى لما اجرى العادة بان لا يفعل ذلك الا على ترتيب وتدريج لانك
المكلفين اذا تحملوا المشقة في الحرث والغرس طلبا للثمرات وجدوا انفسهم في ذلك
الاغنى حالا بعد حال علموا انهم لما احتاجوا الى تحمل هذه المشاق لطلب هذه
المنافع الدنيوية فلان يتحملوا امثالها اقل من المشاق الدنيوية المنافع الاخروية التي
اعظم من المنافع الدنيوية كان اولى وصار هذا كما قلنا انه تعالى قادر على خلق
الشفا من غير تناول الدوا لكنه اجرى عادته بتوقيفه عليه لانه اذا تحمل مرارة الادوية
دفعا لضرر المرض فلان يتحمل مشاق التكليف دفعا لضرر العقاب كان اولى
وثانيها انه تعالى لو خلقها دفعة واحدة من غير هذه الوسايط لحصل العلم
الضروري باسنادها الى القادر الحكيم وذلك كالمنافي للتكليف والابتلا
اما لو خلقها بهذه الوسايط فحينئذ يفتقر المكلف في اسنادها الى القادر
بنظر دقيق وفكر غامض فيستوجب الثواب ولهذا قيل لولا الاسباب لما ارتاب
مرتاب وثالثها انه ربما كان للملائكة ولاهل الاستبصار غرض في ذلك
والافكار صالحة السوال الثالث قوله وانزل من السماء ماء يقتضي نزول المطر
من السماء وليس الامر كذلك فان الامطار انما تتولد من ابخرة ترتفع
على الارض وتتصاعد الى الطبقة الباردة من الهوا فتجتمع هناك بسبب البرد
وتنزل بعد اجتماعها الجواب من وجوه احدها ان السما سمي سما لسموها فكل ما
سماك فهو سما فاذا نزل من السما فقد نزل من السما وثانيها ان المحرك
لاثارة تلك الاجزا الرطبة انزل من السما ماء وثالثها ان قول الله تعالى هو الصدق
وقد اخبر الله تعالى انه ينزل المطر من السما فاذا علمنا انه مع ذلك ينزل من
السحاب فيجب ان يقال ينزل من السحاب الى الارض السوال الرابع ما معنى من في قوله
من الثمرات الجواب فيه وجهان احدهما التبعيض لم ذكر الماء والرزق منكرين للتبعيض
لان المنكرين اعني ماء ورزقا يكتنفانه وقد قصد بتنكيرهما معنى البعضية كانه قيل وانزلنا
من السما بعض الماء فاخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم والثاني ان يكون
للبيان كقولك انفقت من الدراهم انفاقا فان قيل فبم انتصب رزقا قلنا ان كان من
للتبعيض كان انتصابه بانه مفعول له وان كانت مبينة كان مفعولا لاخرج
السوال الخامس الثمر المخرج بماء السما كثير فلم قيل الثمرات دون الثمر والثمار
الجواب تنبيها على قلة ثمار الدنيا واشعارا بعظيم امر الاخرة والله اعلم
اما قوله فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون ففيه سوالات السوال الاول
بم تعلق فلا تجعلوا لله اندادا الجواب فيه ثلاثة اوجه احدها ان يتعلق بالامر اعبدوا
وتجعلوا لله اندادا فان اصل العبادة واساسها التوحيد وثانيها بلعل والمعنى خلقكم
لكي تتقوا وتخافوا عقابه فلا تشبهوا لله اندادا فانه من اعظم موجبات العقاب
وثالثها بقوله الذي جعل لكم الارض فراشا اي هو الذي خلق لكم هذه الدلايل الباهرة
فلا تتخذوا له شركا السوال الثاني ما الند الجواب انه المثل المنازع ونادت
الرجل نافرته من ند ندودا اذا نفر كان كل واحد من الندين يناد صاحبه اي ينافره

ويعابده فان قيل انهم لم يقولوا ان الاصنام تنازع الله قلنا لما عبدوها وسموها
الهة اشبهت حالهم حال من يعتقد انها الهة قادرة على منازعته فقيل لهم
ذلك على سبيل التهكم وربما تهكم بلفظ الند تشنيعا عليهم بان جعلوا اندادا
كثيرة لمن لا يصلح ان يكون له ند قط وقرا محمد بن السميفع فلا تجعلوا لله
ندا السؤال الثالث ما معنى قوله وانتم تعلمون الجواب معناه انكم لكمال
عقولكم تعلمون ان هذه الاشيا لا يصح جعلها اندادا لله تعالى فلا تقولوا ذلك
فان القول القبيح ممن قد علم قبحه يكون اقبح وهاهنا مسايل المسئلة الاولى
اعلم انه ليس في العالم احد يثبت ان لله شريكا يساويه في الوجوب والقدرة
والعلم والحكمة هذا مما لم يوجد الى الان لكن الثنوية يثبتون الهين احدهما
حكيم يفعل الخير والاخر سفيه يفعل الشر واما اتخاذ معبود سوى
الله ففي الذاهبين الى ذلك كثرة الفريق الاول عبدوا الكواكب وهي
المدبرات وهم الصابية فانهم يقولون ان الله تعالى خلق هذه الكواكب
وهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا ان نعبد
الكواكب والكواكب هي تعبد الله والفريق الثاني الذين يعبدون المسيح
والفريق الثالث عبدة الاوثان وقالوا لا دين اقدم من دين عبدة الاوثان
وذلك لان اقدم الانبيا الذين نقل الينا تاريخهم هو نوح عليه السلام
وهو عليه السلام انما جاء بالرد عليهم على ما اخبر الله تعالى عن قومه في قوله
لا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا فعلمنا ان هذه المقالة
كانت موجودة قبل نوح عليه السلام وهي باقية الى الان بل اكثر اهل
العالم مستمرون على هذه المقالة والدين والمذهب الذي هذا شانه
يستحيل ان يكون بحيث يعرف فساده بالضرورة لكن العلم بان هذا
الحجر المنحوت في هذه الساعة ليس هو الذي خلقه وخلق السموات
والارض علم ضروري فيستحيل اطباق الجمع عليه فوجب ان يكون لعبدة
الاوثان غرض اخر سوى ذلك والعلما ذكروا فيه وجوها احدها ما ذكره
ابو معشر جعفر بن محمد المنجم البلخي في بعض مصنفاته ان كثيرا من
اهل الصين والهند كانوا يقولون بالله وملائكته ويعتقدون انه
تعالى جسم ذو صورة كاحسن ما يكون من الصور وهكذا حال
الملائكة ايضا في صورهم الحسنة وانهم كلهم قد احتجبوا عنا في السماوات
وان الواجب عليهم ان يصوغوا تماثيل انيقة المنظر حسنة الرواء على
الهيات التي كانوا يعتقدونها من صور الاله والملائكة فيعكفون
على عبادتها قاصدين به طلب الزلفى الى الله سبحانه وملائكته فان صح ما ذكره
ابو معشر فالسبب في عبادة الاوثان اعتقاد الشبهة وثانيها ما ذكره اكثر العلما
وهو ان الناس راوا تغيرات احوال هذا العالم مربوطة بتغير احوال الكواكب
فان بحسب قرب الشمس وبعدها عن سمت الراس تحدث الفصول
المختلفة والاحوال المتباينة ثم انهم رصدوا احوال ساير الكواكب فاعتقدوا ارتباط

السعادة

السعادة والنحوسة في الدنيا بكيفية وقوعها في طوالع الناس فلما اعتقدوا
ذلك بالغوا في تعظيمها فمنهم من اعتقد انها اشيا واجبة الوجود لذواتها
وهي التي خلقت هذا العالم ومنهم من اعتقد انها مخلوقة الاله الاكبر لكنها
خالقة لهذا العالم فالاولون اعتقدوا انها هي الالهة في الحقيقة والفريق الثاني
انها هي الوسايط بين الله وبين البشر فلا جرم اشتغلوا بعبادتها والخضوع
لها ثم لما راوا الكواكب مستترة في اكثر الاوقات عن الابصار اتخذوا لها اصناما
واقبلوا على عبادتها قاصدين بتلك الاجرام العالية ومتقربين الى
اشباحها الغايبة ثم لما طالت المدة الغوا ذكر الكواكب وتجردوا لعبادة
تلك التماثيل فهولا في الحقيقة عبدة الكواكب وثالثها ان اصحاب الاحكام كانوا
يعينون اوقاتا في السنين المتطاولة نحو الالف والالفين ويزعمون ان من
اتخذ طلسما في ذلك الوقت على وجه خاص فانه ينتفع به في احوال مخصوصة
نحو السعادة والخصب ودفع الافات وكانوا اذا اتخذوا ذلك الطلسم
عظموه لاعتقادهم انهم ينتفعون بها فلما بالغوا في ذلك التعظيم صار ذلك
كالعبادة ولما طالت مدة ذلك الفعل نسوا مبدا الامر واشتغلوا بعبادتها
على الجهالة باصل الامر ورابعها انه متى مات منهم رجل كبير يعتقدون
في انه مجاب الدعوة ومقبول الشفاعة عند الله تعالى اتخذوا صنما على صورته
ويعبدونه على اعتقاد ان ذلك الانسان يكون شفيعا لهم يوم القيامة
عند الله تعالى على ما اخبر الله عنهم هذه المقالة في قولهم هولا شفعاونا
عند الله وخامسها لعلهم اتخذوها محاريب لصلواتهم وطاعاتهم ويسجدون اليها
لا لها كما انا نسجد الى القبلة لا للقبلة ولما استمرت هذه الحالة ظن الجهال
انه يجب عبادتها وسادسها لعلهم كانوا من المجسمة فاعتقدوا جواز
حلول الرب تبارك وتعالى فيها فعبدوها على هذا التاويل فهذه هي الوجوه
التي نقلت في حمل هذه المقالة الينا حتى لا تصير بحيث نعلم بطلانه بضرورة
العقل المسئلة الثانية فان قال قايل لما رجع حاصل مذهب عبدة
الاوثان الى هذه الوجوه التي ذكرتموها فمن اين يلزم من اثبات خالق العالم ان لا
يجوز عبادة الاوثان الجواب قلنا انه تعالى انما بين هاهنا كون الارض والسما
مخلوقتين بما بينا ان الارض والسما يشاركان ساير الاجسام في الجسمية فلا
بد وان يكون اختصاص كل واحد منهما بما اختص به من الاشكال والصفات
والاحياز بتخصيص مخصص وبينا ان ذلك المخصص لو كان جسما لافتقر هو
ايضا الى مخصص اخر فوجب ان لا يكون جسما اذا ثبت هذا فنقول اما قول من
ذهب الى عبادة الاوثان بناء على اعتقاد التشبيه فلما دللنا هذه الدلالة على
نفي الجسمية فقد بطل قوله واما القول الثاني وهو قولك ان هذه الكواكب
هي المدبرة لهذا العالم فلما اقمنا الدلالة على ان كل جسم فانه مفتقر الى اتصافه
بكل ما اتصف به الى الفاعل المختار بطل كونها الهة وثبت انهم عبيد لا ارباب واما القول
الثالث وهو قول اصحاب الطلسمات وقد بطل ايضا لان تاثير الطلسمات لا

يكون الا بواسطة قوى الكواكب فلما دللنا على حدوث الكواكب ثبت قولنا وبطل قولهم
واما القول الرابع والخامس فليس في العقل ما يوجبه او يحيله لكن الشرع لما
منع منه وجب الامتناع عنه واما القول السادس فهو ايضا بناء على التشبيه فثبت
بما قدمنا من اقامة الدلالة على افتقار العالم الى الصانع المختار المنزه عن الجسمية
بطل القول بعبادة الاوثان على كل التاويلات والله اعلم المسئلة الثالثة
اعلم ان اليونانيين كانوا قبل خروج الاسكندر عمدوا الى بناء هياكل
لهم معروفة باسماء القوى الروحانية والاجرام النيرة واتخذوها معبودا
لهم على حدة وقد كان هيكل العلة الاولى وهي عندهم الامر الالهي وهيكل
العقل الصريح وهيكل السياسة المطلقة وهيكل النفس والصورة مدورة
كلها وكان هيكل زحل مسدسا وهيكل المشتري مثلثا وهيكل المريخ مستطيلا
وهيكل الشمس مربعا وكان هيكل الزهرة مثلثا في جوفه مربع وهيكل عطارد
مثلثا في جوفه مستطيل وهيكل القمر مثمنا فزعم اصحاب التاريخ ان
عمرو بن لحي لما ساد قومه وترأس على طبقاتهم وولي امر البيت الحرام
اتفقت له سفرة الى البلقا فرأى قوما يعبدون الاصنام فسألهم
عنها فقالوا هذه ارباب نستنصر بها فننتصر ونستسقي بها فنسقى فالتمس
منهم ان يكرموه بواحد منها فاعطوه الصنم المعروف بهبل فسار به
الى مكة ووضعه في الكعبة ودعا الناس الى تعظيمه وذلك في اول ملك
سابور ذي الاكتاف واعلم ان من بيوت الاصنام المشهورة غمدان الذي بناه
الضحاك على اسم الزهرة بمدينة صنعا وخربه عثمان بن عفان ومنها نوبهار
بلخ الذي بناه منوشهر الملك على اسم القمر ثم كان لقبائل العرب اوثان
معروفة مثل ود بدومة الجندل وسواع لبني هذيل ويغوث لمذحج ويعوق
لهمدان ونسر بارض حمير لذي الكلاع واللات بالطائف لثقيف ومناة ليثرب
للخزرج والعزى لكنانة بنواحي مكة واساف ونائلة على الصفا والمروة وكان
قصي جد رسول الله ينهاهم عن عبادتها ويدعوهم الى عبادة الله تعالى
وكذلك زيد بن عمرو بن نفيل وهو الذي يقول شعر

اربا واحدا ام الف رب ... ادين اذا انقسمت الامور
تركت اللات والعزى جميعا ... كذلك يفعل الرجل البصير

الكلام في النبوة قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس

اعلم انه سبحانه لما اقام الدلائل القاهرة
على اثبات الصانع وابطل القول بالشركاء عقبه انا بما يدل على النبوة وذلك
بما يدل على فساد التعليمية الذين جعلوا معرفة الله مستفادة من معرفة الرسول
وقول الحشوية الذين يقولون لا تحصل معرفة الله الا من القران والاخبار و
لما كانت نبوة محمد عليه السلام مبنية على كون القران معجزا فاعلم ان كونه
معجزا يمكن بيانه من الطريقين الطريق الاول ان يقال ان هذا القران لا يخلو

حاله

حاله من احد وجوه ثلاثة اما ان يكون مساويا لكلام سائر الفصحا او زائدا
على كلام سائر الفصحا بقدر ان لا ينقض العادة او القسمان الاولان باطلان
فتعين الثالث وانما قلنا انهما باطلان لانه لو كان كذلك لكان من الواجب
ان ياتوا بمثل سورة منه اما مجتمعين او منفردين فان وقع التنازع وحصل الخوف
من عدم القبول فالشهود من الحكام يزيلون الشبهة وذلك نهاية في
الاحتجاج لانهم كانوا في معرفة اللغة والاطلاع على قوانين الفصاحة
في النهاية وكانوا في محبة ابطال امره في الغاية حتى بذلوا النفوس والاموال
وارتكبوا ضروب المهالك والمحن وكانوا في الحمية والانفة على حد لا يقبلون
الحق فكيف الباطل وكل ذلك يوجب الاتيان بما يقدح في قوله والمعارضة اقوى
القوادح فلما لم ياتوا بمثله علمنا عجزهم عنها فثبت ان القران لا يماثل قولهم
وان التفاوت بينه وبين كلامهم ليس تفاوتا معتادا فهو اذن تفاوت
ناقض للعادة فوجب ان يكون معجزا فهذا هو تقرير هذه الدلالة فظهر انه
سبحانه كما لم يكتف في معرفة التوحيد بالتقليد فكذا في معرفة النبوة
لم يكتف بالتقليد واعلم انه قد اجتمع في القران وجوه كثيرة تقتضي النهاية
القصوى في الاعجاز ومع ذلك فانه في الفصاحة بلغ النهاية التي لا غاية
وراءها فدل ذلك على كونه معجزا احدها ان فصاحة العرب اكثرها في وصف
المشاهدات مثل وصف بعير او فرس او جارية او ملك او ضربة او طعنة او وصف
حرب او وصف غارة وليس في القران من وصف هذه الاشيا شي فكان
يجب ان لا يحصل فيه الالفاظ الفصيحة التي اتفقت العرب في كلامهم
وثانيها انه تعالى راعى فيه طريق الصدق وتنزه عن الكذب وجميعه و
كل شاعر ترك الكذب والتزم الصدق نزل شعره الا ترى ان لبيد بن ربيعة
وحسان بن ثابت لما اسلما نزل شعرهما ولم يكن شعرهما الاسلامي في الجودة
كشعرهما الجاهلي وان الله تعالى مع ما تنزه عن الكذب والمجاز فيه جاء القران
فصيحا كما ترى وثالثها ان الكلام الفصيح في القصيدة في البيت والبيتين
والباقي لا يكون كذلك وليس كذلك القران لانه كله فصيح بحيث يعجز
الخلق عنه كما عجزوا عن جملته ورابعها ان من قال شعرا فصيحا في وصف
شي فانه اذا كرره لم يكن كلامه الثاني في وصف ذلك الشي بمنزلة كلامه
الاول وفي القران التكرار الكثير ومع ذلك فكل واحد منها في نهاية
الفصاحة ولم يظهر التفاوت اصلا وخامسها انه اقتصر على ايجاب العبادات
وتحريم القبائح والحث على مكارم الاخلاق وترك الدنيا واختيار الاخرة
وامثال هذه الكلمات توجب تقليل الفصاحة وسادسها انهم قالوا ان شعر امرئ
القيس يحسن عند الطرب وذكر النسا وصفة الخيل وشعر النابغة عند الخوف و
شعر الاعشى عند الطلب ووصف الخمر وزهير عند الرغبة والرجاء وبالجملة
فكل شاعر يحسن كلامه في فن وانه يضعف كلامه في غير ذلك الفن اما القران
فانه جا فصيحا في كل الفنون على غاية الفصاحة الا ترى انه قال سبحانه في الترغيب

فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين وقال تعالى وفيها ما تشتهي
الانفس وتلذ الاعين وفي الترهيب أفأمنتم ان يخسف بكم جانب البر
الاية وقال ءأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض الى اخره وقال
وخاب كل جبار عنيد الى قوله ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت وقال
تعالى في الزجر ما لا يبلغه وهم البشر وهو قوله فكلا اخذنا بذنبه الى
قوله ومنهم من اغرقنا وقال في الوعظ ما لا مزيد عليه افرأيت ان متعناهم
سنين وقال في الالهيات والله يعلم ما تحمل كل انثى وما تغيض الارحام
وما تزداد الى اخره وسابعها ان القران اصل العلوم كلها فعلم الكلام
كله في القران وعلم الفقه كله ماخوذ من القران وكذا علم اصول الفقه
وعلم النحو واللغة وعلم الزهد في الدنيا واخبار الاخرة واستعمال
مكارم الاخلاق ومن تامل كلامنا في كتابنا في دلائل الاعجاز علم ان القران
قد بلغ في جميع وجوه الفصاحة الى الغاية القصوى الطريق الثاني
ان نقول القران لا يخلو من ان يقال انه كان بالغا في الفصاحة الى حد الاعجاز
ولم يكن كذلك فان كان الاول ثبت انه معجز وان كان الثاني كانت
المعارضة على هذا التقدير ممكنة فعدم اتيانهم بالمعارضة مع توفر دواعيهم
على الاتيان بها امر خارق للعادة فكان ذلك معجزا فثبت ان القران معجز على جميع
الوجوه وهذا الطريق عندنا اقرب الى الصواب الوصول المسئلة الثانية
انما قال نزلنا بلفظ التنزيل دون الانزال لان المراد النزول على سبيل
التدريج وذكر هذا اللفظ هو اللائق بهذا المكان لانهم كانوا يقولون لو كان
هذا من عند الله ومخالفا لما يكون من عند الناس لم ينزل هكذا نجوما سورة
بعد سورة على حسب النوازل ووقوع الحوادث وعلى سنن ما نرى عليه اهل
الخطابة والشعر من وجود ما يوجد منهم مفرقا حينا فحينا بحسب ما يظهر
من الاحوال المتجددة والحاجات المختلفة فان الشاعر لا يظهر ديوان شعره
دفعة والمترسل لا يظهر ديوان رسائله وخطبه دفعة فلو انزله الله تعالى
لانزله على خلاف هذه العادة جملة وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القران
جملة واحدة فالله سبحانه وتعالى ذكر هاهنا ما يدل على ان القران معجز مع
ما يزيل هذه الشبهة وتقريره هذا القران المنزل على هذا التدريج اما ان يكون
من جنس مقدور البشر او لا يكون فان كان الاول وجب اتيانهم بمثله
او بما يقرب منه على التدريج وان كان الثاني ثبت انه مع نزوله على التدريج
معجز نزل على عبدنا يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم وامته المسئلة
الثالثة السورة هي طائفة من القران وواوها ان كانت اصلا فاما ان تسمى
بسور المدينة وهي حائطها لانها طائفة من القران محدودة كالبلد المسور
او لانها محتوية على فنون من العلم كاحتواء سور المدينة على ما فيها واما ان
تسمى بالسورة التي هي الرتبة لان السور بمنزلة المنازل والمراتب يترقى فيها
القارى وهي ايضا في انفسها طوال واوساط وقصار او لرفعة شانها وجلا

محلها في

محلها في الدين وان جعلت واوها منقلبة عن همزة فلانها قطعة وطائفة
من القران كالسؤرة التي هي البقية من الشيء والفضلة منه فان قيل
ما فائدة تقطيع القران سورا قلنا وجوه احدها ما لاجله بوب المصنفون
كتبهم ابوابا وفصولا وثانيها ان الجنس اذا حصل تحته انواع كان افراد كل نوع
من صاحبه احسن وثالثها ان القارى اذا ختم سورة او بابا من الكتاب
ثم اخذ في اخر كان انشط له وابعث على التحصيل منه لو استمر على الكتاب
بطوله ومثله المسافر اذا علم انه قد قطع ميلا او طوى فرسخا نفس ذلك
له ونشط للسير ورابعها ان الحافظ اذا حفظ السورة اعتقد انه اخذ
من كتاب الله طائفة مستقلة بنفسها فيعظم في نفسه ذلك ويغتبط به
ومن ثم كانت القراءة في الصلاة بسورة تامة افضل المسئلة الرابعة
قوله فاتوا بسورة يدل على ان القران وما هو عليه من كونه سورا هو على حد
ما انزله الله تعالى بخلاف قول كثير من اهل الحديث انه نظم على هذا الترتيب
في ايام عثمان فلذلك صح التحدي بالقران حالا على وجوه احدها قوله تعالى
فاتوا بكتاب من عند الله هو اهدى منهما وثانيها قل لئن اجتمعت الانس
والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض
ظهيرا وثالثها قوله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات ورابعها قوله فاتوا بسورة
من مثله ونظير هذا كمن يتحدى صاحبه بتصنيف فيقول ائتني بمثله ائتني
بنصفه ائتني بربعه ائتني بمسئلة منه فان هذا هو النهاية في التحدي
وازالة العذر فان قيل قوله فاتوا بسورة من مثله يتناول سورة الكوثر
وسورة العصر وسورة قل يا ايها الكافرون ونحن نعلم بالضرورة ان
الاتيان بمثله او بما يقرب منه ممكن فان قلتم ان الاتيان بمثل هذه السور
خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة والاقدام على امثال هذه المكابرات
مما يطرق التهمة الى الدين قلنا فلهذا السبب اخترنا الطريق الثاني وقلنا
ان بلغت هذه السورة في الفصاحة الى حد الاعجاز فقد حصل المقصود
وان لم يكن الامر كذلك كان امتناعهم عن المعارضة مع شدة دواعيهم
الى توهين امره معجزا فعلى التقديرين يحصل المعجز المسئلة الخامسة
الضمير في قوله من مثله الى ماذا يعود وجهان احدها انه عائد الى ما في
قوله مما نزلنا اي فاتوا بسورة مما هو على صفته في الفصاحة وحسن
النظم والثاني انه عائد الى عبدنا اي فاتوا بسورة ممن هو على حاله
من كونه بشرا اميا لم يقرا الكتب ولم ياخذ من العلماء والاول مروي
عن عمر وابن مسعود وابن عباس والحسن واكثر المحققين ويدل على
الترجيح وجوه كثيرة احدها ان ذلك مطابق لسائر الايات الواردة في باب
التحدي لاسيما ما ذكره في يونس فاتوا بسورة مثله وثانيها ان البحث انما
وقع في المنزل فانه قال وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فوجب صرف
الضمير اليه الا ترى ان المعنى وان ارتبتم في ان القران منزل من عند الله

فهاتوا انتم شيئا مما يماثله وفضيلة هذا الترتيب لو كان الضمير مردودا الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم وان ارتبتم في ان محمدا انزل عليه فهاتوا قرانا
من مثله وثانيها ان الضمير لو كان عائدا الى القران لاقتضى كونهم
عاجزين عن الاتيان بمثله سواء اجتمعوا او تفردوا وسواء كانوا امم
اميين او كانوا عالمين محصلين اما لو كان عائدا الى محمد صلى الله عليه
وسلم فذلك لا يقتضي الا كون احادهم من الاميين عاجزين عنه لانه لا يكون
مثل محمد الا الشخص الواحد الامي فاما لو اجتمعوا وكانوا قارئين
لم يكونوا مثل محمد عليه السلام لان الجماعة لا تماثل الواحد والقارئ لا يكون
مثل الامي ولا شك ان الاعجاز على هذا الوجه الاول اقوى ورابعها
انا لو صرفنا الضمير الى القران فكونه معجزا انما يحصل لكمال حاله في الفصاحة
اما لو صرفناه الى محمد فكونه معجزا انما يحصل بتقدير كمال حاله
في كونه اميا بعيدا عن العلم وهذا وان كان معجزا ايضا الا انه لما كان لا يتم
الا بتقدير نوع من النقصان في حق محمد عليه السلام كان الاول اولى
وخامسها انا لو صرفنا الضمير الى محمد عليه السلام لكان ذلك يوهم ان
صدور مثل القران عمن لم يكن مثل محمد في كونه اميا ممكن ولو صرفناه
الى القران لدل ذلك على ان صدور مثله من الامي وغير الامي ممتنع فكان
هذا اولى المسئلة السادسة في المراد من الشهداء وجهان الاول المراد
من ادعوا من الالهية وهي الاوثان فكانه قيل لهم ان كان الامر كما
يقولون من انها تستحق العبادة لما انها تنفع وتضر فقد دفعتم في منازعة
محمد عليه السلام الى فاقة شديدة وحاجة عظيمة في التخلص عنها
فتعجلوا الاستعانة بها والا فاعلموا انكم مبطلون في ادعاء كونها الهة و
انها تنفع وتضر فيكون في الكلام محاجة من وجهين احدهما في ابطال
كونها الهة والثاني في ابطال ما انكروه من اعجاز القران وانه من قبله
الثاني ان المراد من الشهداء اكابرهم او من يوافقهم في انكار امر
محمد عليه السلام والمعنى وادعوا اكابركم ورؤساكم ليعينوكم على المعارضة
وليحكموا لكم وعليكم فيما يمكن ويتعذر فان قيل هل يمكن حمل اللفظ عليهما
معا وبتقدير التقدير فايهما اولى قلنا اما الاول فممكن لان الشهداء جمع
شهيد بمعنى الحاضر او القائم بالشهادة فيمكن جعله مجازا عن المعين والناصر
والاوثان والاكابر مشتركون في انهم كانوا يعتقدون فيهم كونهم
انصارا لهم واعوانا فاذا حملنا اللفظ على هذا المفهوم المشترك دخل
الكل فيه واما الثاني فنقول الاولى حمله على الاكابر وذلك لان لفظ الشهيد
لا يطابق ظاهره الا على من يصح ان يشاهد ويشهد فيتحمل الشهادة ويؤدي
الشهادة وذلك لا يتحقق الا في رؤسائهم لانا اذا حملناه على الاوثان لزم
المجاز اما في اطلاق لفظ الشهداء على الاوثان او في ابطال المراد فادعوا من تزعمون
انهم شهداؤكم والاضمار خلاف الاصل اما اذا حملناه على الوجه الاول صح الكلام

لانه يصير كانه قال وادعوا من يشهد بعضكم لبعض لاتفاقهم على هذا الانكار
فان المتفقين على المذهب يشهد بعضهم لبعض لمكان الموافقة وصحة الاضافة في
قوله شهداءكم لانه كان في العرب اكابر يشهدون على المتنازعين في الفصاحة
بان احدهما اعلى درجة من الاخر واذا ثبت ذلك ظهر ان حمل الكلام على الحقيقة اولى
من حمله على المجاز المسئلة السابعة اما دون فهو ادنى مكان من الشيء ومنه
التدوين وهو الردي الحقير ودون الكتب اذا جمعها لان جمع الشيء اذا دنى
بعضها من بعض يقال هذا دون ذلك اذا كان احط منه قليلا ودونك هذا
اصله خذ من دونك من ادنى مكان منك فاختصر ثم استعير هذا اللفظ
للتفاوت في الاحوال قيل زيد دون عمرو في الشرف والعلم ثم اتسع فيه فاستعمل
في كل تجاوز حد الى حد قال الله تعالى لا يتخذ الكافرين اولياء من دون
المؤمنين اي لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين فان قيل ما
متعلق من دون الله قلنا فيه وجوه احدها ان متعلقه شهداءكم وهذا فيه
احتمالات الاول المعنى ادعوا الذين اتخذتموهم الهة من دون الله و
زعمتم انهم يشهدون لكم يوم القيامة انكم على الحق وفي امرهم ان يستظهروا
بالجماد الذي لا ينطق في معارضة القران المعجز بفصاحته غاية التهكم بهم
والثاني ادعوا شهداءكم من دون الله اي من دون اوليائه ومن غير
المؤمنين ليشهدوا لكم انكم اتيتم بمثله وهذا من المساهلة والاشعار
بان شهداءهم وهم في زمان الفصاحة تأبى عليهم الطباع السليمة ان يرضوا
لانفسهم بالشهادة الكاذبة وثانيها ان متعلقه هو الدعاء والمعنى ادعوا
شهداءكم من دون الله شهداءكم يعني لا تستشهدوا بالله ولا تقولوا الله
يشهد بان ما ندعيه حق كما يقوله العاجز عن اقامة البينة على صحة الدعوى
له وادعوا الشهداء من الناس الذين شهادتهم بينة يصح بها الدعاوى عند
الحكام وهذا تعجيز لهم وبيان لانقطاعهم وانه لم يبق لهم متشبث غير
قولهم الله يشهد انا لصادقون المسئلة الثامنة قال القاضي هذا التحدي
يبطل القول بالجبر من وجوه احدها انه مبني على تعذر مثله ممن يصح الفعل
منه فمن يرى كون العبد فاعلا لم يمكنه اثبات التحدي اصلا وفي ابطال الاستدلال
بالمعجز وثانيها ان تعذره على قولهم يكون لفقد القدرة الموجبة ويستوي
في ذلك مما يكون لفقد القدرة الموجبة ويستوي في ذلك ما يكون معجزا
وما لا يكون فلا يصح معنى التحدي على قولهم وثالثها ان ما يضاف الى العبد فالله
تعالى هو الخالق له فتحديه تعالى لهم يعود في التحقيق الى انه يتحدى نفسه
وهو قادر على مثله من غير شك فوجب ان لا يثبت الاعجاز على هذا القول
ورابعها ان المعجز انما يدل لما يدل منه من نقض العادة فاذا كان من قولهم ان
المعتاد ايضا ليس بفعل لم يثبت الا بالخلق فلا يصح الاستدلال بالمعجز وخامسها
ان الرسول عليه السلام يحتج بانه تعالى خصه بذلك تصديقا له فيما ادعاه
ولو لم يكن ذلك من قبله تعالى لم يكن داخلا في الاعجاز وعلى قولهم بالجبر لا يصح

هذا الفرق لان المعتاد وغير المعتاد لا يكون الا من قبله الجواب ان
المطلوب من التحدي ان ياتي الخصم بالمتحدى به قصدا او ان يقع منه ذلك
اتفاقا والثاني باطل لان الاتفاق لا يكون في وسعه فثبت الاول واذا كان
كذلك ثبت ان اتيانه بالمتحدي موقوف على ان يحصل بالقلب قصد اليه
فذلك القصد ان كان منه لزم التسلسل وهو محال وان كان من الله تعالى
فحينئذ يعود الخروج بلزمه كما اورده علينا فيبطل كلما قال اما قوله تعالى
فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاعلم ان هذه الاية داله على المعجز من وجوه
اربعة احدها انا نعلم بالتواتر ان العرب كانوا في غاية الحرص في ابطال
امره لان مفارقة الاوطان والعشيرة وبذل النفوس والمهج من اقوى ما يدل
على ذلك فاذا انضاف اليه مثل هذا التقريع وهو قوله فان لم تفعلوا ولن
تفعلوا فلو كان في امكانهم الاتيان بمثل القران او بمثل سورة منه لاتوا به
فحيث ما اتوا به ظهر المعجزة وثانيها انه عليه السلام وان كان
متهما عندهم فيما يتصل بالنبوة فقد كان معلوم الحال في وفور العقل والفضل
والمعرفة بالعواقب فقد تطرقت التهمة الى ما ادعاه من النبوة لما استجاز
ان يتحداهم ويبلغ في التحدي الى نهاية بل كان يكون وجلا خايفا وجلا متوقعا
من فضيحة تعود على جميع اموره حاشاه من ذلك صلى الله عليه وسلم
فلولا معرفته باضطرار من حالهم انهم عاجزون عن المعارضة لما جوز
من نفسه ان يحملهم على المعارضة بابلغ الطرق وثالثها انه عليه السلام
لو لم يكن قاطعا بصحة نبوته لما قطع في الحكم بانهم لا ياتون بمثله لانه
اذا لم يكن قاطعا بصحة نبوته كان يجوز خلافه لظهر كذبه فالمبطل المزور
البليه لم يقطع في الكلام ولا يجزم به فلما جزم دل على انه عليه السلام
كان قاطعا في امره ورابعها انه وجد مخبر هذا الخبر على ذلك الوجه لان من ايام
عليه السلام الى عصرنا هذا لم يخل وقت من الاوقات ممن يعادي الدين والاسلام
وتشتد دواعيه في الوقيعة فيه ثم انه مع هذا الحرص الشديد لم تتوجه المعارضة
فظهر من هذه الوجوه الاربعة في الدلالة على المعجز مما يشتمل عليها هذه الاية وذلك
يدل على فساد قول الجهال الذين يقولون ان كتاب الله لا يشتمل على
الحجة والاستدلال وهاهنا سوالات السوال الاول انتفا اتيانهم بالسورة
واجب فهلا جي باذا الذي للوجوب دون ان الذي للشك الجواب فيه وجهان
احدهما ان يساق القول معهم على حسب حسابهم وانهم كانوا بعد غير
جازمين بالعجز عن المعارضة لاتكالهم على فصاحته واقتدارهم على الكلام
الثاني ان تهكم عليهم كما يقول الموصوف بالقوة الواثق من نفسه بالغلبة لمن
هو يقاومه ان غلبتك لم ابق عليك وهو يعلم انه غالبه تهكما به السوال الثاني فلم قال فان
لم تفعلوا ولن تفعلوا وما محلها الجواب لا محل لها لانها جملة اعتراضية السوال الرابع ما حقيقة
لن في باب النفي الجواب لا وان اختار في نفي المستقبل الا ان في لن توكيدا وتشديدا
تقول لصاحبك لا اقيم غدا عندك فان انكر عليك قلت لن اقيم غدا ثم فيه ثلثة

اقوال احدها اصلية لا ان وهو قول الخليل وثانيها لا ابدلت الفها نونا وهو قول
الفرا وثالثها حرف ينتصب لتاكيد نفي المستقبل وهو قول سيبويه واحد الروايتين
عن الخليل السوال الخامس ما معنى اشتراطه في اتقاء النار انتفا اتيانهم بسورة
مثله الجواب اذا ظهر عجزهم عن المعارضة صح عندهم صدق رسول الله صلى الله
عليه وسلم واذا صح ذلك ثم لزموا العناد استوجبوا العقاب بالنار فاتقاء النار
يوجب ترك العناد فاقيم المؤثر مقام الاثر وجعل قوله فاتقوا النار قايما مقام قوله
فاتركوا العناد بانه اتقاء النار ساقة مستقاد ذلك بتهويل صفة النار السوال
السادس ما الوقود الجواب هو ما يرفع به النار واما المصدر فمضموم وقد جا
الفتح قال سيبويه وسمعنا من العرب من يقول وقدنا النار وقودا عاليا ثم قال
والوقود اكثر والوقود الحطب وقرا عيسى بن عمر بالضم تسمية بالمصدر كما
يقال فلان فخر قومه وزين بلده السوال السابع الشي يحب ان يكون قضية معلومة
فكيف علم اولئك ان نار الاخرة توقد بالناس والحجارة الجواب لا يمتنع ان يتقدم لهم
بذلك سماع من اهل الكتاب او سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم او سمعوا
قبل هذه الاية قوله في سورة التحريم نارا وقودها الناس والحجارة السوال الثامن
فلم جات النار الموصوفة بهذه الجملة منكرة في سورة التحريم وهاهنا معرفة الجواب
تلك الاية نزلت بمكة فعرفوا منها نارا موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت هذه
بالمدينة مشيرا الى ما عرفوه اولا السوال التاسع ما معنى قوله وقودها الناس
والحجارة الجواب انها نار ممتازة من النيران فانها لا تتقد الا بالناس والحجارة
وذلك يدل على قوتها من وجهين الاول ان ساير النيران اذا اريد احراق الناس
بها واحماء الحجارة اوقدت اولا بوقود ثم طرح فيها ما يراد احراقه او احماوه
وتلك اعاذنا الله منها برحمته الواسعة توقد بنفس ما يحرق والثاني انها لافراط
حرها تتقد في الحجر السوال العاشر لم قرن الناس بالحجارة وجعلت الحجارة معهم
وقودا الجواب لانهم قرنوا بها انفسهم في الدنيا حيث نحتوها اصناما وجعلوها الندا
وعبدوها من دونه قال تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم
لها واردون وهذه الاية مفسرة لها بقوله انكم وما تعبدون من دون الله
في معنى الناس والحجارة وحصب جهنم في معنى وقودها ولما اعتقدوا الكفار في حجارتهم
المعبودة من دون الله وانها الشفعاء والشهداء الذين يستشفعون بهم ويستدفعون
عن انفسهم المكاره بمكانهم جعلها الله عذابهم فقرنهم بها محماة في نار جهنم بلاغا اعراقا في تحسرهم
ونحوه مما يفعله بالكافرين الذين جعلوا ذهبهم وفضتهم عدة وذخيرة فشحوا بها
ومنعوها من الحقوق حتى يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وقيل
حجارة الكبريت وهو تخصيص بغير دليل بل فيه دليل يدل على فساده وذلك لان
لان الغرض هاهنا تعظيم صفة هذه النار والايقاد بحجارة الكبريت امر معتاد
فلا يدل الايقاد بها على قوة النار اما لو حملناه على ساير الاحجار دل ذلك على عظم
امر النار فان ساير الاحجار تطفي بها النيران فكانه قال تلك النيران بلغت لقوتها
ان تتعلق بالحجارة في اول امرها بالحجارة التي هي مطفية لنيران الدنيا اما قوله

اعدت للكافرين فانه يدل على ان هذه النار الموصوفة معدة للكافرين وليس
فيها ما يدل ان هناك نيرانا اخرغير موصوفة بهذه الصفات معدة لفساق اهل
الصلاة قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار
كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها ولهم فيها
ازواج مطهرة وهم فيها خالدون اعلم انه سبحانه لما تكلم في التوحيد والنبوة تكلم بعدها
في المعاد وبين عقاب الكفار وثواب المطيع ومن عادة الله تعالى انه اذا ذكر اية في الوعيد
ان يعقبها باية في الوعد وهاهنا مسايل المسئلة الاولى اعلم ان مسيلة الحشر
والنشر من المسايل المعتبرة في صحة الدين والبحث عن هذه المسيلة اما ان يقع عن
امكانها او عن وقوعها اما الامكان فيجوز اثباته بالعقل تارة وبالنقل اخرى واما
الوقوع فلا سبيل اليه الا بالعقل وان الله تعالى ذكرها بين المسيلتين في كتابه وبين
الحق فيها من وجوه الوجه الاول ان كثيرا ما حكى عن المنكرين انكار الحشر والنشر
ثم انه تعالى حكم بانه واقع كاين من غير ذكر الدليل فيه وانما جاز ذلك لان كل ما لا يتوقف
صحة نبوة الرسول عليه السلام على اثباته امكان اثباته بالدليل النقلي وهذه المسئلة
كذلك فجاز اثباتها بالنقل مثاله ما حكم هاهنا بالنار للكفار والجنة للابرار
وما اقام عليه دليلا بل اكتفى بالدعوى بالفتوى واما في اثبات الصانع واثبات
واما في اثبات الصانع واثبات النبوة فلم يكتف فيه بالدعوى بل ذكر الدليل وسبب
الفرق ما ذكرناه وقال في سورة النحل واقسموا بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت
بلى وعدا عليه حقا ولكن اكثر الناس لا يعلمون وقال في سورة التغابن زعم
الذين كفروا ان لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم الوجه الثاني ان الله
تعالى اثبت امكان الحشر والنشر بناء على كونه تعالى قادرا على امور تشبه الحشر والنشر
وقد قرر الله تعالى هذه الطريقة على وجوه واجمعها ما جاء في سورة الواقعة فانه تعالى
ذكر فيها حكاية عن اصحاب الشمال انهم كانوا يقولون ائذا متنا وكنا ترابا وعظاما ائنا لمبعوثون
اواباونا الاولون فاجابهم الله تعالى بقوله قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات
يوم معلوم ثم انه تعالى احتج على امكانه باموز اربعة اولها قوله افرايتم ما تمنون
ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون وجه الاستدلال به ان المني انما يحصل من
فضلة الهضم الرابع وهو كالطل المنبث في اقاق اطراف الاعضا ولهذا اشتركت
الاعضا في اللذاذ الوقاع بحصول الانحلال عنها كلها ثم ان الله تعالى سلط هذه
الشهوة على البنية على انها تجمع تلك الاجزا الطلية والحاصل ان تلك الاجزا كانت
متفرقة جدا اولا في اطراف العالم ثم انه تعالى جمعها في بطن ذلك الحيوان ثم في
طرف بدن ذلك الحيوان تجمعها الله تعالى في اوعية المني ثم انه تعالى اخرجها ماء دافقا
الى قرار الرحم فاذا كانت هذه الاجزا متفرقة فجمعها وكون منها ذلك الشخص
فاذا افترقت بالموت مرة اخرى فكيف يمتنع عليه جمعها مرة اخرى فهذا تقرير هذه
الحجة وان الله تعالى ذكرها مواضع من كتابه منها في سورة الحج يا ايها الناس ان
كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب الى قوله وترى الارض هامدة ثم قال
بعد ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شي قدير وان الساعة

اتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور وقال في سورة قد افلح بعد ذكر
مراتب الخلقة ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيامة تبعثون وقال
في سورة لا اقسم الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى وقال في
سورة الطارق فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق يخرج الى قوله
انه على رجعه لقادر وثانيها قوله افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن
الزارعون الى قوله بل نحن محرومون وجه الاستدلال به ان الحب واقسامه
من مطول امشقوق وغير مشقوق كالارز والشعير ومدور ومثلث ومربع على
اختلاف اشكاله اذا وقع في الارض الندية واستولى عليه الماء والتراب فالنظر
العقلي يقتضي ان يتعفن ويفسد لان احدهما يكفي حصول العفونة فيهما جميعا
اولى ثم انه لا يفسد بل يبقى محفوظا ثم اذا ازدادت الرطوبة تنفلق الحبة
فلقتين فيخرج منه ورقتان فرقتان واما المطول فيظهر في راسه ثقب وتظهر
الورقة الطويلة كما في الزرع واما النوى فما فيه من الصلابة العظيمة
التي بسببها يعجز عن فلقه اكثر الناس اذا وقع في الارض الندية ينفلق باذن الله
ونواة التمر تتفلق من نقرة على ظهرها ويصير مجموع النواة على نصفين يخرج
من احد النصفين الجزء الصاعد ومن الثاني الجزء الهابط اما الصاعد
فيصعد واما الهابط فيغوص في اعماق الارض والحاصل انه يخرج من النواة
الصغيرة شجرتان احداهما خفيف صاعد والاخرى ثقيل هابط مع اتحاد
العنصر واتحاد طبع النواة والهواء والماء والتربة او لا يدل ذلك على قدرة كاملة
وحكمة شاملة فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الاجزاء وتركيب الاعضاء ونظيره
قوله تعالى في الحج وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت
وثالثها قوله تعالى افرايتم الماء الذي تشربون ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن
المنزلون وتقديره ان الماء جسم ثقيل بالطبع واصعاد الثقيل امر على خلاف
الطبع فلا بد من قادر قاهر يقهر الطبع ويبطل الخاصية ويصعد ما من شانه الهبوط
والنزول وثانيها ان تلك الذوات المائية اجتمعت بعد تفرقها وثالثها تسيرها
بالرياح ورابعها انزالها في مظان الحاجة والارض الجرز وكل ذلك يدل على جواز
الحشر اما صعود الثقيل فلانه قلب الطبيعة فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يظهر
الحياة الرطوبة من جواهر التراب وثانيها لما قدر على جمع تلك الذوات المائية
بعد تفرقها فلم لا يجوز جمع الاجزاء الترابية بعد تفرقها والثالث تسيير الرياح فاذا
قدر على تحريك الرياح التي تضم بعض تلك الاجزاء الى بعض فلم لا يجوز هاهنا
والرابع انه تعالى انزل السحاب لحاجة الناس اليه فهاهنا الحاجة الى انشاء
المكلفين مرة اخرى الخ ليصلوا الى ما استحقوه من الثواب والعقاب اولى
واعلم ان الله تعالى عبر عن هذه الدلالة في مواضع من كتابه فقال في الاعراف لما ذكر
دلالة التوحيد ان ربكم الله الذي خلق الى قوله قريب من المحسنين ثم ذكر دليل الحشر
فقال وهو الذي يرسل الرياح الى قوله كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون ورابعها
قوله افرايتم النار التي تورون ءانتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشئون وجه الاستدلال

ان النار صاعدة بالطبع والشجرة هابطة وايضا النار لطيفة والشجرة كثيفة
وايضا النار نورانية والشجرة ظلمانية فقد جمع بقدرته بين هذه الاشيا
المتنافرة فاذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب الحيوانات وثانيها ان الله تعالى ذكر
هذه الدلالة في سورة يس فقال الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه
توقدون واعلم انه تعالى ذكر في هذه السورة امر الماء والنار وذكر في النحل
امر الهواء امن يهديكم في ظلمات البر والبحر الى قوله امن يبدؤا الخلق ثم يعيده وذكر
الارض في الحج في قوله وترى الارض هامدة وكانه سبحانه بين ان العناصر
الاربعة على جميع احوالها شاهدة بامكان الحشر والنشر النوع الثاني
من الدلائل الدالة على امكان الحشر هو انه تعالى يقول لما كنت قادرا على الايجاد
اولا فلان اكون قادرا على الاعادة اولى وهذه الدلالة تقريرها في العقل ظاهر وانه
تعالى ذكرها في مواضع من كتابه منها في البقرة كيف تكفرون بالله وكنتم
امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون ومنها قوله في سبحانه وقالوا
ائذا كنا عظاما ورفاتا ائنا لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة الى قوله الذي
فطركم اول مرة ومنها في العنكبوت اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده
ان ذلك على الله يسير قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدا الله الخلق
ثم الله ينشئ النشاة الاخرة ان الله على كل شي قدير ومنها في الروم قوله
وهو الذي يبدؤا الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وله المثل الاعلى ومنها في يس قل
يحييها الذي انشاها اول مرة النوع الثالث الاستدلال باقتداره على السموات
باقتداره على الحشر وذلك في ايات منها في سورة سبحان اولم يروا ان الله الذي خلق
السموات والارض قادر على ان يخلق مثلهم وقال في يس اوليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وقال في الاحقاف اولم يروا ان الله
الذي خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى على انه على كل شي
قدير ومنها في سورة ق ائذا متنا وكنا ترابا الى قوله رزقا للعباد واحيينا به بلدة
ميتا كذلك الخروج ثم قال افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد النوع
الرابع الاستدلال على وقوع الحشر بانه لا بد من اثابة المحسن وتعذيب العاصي وتمييز
احدهما عن الاخر كما في يونس اليه مرجعكم جميعا وعد الله حقا انه يبدؤا الخلق ثم يعيده
ليجزي الذين امنوا وعملوا الصالحات بالقسط ومنها في طه ان الساعة اتية
اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى ومنها في ص وما خلقنا السماء والارض وما
بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ام نجعل الذين
امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار النوع الخامس
الاستدلال باحياء الموتى في الدنيا على صحة الحشر والنشر فمنها خلقة ادم ابتداء
ومنها قصة البقرة وهي قوله فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ومنها قصة
ابرهيم عليه السلام ارني كيف تحيي الموتى ومنها قوله او كالذي مر على قرية وهي
خاوية على عروشها ومنها قصة يحيى وعيسى عليهما السلام فانه تعالى استدل
على امكانهما بعين ما استدل به على جواز الحشر والنشر حيث قال وقد خلقتك

من قبل

من قبل ولم تك شيئا ومنها قصة اصحاب الكهف ولذلك قال ليعلموا ان وعد الله حق وان
الساعة لا ريب فيها ومنها قصة ايوب عليه السلام وهي قوله واتيناه اهله ومثلهم معهم فقوله
واتيناه اهله يدل على انه تعالى احياهم بعد ان ماتوا ومنها ما اظهره الله تعالى على يدي عيسى
عليه السلام من احياء الموتى حيث قال واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها
فتكون طيرا باذني ومنها قوله اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا
فهذا هو الاشارة الى اصول الدلائل التي ذكرها الله في كتابه على صحة القول بالحشر
وسياتي الاستقصاء في تفسير كل اية من هذه الايات عند الوصول اليها ان شاء
الله تعالى ثم انه تعالى نص في القران على ان منكر الحشر والنشر كافر والدليل عليه قوله
تعالى ودخل جنته وهو ظالم لنفسه قال ما اظن ان تبيد هذه ابدا وما اظن الساعة
قائمة ولئن رددت الى ربي لاجدن خيرا منها منقلبا قال له صاحبه وهو يحاوره
اكفرت بالذي خلقك من تراب ووجه الزام الكفر ان دخول هذا الشي في الوجود
ممكن الوجود في نفسه اذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد في المرة الاولى فحيث
وجد في المرة الاولى علمنا انه ممكن الوجود في ذاته فلو لم يصح ذلك من الله تعالى لدل
ذلك اما على عجزه حيث يقدر على ايجاد ما هو جائز الوجود في نفسه او على جهله حيث
تعذر عليه تمييز اجزاء بدن كل واحد من المكلفين عن اجزاء بدن المكلف الاخر ومع القول
بالعجز والجهل لا يصح اثبات النبوة فكان ذلك موجبا للكفر قطعا والله اعلم المسئلة
الثانية هذه الايات صريحة في كون الجنة والنار مخلوقتان اما النار فلانه تعالى
قال في صفتها اعدت للكافرين وهذا صريح في كونها مخلوقة واما الجنة فلانه تعالى قال
في اية اخرى اعدت للمتقين ولانه تعالى قال هاهنا وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات
ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار وهذا اخبار عن وقوع هذا الملك وحصول الملك له
في الحال يقتضي حصول المملوك في الحال فدل على ان الجنة والنار مخلوقتان المسئلة الثالثة
اعلم ان مجامع اللذات اما المسكن او المطعم او المنكح فوصف تعالى المسكن بقوله جنات تجري
من تحتها الانهار والمطعم بقوله كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من
قبل والمنكح بقوله ولهم فيها ازواج مطهرة ثم هذه الاشيا اذا حصلت وقارنها
خوف الزوال كانت النعم منغصة فبين تعالى ان هذا الخوف زائل عنهم فقال وهم فيها
خالدون فصارت الاية دالة على كمال النعم والسرور ولنتكلم الان في الفاظ
الاية اما قوله تعالى وبشر الذين امنوا ففيه سؤالات السؤال الاول
علام عطف هذا الامر الجواب من وجوه احدها انه ليس الذي اعتمد بالعطف هو
الامر حتى تطلب له مشاكل من امر او نهي يعطف عليه انما المعتمد بالعطف هو جملة وصف
ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما يقال زيد يعاقب
بالقيد والضرب وبشر عمرا بالعفو والاطلاق وثانيها انه معطوف على قوله
فاتقوا كما يقول يا بني تميم احذروا عقوبة ما جنيتم وبشر يا فلان بني اسد باحساني
اليهم وثالثها قرا زيد بن علي وبشر على لفظ المبني للمفعول عطفا على اعدت السؤال
الثاني من المامور بقوله وبشر الجواب يجوز ان يكون رسول الله صلى الله عليه
وسلم وان يكون كل واحد كما قال عليه السلام بشر المشائين الى المساجد في الظلم بالنور

التامر يوم القيامة لم يامر بذلك واحدا بعينه وانما كل واحد مامور به وهذا
الوجه احسن واجزل لانه يوذن بان الامر لعظمته وفخامته حقيق بان يبشر به
كل واحد مامور به وهذا الوجه ممن قدر على البشارة الجواب انها الخبر الذي يظهر
السرور ولهذا قال الفقها اذا قال الفقها الواحد لعبيده ايكم بشرني بقدوم فلان فهو
حر فبشروه فرادى عتق اولهم لانه هو الذي افاد خبره السرور ولو قال
مكان اخبرني بشرني اخبرني متفرجيا اخبروه لانهم جميعا اخبروه ومنه البشرة
لظاهر الجلد وتباشير الصبح ما ظهر في اوايل ضوئه واما فبشرهم بعذاب
اليم فمن الكلام الذي يقصد به الاستهزا الزايد في غيظ المستهزا به
كما يقول الرجل لعدوه بشر بقتل ذرياتك ونهب مالك اما قوله تعالى
والذين امنوا وعملوا الصالحات لهم جنات تجري من تحتها الانهار
ففيه مسايل المسئلة الاولى هذه الاية تدل على ان الاعمال غير داخلة
في مسمى الايمان لانه لما ذكر الايمان ثم عطف عليه العمل الصالح وجب التغاير
والا لزم التكرار وهو خلاف الاصل المسئلة الثانية من الناس من اجرى
هذه الاية على ظاهرها فقال كل من اتى بالايمان والاعمال الصالحة فله الجنة
فاذا قيل لك مما قلت فيمن اتى بالايمان والاعمال الصالحة ثم كفر قال هذا ممتنع
لان فعل الايمان والطاعة يوجب استحقاق الثواب الدايم وفعل الكفر يوجب استحقاق
العقاب الدايم والجمع بينهما محال والقول ايضا بالتحابط محال فلم يبق الا ان يقال هذا الفرض
الذي فرضتموه ممتنع وانما قلنا بان القول بالتحابط محال لوجوه احدها ان الاستحقاقين
اما ان يتضادا او لا يتضادا فان تضادا كان طريان الطاري مشروطا بزوال
الباقي فلو كان زوال الباقي معللا بطريان الطاري لزم الدور وهو محال وثانيها ان
المنافاة حاصلة من الجانبين فليس زوال الباقي بطريان الطاري اولى من اندفاع
الطاري لقيام الباقي فاما ان توجدا معا وهو محال او يندفعا فحينئذ يبطل القول
بالمحابطة وثالثها ان الاستحقاقين اما ان يتساويا او كان المتقدم اكثر او اقل
فان تعادلا مثل ان يقال كان قد حصل استحقاق عشرة اجزا من الثواب فطرى
استحقاق عشرة اجزا من العقاب فنقول استحقاق كل واحد من الاجزا العقاب يستقل
بازالة كل واحد من اجزا استحقاق الثواب فاذا كان كذلك لم يكن تاثير هذا الجزء في
ازالة هذا الجزء اولى من تاثيره في ازالة ذلك الجزء من تاثير جزء في ازالته فاما ان
يكون كل واحد من هذه الاجزا الطارية موثرا في ازالة كل واحد من الاجزا المتقدمة
فيلزم ان يكون لكل واحد علامات من العلل معلولات كثيرة ولكل واحد من المعلولات
علل كثيرة مستقلة وكل ذلك محال واما ان يختص كل واحد من الاجزا الطارية
بواحد من الباقي من غير تخصيص وذلك محال لامتناع ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر
لا لمرجح واما ان كان المقدم اكثر فالطاري لا يزيل الا بعض اجزاء الباقي فلم يكن
بعض اجزاء الباقي ان يزول به اولى من ساير الاجزا فاما ان يزول الكل وهو محال
لان الزايد لا يزول بالناقص او يتعين البعض للزوال من غير مخصص وهو محال
او لا يزول شي منها وهو المطلوب وايضا فان الطاري اذا ازال بعض اجزاء الباقي

فاما ان

فاما ان تبقى الطاري ويزول الما العول ببقاء الطاري فلم يقل به احد من العقلا واما
القول بزواله فباطل لانه اما ان يكون تاثير كل واحد منهما في ازالة الاخر
معا او على الترتيب والاول باطل لان المزيل لا بد وان يكون موجودا حال الازالة
فلو وجد المزالان معا لوجد المزيلان معا فيلزم ان يوجدا حال ما عدما وهو محال وان كان
على الترتيب فالمغلوب يستحيل ان ينقلب غالبا واما ان كان المقدم اقل فاما ان يكون
الموثر في زواله بعض اجزاء الطاري وذلك محال لان جميع اجزائه صالحة
للازالة فاختصاص البعض بذلك ترجيح من غير مرجح وهو محال واما ان يصير الكل
موثرا في الازالة فيلزم ان تجتمع على المعلول الواحد علل مستقلة وهو محال
فقد ثبت بهذه الوجوه العقلية فساد القول بالاحباط وعند هذا تعين في الجواب
قول الاول لقول من اعتبر الموافاة وهو ان شرط حصول الايمان لا يموت على
الكفر فلو مات على الكفر علمنا ان ما اتى به اولا كان كفرا وهذا القول ظاهر
السقوط الثاني ان العبد لا يستحق على الطاعة ثوابا ولا على المعصية عذابا
استحقاقا عقليا واجبا وهو قول اهل السنة واختيار نا وبه يحصل
الخلاص عن هذه الظلمات المسئلة الثالثة احتجت المعتزلة على ان
الطاعة توجب الثواب فان في حال ما بشرهم بان لهم جنات لم تحصل ذلك
لهم على طريق الوقوع ولما لم يمكن على حمل الامر عليه وجب حمله على استحقاق الوقوع
لانه يجوز التعبير عن استحقاق الوقوع بالوقوع مجاز المسئلة الرابعة الجنة
البستان في النخل والشجر المتكاثف المظلل بالتفاق اغصانه والتركيب داير على
معنى الستر وكانها لتكاثفها وتظليلها سميت بالجنة التي هي المرة من مصدر
جنة اذا ستره كانها سترة واحدة لفرط التفافها وسميت دار الثواب
جنة لما فيها من الجنان فان قيل لم نكرت الجنات وعرفت الانهار الجواب الاول
فلان الجنة اسم لدار الثواب كلها وهي مشتملة على جنان كثيرة مرتبة مراتب
على حسب استحقاقات العاملين لكل طبقة منهم جنات من تلك الجنان واما تعريف
الانهار فالمراد به الجنس كما يقال لفلان بستان فيه الماء الجاري والتين
والعنب يشير الى الاجناس التي في علم المخاطب او يشار باللام الى الانهار المذكورة
في قوله فيها انهار من ماء غير اسن وانهار من لبن لم يتغير طعمه اما قوله تعالى
كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل فهذا الا يخلوا
اما ان يكون صفة ثانية لجنات او خبر مبتدا محذوف او جملة مستانفة لانه لما
قيل لهم جنات لم يخل قلب السامع ان يقع فيه ان ثمار تلك الجنان اشباه ثمار الدنيا
ام لا وها هنا سوالان السوال الاول ما موقع من ثمرة الجواب فيه وجهان
الاول لهو كقولك كلما اكلت من بستانك من الرمان شيا حمدتك فوقع من ثمرة
موقع قولك من الرمان فمن الاولى والثانية كلتاهما لابتداء الغاية لان الرزق قد
ابتدا من الجنات والرزق من الجنات قد ابتدا من ثمرة وليس المراد من الثمرة التفاحة
الواحدة او الرمانة المفردة على هذا التفسير وانما المراد النوع من انواع الثمار
الثاني هو ان يكون من ثمرة بيانا على منهاج قولك رايت منك اسدا تريد انت اسد

وعلى هذا يصح ان يراد بالثمرة النوع من الثمرة او الجنة الواحدة والله اعلم المولد
الثاني كيف يصح ان يقولوا هذا الذى رزقنا الان هو الذى رزقنا من قبل
الجواب لما اتحدا في الماهية وان تغايرا في العدد صح ان يقال هذا هو ذلك
اى بحسب الماهية فان الواحدة النوعية لا ينافيها الكثرة بالشخص وكذلك
اذا اشتدت مشابهة الابن بالاب قالوا انه الاب السؤال الثالث الاية
تدل على انهم شبهوا رزقهم الذى يأتيهم في الجنة برزق اخر جاءهم قبل
ذلك او برزقهم الذى في الدنيا فالمشبه هو من ارزاق الدنيا او من
ارزاق الجنة الجواب فيه وجهان احدها انه من ارزاق الدنيا ويدل
عليه وجهان الاول ان الانسان بالمألوف انس والى المعهود اميل واذا
رأى ما لا يألفه نفر منه طبعه ثم اذا ظفر بشئ من جنس ما سلف له به عهد
ثم وجده اشرف مما عهده اولا عظم ابتهاجه وفرحه فاهل الجنة اذا ابصروا
الرمانة في الدنيا ثم ابصروها في الاخرة وجدوا رمانة الجنة اطيب واشرف
من رمانة الدنيا كان فرحهم بها اشد من فرحهم بشئ ما شاهدوه في
الدنيا والدليل الثاني ان قوله كلما رزقوا منها يتناول المرات فتناول
المرة الاولى فهم في المرة الاولى من ارزاق الجنة لا بد وان يقولوا هذا
الذى رزقنا من قبل ولا يكون قبل المرة الاولى من ارزاق الجنة حتى يشتبه
ذلك به فوجب حمله على ارزاق الدنيا القول الثاني المشبه به رزق
ايضا والمراد تشابه ارزاقهم ثم اختلفوا فيما حصلت المشابهة فيه على وجهين
الاول المراد تساوي ثوابهم في كل الاوقات في القدر والدرجة حتى لا
تزيد ولا ينقص الثاني المراد تشابهها في المنظر فيكون الثاني كانه هو الاول
على ما روى عن الحسن ثم هؤلاء مختلفون فمنهم من يقول الاشتباه كما يقع في
المنظر يقع في المطعم فان الرجل اذا التذ بشئ واعجب به لا يتعلق نفسه الا بمثله
فاذا جاءه بما يشبه الاولى من كل الوجوه كان ذلك نهاية اللذة ومنهم
من يقول انه وان حصل الاشتباه في اللون لكنها تكون مختلفة في الطعم
قال الحسن يؤتى احدهم بالصحفة فيأكل منها ثم يؤتى بالاخرى فيقول هذا الذى
اتينا به من قبل فيقول الملك كل فاللون واحد والطعم مختلف وفي الاية
قول ثالث على لسان اهل المعرفة وهو ان كمال السعادة ليس الا في معرفة
ذات الله ومعرفة صفاته ومعرفة افعاله من الملائكة الكروبية والملائكة
الروحانية وطبقات الارواح وعالم السموات وبالجملة فيصير روح
الانسان كالمرآة المحاذية لعالم القدس ثم ان هذه المعارف تحصل في الدنيا ولا يحصل
بها كمال الالتذاذ والابتهاج لان العلائق البدنية تعوق عن ظهور تلك السعادة
واللذات فاذا زال هذا العائق حصلت السعادات العظيمة والغبطة الكبرى
فالحاصل كل سعادة روحانية يجدها الانسان بعد الموت فانه يقول هذه التي كانت
حاصلة لي حين كنت في الدنيا وذلك اشارة الى ان الكمالات النفسانية الحاصلة في الاخرة
هي التي كانت حاصلة في الدنيا الا انها في الدنيا ما افادت اللذة والبهجة والسرور

وفي الاخرة

وفي الاخرة افادت هذه الاشياء لزوال العائق اما قوله واتوا به متشابها
ففيه سؤالان السؤال الاول الى ما يرجع الضمير في قوله واتوا به الجواب ان قلنا المشبه
هو رزق الدنيا فان الشئ المرزوق في الدنيا والاخرة يعني اتوا بذلك النوع متشابها
فشبه الحاصل منه في الاخرة بما كان حاصلا منه في الدنيا وان قلنا المشبه به هو رزق الجنة
ايضا فان الشئ المرزوق في الجنة يعني اتوا بذلك النوع في الجنة حتى يشبه بعضه بعضا
السؤال الثاني كيف موقع قوله واتوا به متشابها من نظم الكلام الجواب ان الله تعالى
لما حكى عن اهل الجنة ادعاء تشابه الارزاق في قوله هذا الذى رزقنا من قبل فالله تعالى
صدقهم في تلك الدعوى بقوله واتوا به متشابها اما قوله ولهم فيها ازواج مطهرة
فالمراد طهارة ابدانهن من الحيض والاستحاضة وجميع الاقذار وطهارة ازواجهن
عن جميع الخصال الذميمة لا سيما مما يختص بالنساء وانما حملنا اللفظ على الكل لاشتراك
القسمين في قدر مشترك قال اهل الاشارة وهذا يدل على انه لا بد من التوبة لمسائل
احدها المرأة اذا حاضت فالله تعالى منعك من مباشرتها قال الله تعالى قل هو
اذى فاعتزلوا النساء في المحيض فاذا امتنعت من مقاربتها لما عليها من النجاسة التي
هي معذورة فيها فاذا كانت الازواج اللواتي في الجنة مطهرات فلان يمنعك
عنهن حال كونك ملوثا بنجاسات المعاصي مع انك غير معذور فيها كان ذلك
اولى وثانيها ان من قضى شهوته من الحلال فانه يمنع الدخول في المسجد الذى
يدخل فيه كل بر وفاجر فمن قضى شهوته من الحرام كيف يمكن من دخول
الجنة التي لا يسكنها الا المطهرون ولذلك ان ادم لما اتى بالزلة اخرج
منها وثالثها من كان على ثوبه ذرة من النجاسة لا تصح صلاته عند الشافعي
رضي الله عنه فكيف من كان على قلبه من نجاسات المعاصي امثال اعظم من الدنيا
كيف تقبل صلاته وهاهنا سؤالان السؤال الاول هلا جاءت الصفة مجموعة
كالموصوف الجواب هما لغتان فصيحتان يقال النساء فعلن والنساء فعلت ومنه
بيت الحماسة وإذا العذارى بالدخان تقنعت واستعجلت نصب
القدور فملت فالمعنى وجماعة ازواج مطهرة وقرأ زيد بن علي
مطهرات وقرأ عبيد بن عمير مطهرة يعني متطهرة السؤال الثاني
هلا قيل طاهرة الجواب في المطهرة اشعار بان المطهر طهرهن وليس ذلك
الا الله تعالى وذلك يفيد فخامة امر اهل الثواب كانه قيل ان الله تعالى
هو الذى زينهن لاهل الثواب اما قوله وهم فيها خالدون قالت المعتزلة
الخلد هو الثبات اللازم والبقاء الدائم الذى لا ينقطع واحتجوا عليه بالاية والشعر
اما الاية فقوله وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون فنفى
الخلد عن البشر مع انه تعالى اعطى بعضهم العمر الطويل والمنفي غير المثبت
فالخلد هو البقاء الدائم الثابت واما الشعر فقول امرئ القيس
وهل ينعمن الا سعيد مخلد قليل الهموم ما يبيت باوجال
وقال اصحابنا الخلد هو الثبات الطويل سواء دام او لم يدم واحتجوا فيه بالاية والعرف
اما الاية فقوله تعالى خالدين فيها ابدا ولو كان التأبيد داخلا في مفهوم الخلد لكان

ذلك تكرارا واما العرف فيقال جلس فلان فلانا جلسا مخلدا ولانه يكتب في صكوك
الاوقاف فيقول وقف فلان وقفا مخلدا فهذا هو الكلام في ان هذا اللفظ هل يدل
على دوام الثواب ام لا وقال اخرون العقل يدل على دوامه لانه لو لم يجب الدوام
لجوز وا انقطاعه فكان خوف الانقطاع ينغص عليهم تلك النعمة لان النعمة كلما
كانت اعظم كان خوف انقطاعها اعظم وقعا في القلب وذلك يقتضي ان لا ينفك
اهل الثواب البتة من الغم والحسرة والله اعلم قوله تعالى ان الله لا يستحيى
ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فاما الذين امنوا فيعلمون انه الحق
من ربهم واما الذين كفروا فيقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدى به
كثيرا وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون
ما امر الله به ان يوصل ويفسدون اعلم انه تعالى لما بين بالدليل كون القران معجزا اورد
هاهنا شبهة اوردها الكفار قدحا في ذلك فاجاب عنها وتقرير الشبهة انه جاء في القران
ذكر النحل والذباب والعنكبوت والنمل وهذه الاشيا لا يليق ذكرها بكلام الفصحا فاشتمال القران
عليها يقدح في فصاحته فضلا عن كونه معجزا واجاب الله عنه بان صغر هذه الاشيا لا يقدح
في الفصاحة اذا كان ذكرها مشتملا على حكمة بالغة فهذا هو الاشارة الى كيفية تعلق
هذه الاية بما قبلها ثم في الاية مسايل المسئلة الاولى في سبب نزول الاية قول الاول
عن ابن عباس انه قال لما نزل يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له فطعن في اصنامهم ثم
شبه عبادتها ببيت العنكبوت قالت اليهود اى قدر للذباب والعنكبوت حتى يضرب
الله المثل بهما فنزلت هذه الاية والقول الثاني ان المنافقين طعنوا في ضرب
الامثال بالنار والظلمات والرعد والبرق في قوله مثلهم كمثل الذي استوقد
نارا والقول الثالث ان هذا الطعن كان من المشركين قال القفال رحمه الله الكل محتمل هاهنا
اما اليهود فلانه قيل اخر الاية وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله
من بعد ميثاقه وهذا صفة اليهود لان الخطاب بالوفا بالعهد فيما بعد انما هو لبني اسرايل واما
الكفار والمنافقون فقد ذكر في سورة المدثر وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا
اراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشا ويهدى من يشا فالذين في قلوبهم مرض والكا[فرون]
والمنافقون والذين في قلوبهم مرض كفروا يحتمل المشركين لان السورة مكية فقد جمع الفريقان
هاهنا اذا ثبت هذا فيقول احتمال الكل هاهنا قايم لان الكافرين والمنافقين واليهود كانوا
متوافقين في ايذا الرسول عليه السلام وقد مضى من اول السورة الى هذا الموضع ذكر
اليهود وذكر المنافقين وذكر المشركين وكلهم من الذين كفروا ثم قال القفال وقد يجوز ان
ان ينزل ذلك ابتدا من غير سبب لان معناه مفيد في نفسه المسئلة الثانية اعلم ان
الحيا تغير وانكسار يعتري الانسان من خوف ما يعاب به ويذم واشتقاقه من الحيوة يقال
حيى الرجل كما يقال نسى وحشى وشظى الفرس اذا اعتلت هذه الاعضا جعل الحيى لما يعتريه
من الانكسار والتغير منكس القوة منتقص الحياة كما قالوا فلان هلك حيا من كذا ومات
حيا ورايت الهلاك في وجهه من شدة الحيا وذاب حيا واذا ثبت هذا استعمال الحيا على الله
تعالى لانه تغير يلحق البدن وذلك لا يعقل الا في حق الجسم ولكنه وارد في الاحاديث
قال سلمان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله حيى كريم يستحيى اذا رفع العبد اليه

يديه ان يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا واذا كان كذلك وجب تاويله فيه
وجهان الاول وهو القانون في امثال هذه الاشيا ان كل صفة تثبت للعبد
مما يختص بالاجسام فاذا وصف الله بذلك فذلك محمول على نهايات الاعراض
لا على بدايات الاعراض مثاله ان الحيا حالة تحصل للانسان ولكن لها مبدا
ومنتهى اما المبدا فهو التغير الجسماني الذي يلحق الانسان من خوف ان
ينسب الى القبيح واما النهاية فهو ان يترك الانسان ذلك الفعل فاذا ورد الحيا
في الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدا الحيا ومقدمته بل ترك الفعل
الذي هو منتهاه وغايته وكذلك الغضب له مقدمة وهو غليان دم القلب و
شهوة الانتقام وله غاية وهو انزال العقاب بالمغضوب عليه فاذا وصفنا الله
تعالى بالغضب فليس المراد ذلك المبدا يعني شهوة الانتقام وغليان دم القلب
بل المراد تلك النهاية وهي انزال العقاب فهذا هو القانون الكلي في الباب الثاني
يجوز ان تقع هذه العبارة في كلام الكفرة فقالوا اما يستحيى رب محمد ان يضرب مثلا بالذباب
والعنكبوت فجا هذا الكلام على سبيل اطباق الجواب على السوال وهذا فن بديع من
الكلام ثم قال القاضي ما لا يجوز على الله من هذا الجنس اثباتا فيجب ان لا يطلق على
طريقة النفي عليه وانما يقال انه تعالى لا يوصف به واما ان يقال لا يستحيى ويطلق
ذلك عليه فمحال لانه يوهم نفي ما يجوز عليه وما ذكره تعالى في كتابه من قوله لا تاخذه
سنة ولا نوم لم يلد ولم يولد فهو في صورة النفي وليس بنفي على الحقيقة وكذلك قوله
ما اتخذ الله من ولد وكذلك قوله وهو يطعم ولا يطعم وليس كلما ورد في القران اطلاقه
جايز ان يطلق في المخاطبة فلا يجوز ان يطلق ذلك الا مع بيان ان ذلك محال
ولقايل ان يقول لا شك ان هذه الصفات منتفية عن الله سبحانه فكان الاخبار
عن انتفايها يدل على صحتها عليه فنقول هذه الدلالة ممنوعة وذلك لان تخصيص
هذا النفي بالذكر لا يدل على ثبوت غيره بل لو قرن اللفظ بما يدل على انتفاء الصحة
ايضا كان ذلك احسن من حيث انه يكون مبالغة في البيان وليس اذا كان غيره احسن
ان يكون ذلك قبيحا المسئلة الثالثة اعلم ان ضرب الامثال من الامور المستحسنة
في العقول ويدل عليه وجوه احدها اطباق العرب والعجم على ذلك اما العرب فذلك
مشهور عندهم وقد تمثلوا باحقر الاشيا فقالوا في التمثيل بالذرة اجمع من ذرة و
اضبط من ذرة واخفى من الذرة وفي التمثيل بالذباب اجرا من الذباب واخطا من
الذباب واطيش من الذباب واشبه من الذباب بالذباب والج من الذباب وفي التمثيل
بالقراد اسمع من قراد واضعف من قراد واصغر من قراد والزق واعلق من قراد واذنب من قراد وقالوا
في الجراد اطير من جرادة واحطم من جرادة وافسد من جرادة واصفى من لعاب
الجرادة وفي الفراشة اضعف من فراشة واجهل من فراشة واطيش من فراشة
وفي البعوض مثل كلفتني مخ البعوض مثل في تكليف ما لا يطاق واما العجم فيدل
عليه كتاب كليلة ودمنة وامثاله وفي بعضها قالت البعوضة وقد وقعت على
نخلة عالية وارادت ان تطير عنها يا هذه استمسكي فاني اريد ان اطير فقالت
النخلة والله ما شعرت بوقوعك فكيف اشعر بطيرانك وثانيها انها ضربت الامثال

فی انجیل عیسی علیه السلام بالاشیا المستحقرة وقال مثل ملکوت السما کمثل رجل
زرع فی قریته حنطة جیدة نقیة فلما نام الناس جاء عدوه فزرع الزوان
بین الحنطة فلما نبت الزرع واثمر العشب غلب علیه الزوان فقال عبید الزرع
یا سیدنا الیس حنطات کانت جیدة نقیة زرعت فی قریتک قال بلی قالوا فمن
این هذا الزوان فقال لعلکم اذ ذهبتم ان تقلعوا الحنطة تقلعتم معه
دعوهما یتربیان جمیعا حتی الحصاد فامر الحصادین ان یلقطوا الزوان من الحنطة
الی الخزائن وان یربطوه حزما ثم یحرق بالنار ویجمع الحنطة الی الخزاین وافسر لکم
ذلک الرجل الذی زرع الحنطة الجیدة هو ابو البشر والقریة هی العالم والحنطة
الجیدة النقیة هو نحن ابناء الملکوت الذین یعملون بطاعة الله والعدو الذی
زرع الزوان هو ابلیس والزوان هو المعاصی فزرعها ابلیس واصحابه
والحصادون هم الملائکة یترکون الناس حتی یدنو اجالهم فیحصدون اهل الخیر
الی ملکوت الله واهل الشر الی الهاویة وکما ان الزوان یلتقط ویحرق بالنار
کذلک رسل الله وملائکته یلتقطون من ملکوته المتکاسلین وجمیع عمال الاثم
فیلقونهم فی اتون الهاویة فیکون هنالک البکا وصریف الاسنان ویکون
الابرار هنالک فی ملکوت ربهم من کانت له اذن یسمع فلیستمع واضرب لکم
مثلا اخر یشبه ملکوت السما لو ان رجلا اخذ حبة خردل وهی اصغر
الحبوب فزرعها فی قریته فلما نبتت عظمت حتی صارت کاعظم شجرة من
البقول وجاء طیر السما فعششت فی فروعها فکذلک الهدی من دعی الیه ضاعف
الله له اجره وعظمه ورفع ذکره ونجا به من اهتدی وقال لا تکونوا کمنخل یخرج
منه الدقیق الطیب ویمسک النخالة کذلک انتم تخرجون الحکمة من افواهکم
وتبقون الغل فی صدورکم وقال قلوبکم کالحصاة التی لا تنضجها النار ولا
یلینها الماء ولا تنسفها الریاح وقال لا تدخروا ذخایرکم حیث السوس والارضة
فیفسدها ولا فی البریة حیث السموم واللصوص فتحرقها السموم وتسرقها اللصوص
ولکن ادخروا ذخایرکم عند الله وقال لا تحقر لتجردوا اباعلیها لباسها وهنالک ذرتها
یعین لا یعرین ولا یشبعن ومنهم ما هو فی جوف الحجر الاصم او فی جوف العود من
یا بنی ... وارزاقهن الا الله افلا تعقلون وقال لا تدنوا الزنابیر فتلدغکم
کذلک لا تخاطبوا السفها فیشتموکم فظهر ان الله تعالی ضرب الامثال بهذه الاشیا
الحقیرة واما من العقل فان من طبع الخیال حب المحاکاة والتشبه فاذا ذکر المعنی
وحده ادرک العقل ولکن مع منازعة الخیال واذا ذکر معه التشبیه ادرکه العقل
مع معاونة الخیال ولا شک ان الثانی یکون اکمل وایضا نحن نری ان الانسان
یذکر معنی فلا یلوح کما ینبغی فاذا ذکر المثال اتضح وصار مبینا مکشوفا فاذا
کان التمثیل یفیده زیادة البیان والوضوح وجب ذکره فی الکتاب الذی لا یراد منه
الا الایضاح والبیان اما قوله ضرب الامثال بهذه الاشیا الحقیرة لا یلیق
بالله تعالی قلنا هذا جهل لانه تعالی هو الذی خلق الکبیر والصغیر وحکمه فی کل
ما خلق وبرا عام لانه قد احکمه جمیعه ولیس الصغیر اخف علیه من العظیم العظیم

اقوی علیه من الصغیر واذا کان الکل بمنزلة واحدة لم یکن الکبیر اولی ان یضرب
به تعالی مثلا لعباده من الصغیر بل المعتبر فیه ما یلیق بالقضیة فاذا کان
الالیق بها الذباب والعنکبوت ضرب المثل بهما لا بالفیل والجمل فاذا اراد تعالی ان یقبح
عبادتهم الاصنام ویقبح عدولهم عن عبادة الرحمن صلح ان یضرب المثل بالذباب
اذا تبین تعالی ان قدر مضرتها لا تندفع بهذه الاصنام ویضرب المثل ببیت العنکبوت
لیبین ان عبادتها اوهن واصغر من ذلک وفی مثل ذلک کلما کان المضروب به المثل
اضعف کان المثل اقوی واوضح **المسئلة الرابعة** قال الاصم ما فی قوله مثلا ما
صلة زائدة کقوله فبما رحمة من الله وقال ابو مسلم معاذ الله ان یکون فی القران
زیادة ولغو والاصح قول ابی مسلم لان الله تعالی وصف القران بکونه هدی وبیانا وکونه
لغوا ینافی بعوضة قرئ ان احدهما النصب بعقلة ما علی هذه القراة الاولی انها مبنیة
وهی التی اذا قرنت باسم نکرة ابهمته ابهاما وزادته شیوعا وبعدا عن الخصوصیة
بیانه ان الرجل اذا قال لصاحبه اعطنی کتابا انظر فیه فاعطاه بعض الکتب
صح له ان یقول اردت کتابا اخر ولم ارد هذا ولو قال له مع ما لم یصح له ذلک
لان تقدیر الکلام اعطنی کتابا ای کتاب کان الثانی انها نکرة قام تفسیرها باسم الجنس مقام
الصفة واما علی قراة الرفع ففیها وجهان الاول انها موصولة صلتها الجملة لان التقدیر
هو بعوضة فحذف المبتدا کما حذف فی تماما علی الذی احسن الثانی ان تکون استفهامیة
فانه لما قال ان الله لا یستحیی ان یضرب مثلا کانه قال بعده ما بعوضة فما فوقها
حتی لا یضرب الله المثل بل له ان یتمثل بما هو اقل من ذلک کثیرا کما یقال فلان
لا یبالی بما وهب ما دینار ودیناران ای یهب ما هو اکثر من ذلک **المسئلة**
الخامسة قال صاحب الکشاف ضرب المثل اعتماده وتکوینه من ضرب اللبن و
ضرب الخاتم **المسئلة السادسة** انتصب بعوضة بانه عطف بیان المثل او مفعول لیضرب
لیضرب مضمنا معنی یجعل هذا اذا کانت ما صلة او ابهامیة فان کانت مفسرة
ببعوضة فهی تابعة لما هی تفسیر له والمفسر والمفسر معا مجموعهما عطف بیان او مفعول
او مثلا حال مقدمة واما رفعها فبکونها خبر مبتدا محذوف اما اذا کانت ما موصولة
او موصوفة او استفهامیة فامرها ظاهر واذا کانت ابهامیة فهی علی الجواب
کان قایلا قال لما هو فقیل هو بعوضة **المسئلة السابعة** قال صاحب الکشاف اشتقاق
البعوض من البعض وهو القطع کالبضع والعضب یقال بعضه البعوض ومنه بعض
الشی لانه قطعة منه والبعض فی اصله صفة علی فعول کالقطوع فغلبت وعن بعضهم
اشتقاقه من بعض الشی سمی لقلة جرمه وصغره لان بعض الشی قلیل بالقیاس الی کله والوجه
القوی هو الاول قال وهو من عجایب خلق الله فانه صغیر جدا وخرطومه فی غایة
الصغر ثم انه مع ذلک مجوف ثم ذلک الخرطوم مع فرط صغره وکونه مجوفا یغوص فی
جلد الفیل والجاموس علی ثخانته کما یضرب الرجل اصبعه فی الخبیص وذلک لما رکب الله
فی راس خرطومه من السم **المسئلة الثامنة** فی قوله فما فوقها وجهان احدهما ان یکون
المراد فما هو اعظم منها فی الجثة کالذباب والعنکبوت والحمار والکلب فان القوم
انکروا تمثیل الله بکل هذه الاشیا والثانی اراد فما فوقها فی الصغر ای بما هو اصغر

منها والمحققون مالوا الى هذا القول بوجوه احدها ان المقصد في هذا التمثيل تحقير الاوثان
وكلما كان المشبه به اشد حقارة كان المقصود في هذا الباب اكمل حصولا وثانيها ان الغرض ههنا
بيان ان الله تعالى لا يمتنع من التمثيل بالشيء الحقير وفي مثل هذا الموضع يجب ان يكون المذكور ثانيا اشد
حقارة من الاول يقال ان يتحمل الذل في اكتساب الدنيا بل في اكتساب ما فوقه يعني الحبة
لا ان يتحمل الذل في اكتساب الدينار وثالثها ان الشيء كلما كان اصغر كان الاطلاع على
اسراره اصعب فاذا كان في نهاية الصغر لم يحط به الا علم الله سبحانه فكان التمثيل
به اقوى في الدلالة على كمال الحكمة من التمثيل بالشيء الكبير واحتج الاولون بوجهين
الاول بان لفظ فوق يدل على العلو فاذا قيل هذا فوق ذلك فانما معناه
انه اكبر منه ويروى ان رجلا مدح عليا رضي الله عنه والرجل متهم فيه فقال
علي انا دون ما تقول وفوق ما في نفسك اراد بهذا علوا ما في نفسك الثاني كيف
يضرب المثل بما دون البعوضة وهي النهاية في الصغر والجواب عن الاول ان كل
شيء ثبتت صفة فيه اقوى من ثبوتها في شيء اخر كان ذلك الاقوى فوق الاضعف في تلك
الصفة يقال ان فلانا فوق فلان في اللؤم والدناءة اي هو اكثر لؤما ودناءة منه فكذا
اذا قيل هذا فوق ذلك في الصغر وجب ان يكون اكثر صغرا منه والجواب عن
الثاني ان جناح البعوضة اقل منها وقد ضرب به رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلا
للدنيا المسئلة التاسعة اما حرف فيه معنى الشرط ولذلك يجاب بالفاء وقد
يفيد التاكيد تقول زيد ذاهب فاذا قصدت توكيد ذلك وانه لا محالة ذاهب قلت
اما زيد فذاهب اذا ثبت هذا فنقول ايراد الجملتين مصدرتين به احماد عظيم
لامر المؤمنين واعتداد بعلمهم انه الحق وانه ذم عظيم للكافرين على
ما قالوه وذكروه المسئلة العاشرة الحق الثابت الذي لا يسوغ
انكاره يقال حق الامر اذا ثبت ووجب وحقت كلمة ربك وثوب محقق محكم
النسج المسئلة الحادية عشر ماذا فيها وجهان احدهما ان يكون ذا اسما
موصولا بمعنى الذي فيكون كلمتين والثاني ان يكون ذا مركبة مع ما مجعولين اسما واحدا
فيكون كلمة واحدة فهو على الوجه الاول مرفوع المحل على الابتداء وخبره ذا مع
صلته وعلى الثاني منصوب المحل في حكم ما وحده لو قلت ما اراد الله المسئلة
الثانية عشر الارادة ماهية يجدها العاقل من نفسه ويدرك التفرقة البديهية
بينها وبين علمه وقدرته والمه ولذته واذا كان الامر كذلك لم يكن
تصور ماهيتها محتاجا الى التعريف وقال المتكلمون انها صفة تقتضي رجحان احد
طرفي الجائز على الاخر لا في الوقوع بل في الايقاع واحترزنا بهذا القيد الاخير عن القدرة
واختلفوا في كونه تعالى مريدا مع اتفاق المسلمين على اطلاق هذا اللفظ على
الله تعالى فقال النجار انه معنى سلبي ومعناه انه غير مغلوب ولا مستكره
ومنهم من قال انه امر ثبوتي وهؤلاء اختلفوا فقال الجاحظ والكعبي وابو الحسين
البصري معناه انه تعالى عالم باشتمال الفعل على المصلحة او المفسدة ويسمون
هذا العلم بالداعي والصارف وقال اصحابنا وابو علي وابو هاشم واتباعهما انه
صفة زائدة على العلم ثم القسمة في تلك الصفة انها اما ان تكون ذاتية وهو القول

الثاني

الثاني للنجار واما ان يكون معنى به وذلك المعنى اما ان يكون قديما وهو قول
الاشعرية او محدثا وذلك المحدث اما ان يكون قائما بالله تعالى وهو قول الكرامية
او قائما بجسم اخر وهذا القول لم يقل به احد او يكون موجودا لا في محل وهو قول ابي علي
وابي هاشم واتباعهما المسئلة الثالثة عشر الضمير في انه الحق للمثل او لان يضرب
وفي قولهم ماذا اراد الله بهذا استحقار كما قالت عائشة رضي الله عنها في
عبد الله بن عمرو بن العاص يا عجبا لابن عمرو هذا المسئلة الرابعة عشر مثلا نصب
على التمييز كقولك لمن اجاب بجواب غث ماذا اردت بهذا جوابا ولمن حمل سلاحا رديا
كيف تنتفع بهذا سلاحا او على الحال كقوله ناقة الله لكم اية الاية المسئلة الخامسة عشر انه
سبحانه وتعالى لما حكى عنهم كفرهم واستحقارهم كلام الله بقوله ماذا اراد الله
بهذا مثلا اجاب عنه بقوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ونريد ان نتكلم ههنا في الهدى
والاضلال ليكون هذا الموضع كالاصل الذي يرجع اليه في كل ما يجيء من هذا المعنى
من الايات ولنتكلم اولا في الاضلال فنقول ان الهمزة تارة تجيء لنقل الفعل من غير المتعدي
الى المتعدي كقوله كببته فاكب وقد تجيء لمجرد الوجدان حكي عن عمرو بن معدي
كرب انه قال لبني سليم قاتلناكم فما اجبناكم وهاجيناكم فما افحمناكم وسالناكم فما
ابخلناكم اي فما وجدناكم جبناء ولا مفحمين ولا بخلاء ويقال اتيت ارض فلان
فاعمرتها اي وجدتها عامرة وقال المخبل

تمنى حصين ان يسود خزاعة ... فامسى حصين قد اذل واقهرا

اي وجد ذليلا مقهورا ولقائل ان
يقول لم لا يجوز ان يقال الهمزة لا تفيد الا نقل الفعل من غير المتعدي الى
المتعدي اما قوله كببته فاكب فلعل المراد كببته فاكب نفسه على وجهه فيكون قد ذكر
الفعل مع حذف المفعولين وهذا ليس بمعروف واما قوله قاتلناكم فما اجبناكم فلعل المراد
ما اثر قتالنا في صيرورتكم جبناء وما اثر هجاؤنا لكم في صيرورتكم مفحمين وكذا القول
في البواقي وهذا الذي قلناه اولى دفعا للاشتراك اذا ثبت هذا فنقول قولنا
اضله الله لا يمكن حمله الا على وجهين احدهما انه صيره ضالا والثاني
انه وجده ضالا اما التقدير الاول وهو انه صيره ضالا فليس في اللفظ دلالة على
انه تعالى صيره ضالا عماذا وفيه وجهان احدهما صيره ضالا عن الدين والاخر
انه صيره ضالا عن الجنة اما الاول وهو انه تعالى صيره ضالا عن الدين فاعلم ان
معنى الاضلال عن الدين في اللغة هو الدعاء الى ترك الدين وتقبيحه في عينه وهذا
هو الاضلال الذي اضافه الله تعالى الى ابليس فقال انه عدو مضل مبين وقال
لاضلنهم ولامنينهم وقال الذين كفروا ربنا ارنا الذين اضلانا من الجن والانس
نجعلهما تحت اقدامنا وقال وزين لهم الشيطان اعمالهم فصدهم عن السبيل
وقال الشيطان الى قوله وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم
لي وايضا اضاف الله تعالى هذا الاضلال الى فرعون فقال واضل فرعون قومه
وما هدى واعلم ان الامة مجمعة على ان الاضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى لانه ما
دعا الى الكفر وما رغب فيه بل نهى عنه وزجر وتوعد بالعقاب عليه واذا كان المعنى
الاصلي للاضلال في اللغة هذا وهذا المعنى منفي بالاجماع ثبت انعقاد الاجماع على انه

لا يجوز اجراء هذا اللفظ على ظاهره وعند هذا افتقر اهل الجبر والقدر الى التاويل
اما اهل الجبر فحملوه على انه تعالى خالق الضلال والكفر فيهم وصدهم عن الايمان
وحال بينهم وبينه وربما قالوا هذا هو حقيقة اللفظ في اصل اللغة لان الاضلال
عبارة عن جعل الشيء ضالا كما ان الاخراج والادخال عبارة عن جعل الشيء خارجا
وداخلا وقالت المعتزلة هذا التاويل غير جائز لا بحسب الاوضاع اللغوية ولا بحسب
الدلايل العقلية اما الاوضاع اللغوية فبيانه من وجوه احدها انه لا يصح من طريق
اللغة ان يقال لمن منع غيره من سلوك الطريق كرها وجبرا انه اضله بل يقال منعه
عنه وصرفه عنه وانما يقولون انه اضله عن الطريق لمن لبس عليه واورد عليه من الشبهة
ما يلبس عليه الطريق فلا يهتدي له وثانيها انه تعالى اضل عن الطريق ووصف ابليس وفرعون
بكونهما مضلين مع ان ابليس وفرعون ما كانا خالقين الضلال في قلوب المستجيبين لهما
بالاتفاق اما عند الجبرية فلان العبد لا يقدر على الايجاد واما عند القدرية فلان العبد
لا يقدر على هذا النوع من الايجاد فلما حصل اسم المضل حقيقة مع نفي الخالقية بالاتفاق
علمنا ان اسم المضل غير موضوع في اللغة لخالق الضلال وثالثها ان الاضلال في مقابلة
الهداية فكما صح ان يقال هديته فما اهتدى وجب صحة ان يقال اضللته فما ضل واذا كان
كذلك استحال حمل الاضلال على خلق الضلال واما بحسب الدلايل العقلية فمن وجوه
احدها انه تعالى لو خلق الضلال في العبد ثم كلفه بالايمان لكان قد كلفه بالجمع بين الضدين وهو
سفه وظلم وقال تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل
عليكم في الدين من حرج وثانيها لو كان تعالى خالقا للجهل وملبسا على المكلفين
لما كان مثيبا لما كلف العبد به وقد اجتمعت الامة على كونه تعالى مثيبا وثالثها انه تعالى
لو خلق فيهم الضلال وصدهم عن الايمان لم يكن لانزال الكتب عليهم وبعثة الرسل اليهم
فايدة لان الشيء الذي لا يكون ممكن الحصول كان السعي في تحصيله عبثا وسفها ورابعها انه
مضادة كثيرة من الايات نحو قوله فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين وما منع الناس
ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا فبين انه لا مانع لهم من الايمان
البتة وانما امتنعوا لاجل انكارهم بعثة الرسل من البشر وقال وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم
الهدى ويستغفروا ربهم وقال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم وقال انى
تصرفون وقال انى تؤفكون فلو كان الله تعالى قد اضلهم عن الدين وصرفهم عن الايمان
لكانت هذه الايات باطلة وخامسها انه تعالى ذم ابليس وحزبه ومن سلك سبيله في اضلال
الناس عن الدين وصرفهم عن الحق وامر عباده ورسوله بالاستعاذة منهم بقوله قل
اعوذ برب الناس الى قوله من شر الوسواس وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين
واذا قرات القران فاستعذ بالله فلو كان تعالى يضل عباده عن الدين كما يضل الشياطين
لاستحق من المذمة ما استحق غيره ولوجبت الاستعاذة منه كما وجبت منهم ولوجب
ان يتخذوه عدوا من حيث اضل اكثر خلقه كما وجب اتخاذ ابليس عدوا لاجل ذلك قالوا بل حصة
الله تعالى في ذلك اكثر اذ تضليل ابليس سوا وجوده وعدمه فيما يرجع الى حصول الضلال
بخلاف تضليل الله تعالى فانه هو المؤثر في الضلال فيلزم من هذا تنزيه ابليس عن جميع القبايح
واحالتها كلها على الله تعالى فيكون الذنب منقطعا بالكلية عن ابليس وعايدا الى الله تعالى وتعالى الله

عز وجل

عن قول الظالمين وسادسها انه تعالى اضاف الاضلال عن الدين الى غيره وذمهم لاجل
ذلك فقال واضل فرعون قومه وما هدى واضلهم السامري فان تطع اكثر من في الارض يضلوك
عن سبيل الله ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب وقوله
تعالى حاكيا عن ابليس ولاضلنهم ولامنينهم ولامرنهم فهؤلاء اما ان يكونوا قد اضلوا غيرهم
عن الدين في الحقيقة او يكون الله هو الذي اضلهم او حصل الاضلال بالله وبهم
على سبيل الشركة فان كان الله تعالى قد اضلهم عن الدين دون هؤلاء فسبحانه
فيقول عليهم قدر ما هم براء منه فرماهم بدائه وعابهم بما فيه وذمهم بما لم يفعلوه والله
متعالي عن ذلك علوا كبيرا وان كان الله تعالى مشاركا لهم في ذلك فكيف يجوز ان
يذمهم وغيرهم وهو شريك لهم فيه ومساو لهم فيه واذا فسد الوجهان
صح ان لا يضاف خلق الاضلال الى الله تعالى وسابعها انه تعالى ذكر اكثر الايات التي
فيها ذكر الضلال منسوبا الى العصاة الضلال على ما قال وما يضل به الا الفاسقين
ويضل الله الظالمين الكافرين كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب كذلك يضل الله من هو
مسرف كذاب فلو كان المراد بالضلال المضاف اليه تعالى ما هم فيه لكان ذلك اثباتا للثابت
وانه محال وثامنها انه تعالى نفى الهية الاشياء التي كانوا يعتقدونها من حيث انهم لا يهدون
الى الحق فقال افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فنفى ربوبية تلك الاشياء
من حيث انها لا تهدي واوجب ربوبية نفسه من حيث انه سبحانه يهدي فلو كان تعالى يضل
يضل عن الحق لقد كان ساواهم في الضلال وفيما لاجله نفاهم عن ابنائهم بل كان زاد عليهم
لان الاوثان كما انها لا تهدي فهي لا تضل وانه سبحانه مع انه لا يهدي فهو يضل وتاسعها
انه تعالى ذكر هذا الضلال جزاء لهم على سوء صنيعهم وعقوبة عليهم فلو كان المراد به ما هم
عليه من الضلال لكان عقوبة وتهديدا بامر هم له ملابسون وعليه مقبلون وبه ملتذون
ومغتبطون ولو جاز ذلك لجازت العقوبة والتهديد بامرهم بالزنا على الزنا وبشرب
الخمر على شرب الخمر وهذا لا يجوز وعاشرها ان قوله وما يضل به الا الفاسقين
الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه صريح في انه تعالى انما يفعل به هذا الاضلال بعد
ان صار هو من الفاسقين الناقضين لعهد الله باختيار نفسه فدل ذلك على ان هذا
الاضلال هو الذي يحصل بعد صيرورته فاسقا وناقضا للعهد مغاير لفسقه ونقضه
للعهد وحادي عشرها انه تعالى فسر الاضلال المنسوب اليه في كتابه اما بكونه ابتلاء
وامتحانا او بكونه عقوبة ونكالا فقال في الابتلاء وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة
وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا اي امتحانا ثم قال كذلك يضل الله من
يشاء ويهدي من يشاء فبين ان اضلاله للعبد انه يكون على هذا الوجه من انزال اية
متشابهة او فعلا متشابها لا يعرف الغرض منه والضال به هو الذي لا يقف على المقصود
ولا يتفكر في وجه الحكمة فيه بل يتمسك بالشبهات في تقرير الجهل الباطل كما قال فاما الذين
في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله واما العقوبة والنكال
فقوله اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون الى ان قال كذلك يضل الله الكافرين
فبين تعالى ان اضلاله لا يعدو واحدا من هذين الوجهين واذا كان الاضلال مفسرا
بهذين وجب ان لا يكون مفسرا بغيرهما دفعا للاشتراك فثبت انه لا يجوز حمل الاضلال

على خلق الكفر والضلال واذا ثبت ذلك فنقول بينا ان الاضلال في اصل اللغة
الدعا الى الباطل والترغيب فيه والسعي في اخفا مقابحه وذلك لا يجوز على الله فوجب
المصير الى التاويل والتاويل الذي ذهب الجبرية اليه قد ابطلناه فوجب المصير
الى وجوه اخرى من التاويلات احدها ان الرجل اذا ضل باختياره عند حضور شي من غير
ان يكون لذلك الشي اثر في ضلاله فيقال لذلك الشي انه اضله قال تعالى في حق
الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس اي ضلوا بهن وقال ولا يغوث ويعوق و
نسرا وقد اضلوا كثيرا اي ضل كثير من الناس بهم وقال وليزيدن كثيرا منهم ما انزل
اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلم يزدهم دعاي الا فرارا اي لم يزدادوا به عند دعائي الا
فرارا وقال فاتخذتموهم سخريا حتى انسوكم ذكري وهم لا ينسونهم في الحقيقة بل كانوا
يذكرونهم الله ويدعونهم اليه ولكن لما كان اشتغالهم بالسخرية منهم سببا
لنسيانهم اضاف الانسا اليهم وقال في براة واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول
ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا وهم يستبشرون
واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم فاخبر سبحانه ان
نزول السورة المشتملة على الشرايع تعرف احوالهم فمنهم من يصلح عليها فيز
داد بها ايمانا ومنهم من يفسد عليها فيزداد بها كفرا فاضيف الزيادة في الايمان
والزيادة في الكفر الى السورة اذ كانوا انما صلحوا عند نزولها وفسدوا ايضا
لذلك فهكذا اضيف الهدى والاضلال الى الله تعالى اذا كان حدوثهما عند ضربه
تعالى الامثال لهم وقال في سورة المدثر وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين
كفروا ليستيقن الذين اوتوا الكتاب ويزداد الذين امنوا ايمانا فاخبر تعالى
ان ذكره لعدة الملايكة التارا امتحان منه لعباده ليتميز المخلص من المرتاب
فالى العاقبة الى ان صلح عليها المومنون وفسد الكافرون واضاف زيادة الايمان
وضدها الى الممتحنين فقال ليزداد الى وليقول ثم قال بعد قوله ماذا اراد الله بهذا
مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء فاضاف الى نفسه اضلالهم من
حيث هو بعد ان اضاف اليهم زيادة الامرين معا فتبين تعالى ان الاضلال معنى هذا الامتحان
ويقال العرب اوضى الحب اي ضت به ويقال فدا فسدت فلانه فلانا وهي لم تفعل به
وقال دع عنك لومي فان اللوم اغراء اي يغري الملوم باللوم والاضلال
على هذا المعنى يجوز ان يضاف الى الله تعالى على معنى ان الكافرين ضلوا بسبب الايات
المشتملة على الامتحانات ففي هذه الاية الكفار لما قالوا ما الحاجة الى هذه الامثال وما
الفايدة فيها فاشتد عليهم هذا الامتحان حسنت هذه الاضافة وثانيها ان الاضلال
هو التسمية بالضلال فيقال اضله اي سماه ضالا وحكم عليه به واكفر فلان
فلانا اذا سماه كافرا وانشدوا بيت الكميت وطايفة قد اكفروني بحبكم
وطايفة قالوا مسي ومذنب وما زال شربي الراح حتى
اضلني صديقي وحتى سا في بعض ذلك اراد سماني ضالا وهذا الوجه
مما ذهب قطرب وكثير من المعتزلة ومن اهل اللغة من انكره وقال انما يقال
ضللته تضليلا اذا سميته ضالا وكذلك فسقته وفجرته اذا سميته فاسقا فاجرا

اليه

ولجبير

واجيب عنه بانه متى صير في نفسه ضالا لزمه ان يصير محكوما عليه بالضلال فهذا الحكم
من لوازم ذلك التصيير واطلاق اسم الملزوم على اللازم مجاز مشهور وانه مستعمل
ايضا لان الرجل اذا قال لاخر فلان ضال جاز ان يقال له جعلته ضالا ويكون المعنى
انه سميته بذلك وحكمت به عليه فعلى هذا الوجه حملوا الاضلال على الحكم والتسمية
وثانيها ان يكون الاضلال هو التخلية وترك المنع بالقهر والجبر فيقال اضله اي خلاه
وضلاله قالوا ومجازه من قولهم افسد فلان ابنه وافسده واهلكه اذا لم يتعهده
بالتاديب ومثله قول العرجي

اضاعوني واي فتى اضاعوا ... ليوم كريهة وسداد ثغر

ويقال لمن ترك سيفه في الارض الندية حتى فسد وصدئ افسدت سيفك واصدأته
ورابعها الضلال والاضلال هو العذاب والتعذيب بدليل قوله تعالى ان المجرمين في ضلال
وسعر يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر فوصفهم الله تعالى بانهم
يوم القيامة في ضلال وذلك لا يكون الا عذابهم وقال تعالى اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل
يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ثم قيل لهم اينما كنتم تشركون من دون الله قالوا
ضلوا عنا بل لم نكن ندعوا من قبل شيا كذلك يضل الله الكافرين ففسر ذلك الضلال
بالعذاب وخامسها ان يحمل الاضلال على الاهلاك والابطال كقوله الذين كفروا وصدوا
عن سبيل الله اضل اعمالهم قيل اهلكها وابطلها ومجازه من قولهم ضل الماء في اللبن
اذا صار مستهلكا فيه ويقال اضللته انا اذا فعلت ذلك به فاهلكته وصيرته كالمعدوم
ومنه يقال اضل القوم ميتهم اذا واروه في قبره فاخفوه حتى صار لا يرى قال
النابغة

وآب مضلوه بعين جلية ... وغودر بالجولان حزم ونابل

وقالوا ايذا
ضللنا في الارض اينا لفي خلق جديد اي اندفنا فيها فخفيت اشخاصنا فيحتمل على هذا
المعنى ان يضل الله انسانا اي يهلكه ويعدمه فيجوز اضافة الاضلال اليه تعالى
على هذا الوجه فهذه الوجوه الخمسة اذا حملنا الاضلال على الاضلال عن الدين وسادسها
ان يحمل الاضلال على الاضلال عن الجنة قالت المعتزلة وهذا في الحقيقة ليس تاويلا
بل حملا للفظ على ظاهره فان الاية تدل على انه تعالى اضلهم وليس في الاية دلالة على انه
عماذا يضلهم فنحن نحملها على انه تعالى يضلهم عن طريق الجنة ثم حملوا كل ما في القران من
هذا الجنس على هذا المحمل وهو اختيار الجبائي قال تعالى كتب عليه انه من تولاه
فانه يضله ويهديه الى عذاب السعير اي يضله عن الجنة وثوابها هذا كله اذا حملنا الهمزة
في الاضلال على التعدية وسابعها ان يحمل الهمزة لا على التعدية بل على الوجدان على ما
تقدم في اول هذه المسالة بانه يقال اضل فلان بعيره اي ضل عنه فمعنى اضلال الله تعالى
لهم انه تعالى وجدهم ضالين وثامنها ان يكون قوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا من تمام
قول الكفار وكانهم قالوا ماذا اراد الله بهذا مثلا المثل الذي لا نظهر وجه الفايدة فيه
ثم قالوا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ذكروه على سبيل التهكم فهذا من قول الكفار
ثم قال تعالى جوابا لهم وما يضل به الا الفاسقين اي ما اضل الا الفاسقين هذا مجموع
كلام المعتزلة وقالت الجبرية لقد سمعنا كلامكم واعترفنا لكم بجودة الايراد وحسن

الكلام الذي ذكرتموه فانصفونا ايضا واعترفوا بانه لا وجه لكم عن هذين الوجهين
فان التعامي والتغافل لا يليق بالعقلا وثانيها ان فعل العبد لو كان بايجاده لما حصل
الا الذي قصد ايجاده لكن احد لا يريد الا تحصيل العلم والاهتدا ويحترز كل الاحتراز عن الجهل
والضلال فكيف حصل الجهل والضلال للعبد مع انه ما قصد الا تحصيل العلم والاهتدا فان
قيل انه شتبه عليه الكفر بالايمان والعلم والجهل فظن في الجهل انه علم فقصد ايقاعه فلذلك
حصل له الجهل قلنا ظنه في الجهل انه علم ظن خطا فان كان اختاره اولا فقد اختار الجهل
والخطا لنفسه وذلك غير ممكن وان قلنا انه اشتبه عليه ذلك بسبب ظن اخر فتقدم عليه لزم
ان يكون قبل كل ظن ظن لا الى نهاية وهذا محال وثالثها ان التصورات غير كسبية فالتصديقات
البديهية غير كسبية فالتصديقات باسرها غير كسبية فهذه مقدمات ثلاثة المقدمة
الاولى في بيان التصورات غير كسبية وذلك لان من يحاول اكتسابها فاما ان يكون متصورا
لها او لا يكون متصورا لها فان كان متصورا لها استحال ان يطلب تحصيل تصورها لان
تحصيل الحاصل محال وان لم يكن متصورا لها كان ذهنه غافلا عنها والغافل عن الشي
يستحيل ان يكون طالبه المقدمة الثانية في بيان ان التصديقات البديهية غير كسبية
لان حصول طرفي التصديق اما ان يكون كافيا في جزم الذهن بذلك التصديق
او لا يكون كافيا فان كان الاول كان ذلك التصديق دايرا مع ذينك التصورين
على سبيل الوجوب نفيا واثباتا وما كان كذلك لم يكن مقدورا وان كان الثاني لم يكن التصديق
بديهيا بل متوقفا فيه المقدمة الثالثة في بيان ان التصديقات باسرها غير كسبية وذلك لان
هذه النظريات ان كانت واجبة اللزوم عن تلك البديهيات التي هي غير مقدورة كانت
تلك النظريات ايضا غير مقدورة وان لم يكن واجبة اللزوم عن تلك النظريات الكسبية
لم يكن الاستدلال بتلك البديهيات على تلك النظريات فلما لم يكن الاعتقادات الحاصلة
في تلك النظريات علوما بل لا يكون الا اعتقادا حاصلا للمقلد وليس كلامنا فيه فثبت ان
كلامكم في عدم اسناد الاهتدا والاضلال الى الله تعالى معارض بهذه الوجوه العقلية القاطعة
التي لا جواب عنها ولنتكلم الان فيما ذكروه من التاويلات اما التاويل الاول فساقط لان
اثر لهذه المتشابهات هل لها اثر في تحريك الدواعي او ليس لها اثر في ذلك فان كان الاول
وجب على قولكم ان يقبح لوجهين الاول انا قد دللنا في تفسير قوله ختم الله على قلوبهم
على انه متى حصل الرجحان فلا بد وان يحصل الوجوب وانه ليس بين الاستوا وبين الوجوب
المانع من النقيض واسطة فاذا اثرت لهذه المتشابهات في الترجيح وثبت انه متى حصل
الترجيح فقد حصل الوجوب فحينئذ جاء الجبر وبطل ما قلتموه الثاني ثبت انه لا ينتهي الى
حد الوجوب لان المكلف ينبغي ان يكون مزاح العذر والعلة واثرا لهذه المتشابهات انما
عليه مع انها اثرا في ترجيح جانب الضلال كالعذر المتكلف في عدم الاقدام على الطاعة
فوجب ان يقبح ذلك من الله واما ان لم يكن لذلك اثر في اقدامهم على ترجيح جانب
الضلال على جانب الاهتدا كانت نسبة هذه المتشابهات الى ضلالهم كصرير الباب
ونعيق الغراب فكما ان ضلالهم لا ينسب الى هذه الامور الاصلية فكذلك وجب
ان لا ينسب الى هذه المتشابهات بوجه ما وحينئذ سقط تاويلهم اما التاويل الثاني
وهو التسمية والحكم فهو وان كان في غاية البعد لكن الاشكال معه باقي لانه لا يقال اذا

سماه

سماه بلاه الله تعالى بذلك وحكم عليه به فلو لم يات المكلف به لانقلب خبر الله الصدق
كذبا وعلمه جهلا وكل ذلك محال والمفضي الى المحال محال فكان عدم اتيان المكلف به محالا
واتيانه به واجبا وهذا عين الجبر الذي تفرون منه فانه ملاقيكم لا محالة وها هنا
ينتهي البحث عن الجانبين المشهورين لهما في هذا المقام وكل عاقل يعلم ببديهة عقله
سقوط ذلك واما التاويل الثالث وهو التخلية وترك المنع فهذا انما يسمى اضلالا اذا كان
الاولى والاحسن بالوالد ان يمنعه عن ذلك فاما اذا كان الولد بحيث لو منعه والده
عن ذلك لوقع في مفسدة اعظم من تلك المفسدة الاولى فلم يقل احد بانه افسد ولده
واضله وها هنا الامر بخلاف ذلك لانه تعالى لو منع المكلف جبرا من هذه المفسدة الاولى
لزمت مفسدة اخرى اعظم من الاولى فكيف يصح ان يقال انه تعالى انه افسد المكلف
واضله بمعنى انه ما منعه من الضلال مع انه لو منعه لكانت تلك المفسدة اعظم واما
التاويل الرابع فقد اعترض القفال عليه فقال لا نسلم ان الضلال جاء بمعنى العذاب
اما قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر فيمكن ان يكون المراد في ضلال عن
الحق في الدنيا وفي سعر اي في عذاب جهنم في الاخرة ويكون قوله
يوم يسحبون في النار صلة سعير واما قوله اذ الاغلال في اعناقهم
الى قوله كذلك يضل الله الكافرين فمعنى قوله ضلوا عنا اي بطلوا فلم ينتفع
في هذا اليوم الذي كنا نرجوا شفاعتهم فيه ثم قوله كذلك يضل الله الكافرين
فانه يكون على معنى كذلك يضل الله اعمالهم اي يحبطها يوم القيامة ويحتمل
كذلك يحبطها يجد لهم في الدنيا فلا يوفقون بقبول الحق اذا اتقوا الباطل
واعرضوا عن التدبر فاذا اخذتهم الله واتوا يوم القيامة وقد ضلت اعمالهم
التي كانوا يرجون الانتفاع بها في الدنيا واما التاويل الخامس وهو الاهلاك
فغير لايق بهذا الموضع لان قوله تعالى ويهدي به كثيرا يمنع حمل الاضلال
على الاهلاك واما التاويل السادس وهو انه يضله عن طريق الجنة فضعيف
لانه تعالى قال يضل به كثيرا اي يضل بسبب استماع هذه الايات المشتملة
والاضلال عن طريق الجنة ليس باستماع هذه الايات بل بسبب اقدامه على القبايح
فكيف يجوز حمله عليه اما التاويل السابع وهو ان قوله يضل اي يجده ضالا
قد بينا ان اثبات هذه اللغة لا دليل عليه وايضا فلانه عدى الاضلال بحرف البا
فقال يضل به والاضلال بمعنى الوجدان لا يكون معدى بحرف البا واما التاويل
الثامن فهو في هذه الاية لوجب تفكك النظم فانه الحق له يضل به كثيرا ويهدي
به كثيرا من كلام الكفار ثم قوله وما يضل به الا الفاسقين كلام الله من غير
فصل بينهما بل مع حرف العطف وهو الواو ثم هب انه ها هنا كذلك لكنه في سورة
المدثر وهو قوله كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء لا شك انه قول الله تعالى
فهذا هو الكلام في الاضلال اما الهدى فقد جاء على وجوه احدها الدلالة الدالة
والبيان قال تعالى اولم يهد لهم كم اهلكنا وقال فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي
وهذا انما يصح لو كان الهدى عبارة عن البيان وقال ان يتبعون الا الظن وما تهوى
الانفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى وقال انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا

اى سواسك او كفينا الهداية قد جاتهم فى الحالتين واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على
الهدى ثم اتينا موسى الكتاب تماما على الذى احسن وتفصيلا لكل شىء وهدى ورحمة
لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون وهذا لا يقال للمؤمنين وقال تعالى حكاية عن خصوم داود
عليه السلام ولا تشطط واهدنا الى سواء الصراط اى ارشدنا وقال ان الذين
ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم واملى لهم
وقال ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله الى قوله او تقول لو ان الله
هدانى لكنت من المتقين بلى قد جاءتك اياتى فكذبت بها واستكبرت وكنت من
الكافرين فاخبر انه قد هدى الكافر بما جاءه من الايات وقال او تقولوا لو انا
انزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة ومنه مخاطبة
الكافرين وثانيها قالوا فى قوله وانك لتهدى الى صراط مستقيم اى لتدعوا
ولكل قوم هاد اى داع يدعوهم الى ضلال وهدى وثالثها التوفيق من الله لهم
بالالطاف المشروطة بالايمان سوبتها للمومنين جزاء على ايمانهم ومثوبة لهم
عليه وعلى الازدياد من طاعته فهذا ثواب لهم وبازائه ضده للكافرين وهو ان سلبهم
ذلك فيكون مع انه تعالى ما هداهم يكون قد اضلهم والدليل على هذا الوجه قوله
تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى ويزيد الله الذين اهتدوا هدى والله لا
يهدى القوم الظالمين يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا
وفى الاخرة ويضل الله الظالمين كيف يهدى الله قوما كفروا بعد ايمانهم و
شهدوا ان الرسول حق وجاءهم البينات فاخبر انه لا يهديهم وانهم قد جاءتهم
البينات فهذا الهدى غير البيان لا محالة وقال ومن يؤمن بالله يهد قلبه اولئك
كتب فى قلوبهم الايمان وايدهم بروح منه ورابعها الهدى الى طريق الجنة قال
تعالى فاما الذين امنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم فى رحمة منه وفضل
ويهديهم اليه صراطا مستقيما وقال قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدى
به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه
ويهديهم الى صراط مستقيم وقال الذين قتلوا فى سبيل الله فلن يضل اعمالهم
سيهديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة عرفها لهم والهداية بعد القتل لا
تكون الا الى الجنة وقال ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم تجرى من
تحتها الانهار وهذا انا وبل الجبائى وخامسها الهدى بمعنى التقديم يقال هدى فلان فلانا
اى قدمه امامه واصل هدى من هداية الطريق لان الدليل يتقدم المدلول وتقول
العرب اقبلت هوادى الخيل اى ما تقدم منها ويقال للعنق هاد وهوادى الخيل اعناقها
لانها تتقدمها وسادسها يهدى الحكم بان المؤمن مهتدى وتسميته بذلك لان حقيقة
قول القايل هداه جعله مهتديا وهذا اللفظ قد يطلق على الحكم والتسمية قال تعالى
ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة اى ما حكم ولا شرع وقالوا ان الهدى هدى الله معناه
ان الهدى ما حكم الله بانه هدى وقال من يهد الله فهو المهتدى اى من حكم الله عليه
بالهدى فهو المستحق لان يسمى مهتديا فهذه هى الوجوه التى ذكرها المعتزلة وقد
تكلمنا عليها بما تقدم فى باب الاضلال قالت الجبرية وهاهنا وجه اخر وهو ان يكون للهدى

عنى

بمعنى خلق الهداية والعلم قال تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدى من يشاء الى
صراط مستقيم قالت القدرية هذا غير جائز لوجوه احدها انه لا يصلح فى
اللغة لمن حمل غيره على سلوك الطريق كرها وجبرا انه هداه اليه وانما يقال
رده الى الطريق المستقيم وحمله عليه وجره اليه فاما ان يقال انه هداه اليه
فلا وثانيها لو كان حصل ذلك بخلق الله تعالى لبطل الامر والنهى والمدح والذم
والثواب والعقاب فان قيل هب انه خلق الله الا انه كسب العبد قلنا هذا الكسب ممنوع
من وجهين الاول ان وقوع هذه الحركة اما ان يكون بتخليق الله تعالى او لا يكون بتخليقه
فمتى خلقه الله تعالى استحال من العبد ان يمتنع منه ومتى لم يخلقه من العبد الاتيان به فحينئذ
يتوجه الاشكالات المذكورة وان لم يكن بتخليق الله تعالى بل من العبد فهذا هو القول
بالاعتزال الثانى انه لو كان خلقا لله تعالى وكسبا للعبد لم يخل من احد وجوه ثلاثة
اما ان يكون الله يخلقه اولا ثم يكسبه العبد اولا او يكتسبه العبد ثم يخلقه الله
تعالى او يقع الامران معا فان خلقه الله تعالى كان العبد مجبورا على اكتسابه فيعود
الالزام وان اكتسبه العبد اولا فالله مجبور على خلقه وان وقعا معا وجب ان لا
يحصل هذا الامر الا بعد اتفاقهما لكن هذا الاتفاق غير معلوم لهما فوجب ان لا يحصل هذا
الاتفاق وايضا فهذا الاتفاق يجب ان لا يحصل الا باتفاق اخر لانه من كسبه وفعله
وذلك يؤدى الى ما لا نهاية له من الاتفاق وهو محال هذا مجموع كلام المعتزلة
قالت الجبرية انا قد دللنا بالدلايل العقلية التى لا تقبل الاحتمال والتاويل على
ان خالق هذه الافعال هو الله تعالى اما بواسطة او بغير واسطة والوجوه التى
تمسكتم بها وجوه نقلية قابلة للاحتمال والقاطع لا يعارضه المحتمل فوجب المصير
الى ما قلناه وبالله تعالى التوفيق المسئلة السادسة عشر لقايل ان يقول لم
وصف المهتدين بالكثرة والقلة صفتهم وقليل من عبادى الشكور وقليل ما هم والحديث
الناس كابل مائة لا تجد فيها راحلة وحديث الناس اخبر تقله والجواب اهل الهدى كثير
فى انفسهم وحين يوصفون بالقلة انما يوصفون بها بالقياس الى اكثر الضلال
وايضا فان القليل من المهتدين كثير فى الحقيقة وان قلوا فى الصورة فسموا بالكثير ذهابا
الى الحقيقة المسئلة السابعة عشر قال الفراء الفاسق اصله من قولهم فسقت الرطبة
فى قشرها اى خرجت فكان الفاسق هو الخارج عن الطاعة وسمى الفارة فويسقة
لخروجها لاجل المضرة واختلف اهل القبلة فى انه هل هو مؤمن ام كافر فعند اصحابنا
انه مؤمن وعند الخوارج انه كافر وعند المعتزلة انه لا مؤمن ولا كافر واحتج المخالف
بقوله تعالى بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وقال ان المنافقين هم الفاسقون وقال
حبب اليكم الايمان وزينه فى قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وهذه
المسئلة طويلة مذكورة فى علم الكلام المسئلة الثامنة عشر اختلفوا فى المراد من قوله
ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه وذكروا وجوها احدها ان المراد بهذا الميثاق الحجة
القائمة على عباده الدالة لهم على صحة توحيده وصدق رسوله فكان ذلك ميثاقا و
عهدا على التمسك بالتوحيد اذا كان يلزمه بهذه الحجج ما ذكرنا من التمسك بالتوحيد وغيره و
لذلك صح قوله اوفوا بعهدى اوف بعهدكم وثانيها يحتمل ان يعنى به ما دل عليه قوله

تعالى واقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن اهدى من احدى الامم فلما
جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا فلما لم يفعلوا ما حلفوا اليه وصفهم بنقض عهده وميثاقه
والتاويل الاول يمكن فيه العموم في كل من ضل وكفر والثاني لا يمكن الا مع التخصيص
بهذا القسم اذا ثبت هذا ظهر رجحان التاويل الاول على الثاني من وجهين الاول
ان على التقدير الاول يكون اجزاء الاية على عمومها وعلى الثاني يلزم التخصيص
الثاني ان على التقدير الاول يلزمهم الذم لانهم نقضوا العهد الذي ابرمه الله و
احكمه بما انزل من الادلة التي كررها عليهم في الانفس والافاق واوضحها وازال
التلبيس عنها ولما اودع في العقول من دلائلها وبعث الانبيا وانزل الكتب موكدا لها واما
على التقدير الثاني فانه يلزمهم الذم لاجل انهم تركوا اشياء بانفسهم التزموه ومعلوم
ان ترتيب الذم على الوجه الاول اولى وثالثها قال القفال يحتمل ان يكون المقصود
بالاية قوما من اهل الكتاب قد اخذ عليهم العهد والميثاق في الكتب المنزلة على انبيائهم
بتصديق محمد عليه السلام وبين لهم امره وامر امته فنقضوا واعرضوا عنه وجحدوا
نبوته ورابعها قال بعضهم انه تعالى عنى به ميثاقا اخذ من الناس وهم على صورة
الذر واخرجهم من صلب ادم كذلك فهو معنى قوله واشهدهم على انفسهم الست
بربكم قالوا بلى قال المتكلمون وهذا ساقط لانه تعالى لا يحتج على العباد بعهد ولا
ميثاق لا يشعرون به كما لا يواخذهم بما ذهب علمه عن قلوبهم بالسهو والنسيان
فكيف يجوز ان يعيبهم بذلك وخامسها عهد الله الى خلقه ثلاثة عهود الاول اخذ على
جميع ذرية ادم وهو الاقرار بربوبيته وهو قوله واذ اخذ ربك وعهد خص به
النبيين ان يبلغوا الرسالة ويقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه وهو قوله واذ اخذنا من النبيين
ميثاقهم ومنك ومن نوح وعهد خص به العلما وهو قوله واذ اخذ الله ميثاق الذين
اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه قال صاحب الكشاف الظهر في ميثاقه
للعهد وما وثقوا به عهد الله من قبوله ويجوز ان يكون بمعنى موثقته كما ان الميعاد
والميلاد بمعنى الوعد والولادة ويجوز ان يرجع الضمير الى الله تعالى من بعد ما وثق به
عهده من اياته وكتبه ورسله المسئلة التاسعة عشر اختلفوا في المراد من قوله
ويقطعون ما امر الله به ان يوصل فذكروا وجوها احدها اراد به قطيعة الرحم
وحقوق القرابات التي امر الله تعالى بوصلها وهو كقوله تعالى فهل عسيتم ان توليتم
ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم وفيه اشارة الى انهم قطعوا ما بينهم
وبين النبي عليه السلام من القرابة على هذا التاويل يكون الاية خاصة وثانيها
ان الله تعالى امرهم ان يصلوا حبلهم بحبل المومنين فهم انقطعوا عن المومنين واتصلوا
بالكفار فذلك هو المراد من قوله ويقطعون ما امر الله به ان يوصل وثالثها
انهم نهوا عن التنازع واثارة الفتن وهم كانوا مستقلين بذلك المسئلة
العشرون اما قوله ويفسدون في الارض فالاظهر ان المراد به الفساد في
الارض الذي يتعدى دون ما يقف عليهم والاظهر ان المراد منه الصد عن طاعة
الرسول لان تمام الصلاح في الارض بالطاعة لان بالتزام الشرايع يلتزم الانسان
كل ما الزمه ويترك التعدي الى الغير ومنه زوال المظالم وفي التزامه العدل الذي به

قامت السموات والارض قال تعالى فيما حكى عن فرعون انه قال اني اخاف ان يبدل
دينكم او ان يظهر في الارض الفساد ثم انه سبحانه اخبر ان من فعل هذه الافاعيل خاسر
فقال اولئك هم الخاسرون وفي هذا الخسران وجوه احدها انهم خسروا نعيم الجنة
فانه لا احد الا وله في الجنة اهل ومنزل فان اطاع الله وجده وله في عصاه ورثه المومنون
فذلك قوله تعالى اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون وقال
ان الخاسرين الذين خسروا انفسهم واهليهم يوم القيامة وثانيها انهم خسروا
حسناتهم التي عملوها لانهم احبطوها بكفرهم فلم يحصلوا منها خيرا ولا ثوابا والاية في
اليهود ولهم اعمال في شريعتهم وفي المنافقين وهم يعملون في الظاهر ما يعمله
المخلصون فحبط ذلك كله وثالثها انهم انما اصروا على الكفر خوفا من ان تفوتهم
اللذات العاجلة ثم انها تفوتهم اما عند ما يصير الرسول ماذونا في الجهاد وعند قال
القفال رحمه الله وبالجملة ان الخاسر اسم عام يقع على كل من عمل عملا لا يجازى عليه فيقال
له خاسر كالرجل الذي اذا تعنى وتصرف في امر فلم يحصل منه على نفع قيل له خاب وخسر
لانه كمن اعطى شيا ولم ياخذ بازايه ما يقوم مقامه فسمى الكفار الذين يعملون بمعاصي
الله خاسرين قال تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وعملوا الصالحات
وقال بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا والله اعلم قوله تعالى
كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون اعلم انه سبحانه
لما تكلم في دلايل التوحيد والنبوة والمعاد الى هذا الموضع اخذ بذكر نعمه التي على
عباده فمن هذا الموضع الى قوله يا بني اسرايل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم في
شرح النعم التي عمت جميع المكلفين وهي اربعة اولها نعمة الاحيا وهي المذكورة في هذه
في هذه الاية اعلم ان قوله كيف تكفرون بالله وان كان بصورة الاستخبار فالمراد
به التبكيت والتعنيف لان عظم النعمة يقتضي عظم معصية المنعم بيين ذلك ان الوالد
كلما عظمت نعمته على الولد بان رباه وعلمه وخرجه ومول وعرضه للامور الجسام
كانت معصيته لابيه اعظم فبين سبحانه بذلك اعظم ما اقدموا عليه من الكفر بان ذكرهم
نعمه العظيمة عليهم ليزجرهم بذلك عما اقدموا عليه من التمسك بالكفر ويبعثهم على
اكتساب الايمان فذكر الله تعالى من نعمه ما هو الاصل في النعم وهو الاحيا فهذا هو المقصود
الكلي فان قيل لم كان العطف الاول بالفا والبواقي بثم قلنا لان الاحيا الاول قد تعقب الموت
بغير تراخي واما الموت فقد تراخى عن الاحيا والاحيا الثاني كذلك متراخي عن الموت ان اريد
به النشور تراخيا ظاهرا وهاهنا مسايل المسئلة الاولى قالت المعتزلة هذه الاية تدل
على ان الكفر من قبل العباد من وجوه احدها انه تعالى لو كان هو الخالق للكفر
فيهم لما جاز ان يقول كيف تكفرون بالله موبخا لهم كما لا يجوز ان يقول كيف تبيضون
وتسودون وتصحون وتسقمون لما كان ذلك اجمع من خلقه فيهم وثانيها اذا كان خلقهم
اولا للشقا والنار وما اراد بخلقهم الا الكفر وارادة الوقوع في النار فكيف يصح ان يقول
موبخا لهم كيف تكفرون بالله وثالثها انه كيف يعقل من الحكيم ان يقول لهم كيف تكفرون
بالله حال ما يخلق الكفر فيهم ويقول وما منع الناس ان يومنوا حال ما منعهم عن الايمان ويقول
فما لهم لا يومنون فما لهم عن التذكرة معرضين وهو يخلق فيهم الاعراض ويقول انى تؤفكون

ان تصيرون وتخلق فيهم الالات والتصرف ومثل هذا الكلام بان يعد من التنزيه
اولى من ان يذكر من باب الزام الحجة على العباد ورابعها ان الله تعالى اذ قال
للعبيد كيف تكفرون نصارا ذكر هذا الكلام توجيها للحجة على العبيد وطلبا للجواب
منه اوليس كذلك فان لم يكن لطلب هذا المعنى لم يكن في ذكره فايدة فكان
هذا الخطاب عبثا ذكره لتوجيه الحجة على العبد فللعبد ان يقول حصل في حقي امور
كثيرة موجبة للكفر والاول انك علمت والذكر الكفر مني والعلم بالكفر يوجب الكفر والثاني
انك اردت الكفر مني وهذه الارادة موجبة والثالث انك خلقت الكفر في
وانا لا اقدر على ازالة فعلك والرابع انك خلقت في قدرة موجبة للارادة
الموجبة للكفر ثم لما حصلت هذه الاسباب الستة في حصول الكفر والايمان يتوقف
على حصول هذه الاسباب الستة في طرف الايمان فهي باسرها كانت مفقودة
لقد حصل لعدم الايمان اثنى عشر سببا كل واحد منها مستقل بالمنع
من الايمان ومع قيام هذه الاسباب الكثيرة كيف يعقل ان يقال كيف تكفرون
بالله وخامسها انه تعالى قال لرسوله قل لهم كيف تكفرون بالله الذي انعم
عليكم بهذه النعمة العظيمة اعني نعمة الحياة وعلى قول اهل الجبر لا نعمة
لا نعمة له تعالى على الكافر وذلك لان عندهم كلما فعله الله تعالى بالكافر
فانما فعله ليستدرجه الى الكفر ويحرقه بالنار فاى نعمة تكون لله على العبد
على هذا التقدير وهل يكون ذلك الا بمنزلة من قدم الى غيره صحفة فالوذج
مسموم فان ظاهره وان كان لذيذا ويعد نعمة لكن لما كان باطنه مهلكا
فان احدا لا يعده نعمة ومعلوم ان العذاب الدائم اشد ضررا من ذلك السم فلا يكون لله تعالى
نعمة على الكافر فكيف تامر رسوله بان يقول لهم كيف تكفرون بالله الذي انعم عليكم
بهذه النعمة العظيمة الجواب ان هذه الوجوه عند البحث يرجع حاصلها الى التمسك
بطريقة المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب فنحن ايضا نقابلها
بالكلام المعتمد في هذه الشبهة وهو ان الله تعالى سبحانه علم انه لا يكون
فلو وجد لانقلب علمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال فوقوعه محال مع انه
قال كيف تكفرون بالله وايضا فالقدرة على الكفر ان كانت صالحة للايمان
امتنع كونها مصدرا للايمان على التعيين لا لمرجح وذلك المرجح ان كان من العبد
عاد السؤال وان كان من الله فما لم يحصل ذلك المرجح من الله امتنع حصول
الكفر واذا حصل ذلك المرجح وجب فعلى هذا كيف لا يعقل قوله كيف تكفرون واعلم ان المعتزلي
اذا طول كلامه وفرع وجوهه في المدح والذم فعليك بمقابلتها بهذين الوجهين
فانهما يهدمان جميع كلماته ويبطلان كل شبهاته وبالله تعالى التوفيق المسئلة الثانية
اتفقوا على ان قوله وكنتم امواتا المراد وكنتم ترابا ونطفا لان ابتدا خلق ادم من
التراب وخلق ساير المكلفين من اولاده الا عيسى عليه السلام من النطف لكنهم اختلفوا
في ان اطلاق اسم الميت على الجماد حقيقة او مجاز والاكثرون على انه مجاز لانه شبه
الموات بالميت وليس احدهما من الاخر بسبيل لان الميت ما حله الموت ولا بد وان
يكون بصفة من يجوز ان يكون حيا في العادة ويكون فيه المحسة والرطوبة وقال

الاخر

اخرون هو حقيقة فيه وهو مروي عن قتادة قال كانوا امواتا في اصلاب ابائهم فاحياهم
الله ثم اخرجهم ثم اماتهم الموت الذي لا بد منه ثم احياهم بعد الموت فهما حياتان
وموتان واحتجوا بقوله خلق الموت والحياة والموت مقدم على الحياة وهو كونه مواتا
فدل على ان اطلاق الميت على الموات ثابت على سبيل الحقيقة والاقرب هو الاول
لانه يقال في الجماد انه موات وليس بميت فيشبه ان يكون استعمال احدهما في الاخر
على سبيل التشبيه قال القفال رحمه الله وهو كقوله تعالى هل اتى على الانسان حين
من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فبين سبحانه ان الانسان كان لا شيء يذكر فجعله
حيا وجعله سميعا بصيرا ومجازه من قولهم فلان ميت الذكر وهذا امر ميت
وهذه سلعة ميتة اذا لم يكن لها طالب ولا ذاكر قال ابو نخيلة السعدي
واحييت لي ذكري وما كنت خاملا ولكن بعض الذكر انبه من بعض
فكذلك معنى الاية وكنتم امواتا اي خاملين لا ذكر لكم لانكم لم تكونوا شيئا
فاحياكم الله اي جعلكم خلقا سميعا بصيرا المسئلة الثالثة احتج قوم بهذه
الاية على بطلان عذاب القبر قالوا لانه تعالى بين انه يحييهم مرة في الدنيا واخرى
في الاخرة ولم يذكر حياة القبر ويؤيده قوله ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم
القيمة تبعثون ولم يذكر حياة فيما بين هاتين الحالتين قالوا ولا يجوز الاستدلال
بقوله تعالى قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين لانه قول الكفار ولان
كثيرا من الناس اثبتوا حياة الذر في صلب ادم حين استخرجهم وقال الست
بربكم قالوا بلى وعلى هذا التقدير حصل حياتان وموتان من غير حاجة الى
اثبات حياة في القبر والجواب لم يلزم من عدم الذكر في هذه ان لا يكون
حاصلة وايضا فلقايل ان يقول ان الله تعالى ذكر القبر في هذه الاية لان قوله ثم يحييكم ليس
هو الحياة الدائمة والا لما صح ان يقول ثم اليه ترجعون لان كلمة ثم تقتضي التراخي
والرجوع الى الله حاصل عقيب الحياة الدائمة من غير تراخ فلو جعلنا الاية من
هذا الوجه دليلا على حياة القبر كان دليلا قريبا المسئلة الرابعة قال الحسن
رحمه الله كيف تكفرون بالله يعني به العامة اما بعض الناس فقد اماتهم ثلاث مرات
نحو ما حكي في قوله او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها الى قوله
فاماته الله مائة عام ثم بعثه وكقوله الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم
الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم وكقوله فاخذتكم الصاعقة
وانتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون وكقوله فقلنا
اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى وكقوله وكذلك اعثرنا عليهم
ليعلموا ان وعد الله حق وان الساعة لا ريب فيها وكقوله في قصة ايوب عليه السلام
واتيناه اهله ومثلهم معهم فانه تعالى رد عليه اهله بعد ما اماتهم
المسئلة الخامسة تمسكت المجسمة بقوله تعالى ثم اليه ترجعون على انه تعالى في مكان وهذا
ضعيف والمراد انهم الى حكمه يرجعون لانه تعالى يبعث من في القبور ويجمعهم في المحشر و
ذلك هو الرجوع الى الله وانما وصف بذلك لانه رجوع الى حيث لا يتولى الحكم الا
الله كقولهم رجع امره الى الامير فانه لا يحكم فيه غيره المسئلة السادسة

هذه الاية دالة على امور الاول انها دالة على انه لا قادر على الاحيا والاماتة الا الله تعالى فيبطل به قول الطبايع من ان المؤثر في الحياة والموت كذا وكذا من الكواكب والافلاك والاركان والمزاجات كما حكى عن قوم قولهم ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر الثالث انها تدل على صحة الحشر والنشر مع التنبيه على الدليل العقلي الدال عليه لانه تعالى بين انه احيا هذه الاشيا بعد موتها في المرة الاولى فوجب ان يصح ذلك في المرة الثانية الرابع انها تدل على التكليف والترغيب والترهيب الخامس انها دالة على الجبر والقدر كما تقدم بيانه السادس انها دالة على وجوب الزهد في الدنيا لانه قال فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم فبين انه لا بد من الموت ثم بين انه لا ينزل على هذا الموت بل لا بد من الرجوع اليه اما انه لا بد من الموت فقد بين سبحانه انه بعد ما كان نطفة فان الله احياه وصوره واحسن صورته وجعله بشرا سويا واكمل عقله وجعله بصيرا بانواع المنافع والمضار وملكه الاموال والاولاد والدور والقصور ثم انه تعالى يزيل كل ذلك عنه بان يميته ويصيره بحيث لا يملك شيئا ولا يبقى عنه في الدنيا منه خبر ولا اثر ويبقى مدة مديدة في اللحود كما قال ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون ينادي فلا يجيب ويستنطق فلا يتكلم ثم لا يزوره الاقربون بل ينساه الاهل والبنون كما قال يحيى بن معاذ الرازي

مر اقاربي بجداث قبري
كان اقاربي لم يعرفوني

وقال ايضا

الهي كاني بنفسي وقد اضطجعت في حفرتها وانصرف المشيعون عن تشييعها وبكى عليها غريبها لغربتها وناداها من شفير القبر ذو مودتها ورحمتها المعادي عند جزعها لم يخف على الناظرين عجز حيلتها فما رجائي الا ان تقول ملائكتي انظروا الى فريد قد نأى عنه الاقربون والى وحيد قد جفاه المحبون اصبح مني قريبا وفي اللحد غريبا وكان لي في الدنيا مجيبا داعيا ولاحساني اليه عند وصوله الى هذا البيت راجيا فاحسن الي هناك يا قديم الاحسان وحقق رجائي فيك يا واسع الغفران واما انه لا بد من الرجوع الى الله فلانه سبحانه يامر بان ينفخ في الصور فيصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون يخرجون من الاجداث سراعا كانهم الى نصب يوفضون ثم يعرضون على الله كما قال وعرضوا على ربك صفا فيقومون خاشعين خاضعين كما قال تعالى وخشعت الاصوات للرحمن وقال بعضهم الهنا اذا اقمتنا من الاجداث مغبرة رؤوسنا من شدة الخوف شاحبة ساجدة وجوهنا من هول القيامة مطرقة رؤوسنا وجايعة لطول القيامة بطوننا وبادية لاهل الموقف سواتنا موقورة من ثقل الاوزار ظهورنا وبقينا متحيرين في امورنا نادمين على ذنوبنا فلا تضعف المصايب باعراضك عنا ونسخ رحمتك ورضوانك وعفوك وغفرانك لنا يا عظيم الرحمة يا واسع المغفرة قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السما فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم اعلم ان هذا هو النعمة الثانية التي عمت المكلفين باسرهم وما احسن ما راعى الله سبحانه هذا الترتيب فان الانتفاع بالارض والسما انما يكون بعد حصول الحياة فلهذا ذكر الله امر الحياة اولا ثم اتبعه بذكر السما والارض اما قوله خلق فقد مر تفسيره في قوله اعبدوا ربكم الذي خلقكم اما قوله لكم فهو يدل على ان المذكور بعد قوله

خلق لاجل انتفاعنا في الدين والدنيا اما في الدنيا فلمصالح ابداننا لنتقوى به على الطاعات واما في الدين فالاستدلال بهذه الاشيا والاعتبار بها وجمع بقوله ما في الارض جميعا اي جميع المنافع فمنها ما يتصل بالحيوان والنبات والمعادن والجبال ومنها ما يتصل بضروب الحرف والامور التي استنبطها العقلاء وبين تعالى ان كل ذلك انما خلقه لننتفع به كما قال وسخر لكم ما في الارض جميعا فكانه قال كيف تكفرون بقدرة الله على الاعادة وقد احياكم بعد موتكم ولانه خلق لكم كل ما في الارض فكيف يعجز عن اعادتكم ثم انه سبحانه فصل تفاصيل هذه المنافع في سور مختلفة كما قال انا صببنا الماء صبا وقال في اول سورة اتى امر الله والانعام خلقها لكم فيها الى اخره وههنا مسايل المسئلة الاولى قال اصحابنا انه سبحانه وتعالى لا يفعل فعلا لغرض لانه لو كان كذلك كان مستكملا بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على الله تعالى محال فان قيل ان فعله تعالى معلل بغرض غير عايد اليه بل الى غيره قلنا عود ذلك الغرض الى ذلك الغير هل هو اولى لله تعالى من لا عود ذلك الغرض اليه او ليس اولى فان كان الاول فهو تعالى قد انتفع بذلك الفعل فيعود المحذور وان كان الثاني لم يكن تحصيل ذلك الغرض لذلك الغير غرضا لله تعالى فلا يكون مؤثرا فيه وثانيها ان من فعل فعلا لغرض كان عاجزا عن تحصيل ذلك الغرض الا بواسطة ذلك الفعل والعجز على الله محال وثالثها انه تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان ذلك الغرض ان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان حادثا كان فعله لذلك الغرض لغرض اخر فيلزم التسلسل وهو محال ورابعها انه تعالى لو كان يفعل لغرض لكان ذلك الغرض هو رعاية مصلحة المكلفين فلو توقفت فاعليته على ذلك لما فعل ما كان مفسدة في حقهم لكنه قد فعل ذلك حيث كلف من علم انه لا يؤمن ثم انهم تكلموا في اللام في قوله خلق لكم ما في الارض وفي الا ليعبدون فقالوا انه تعالى لما فعل ما لو فعله غيره لكان فعله لذلك الشيء لاجل ذلك الغرض لا جرم اطلق عليه لفظ الغرض بسبب هذه المشابهة المسئلة الثانية احتج اهل الاباحة بقوله خلق لكم ما في الارض جميعا على انه تعالى خلق الكل للكل فلا يكون لاحد اختصاص بشيء اصلا وهو ضعيف لانه تعالى قابل الكل بالكل فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد والتعيين يستفاد من دليل منفصل والفقها استدلوا به على ان الاصل في المنافع الاباحة وقد بيناه في اصول الفقه المسئلة الثالثة قيل انها تدل على حرمة اكل الطين لانه خلق لنا ما في الارض دون نفس الارض و لقائل ان يقول ان في جملة الارض ما يطلق عليه انه في الارض فيكون جامعا للوصفين ولا شك ان المعادن داخلة في ذلك وكذلك عروق الارض وما يجري مجرى البعض لها ولان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه المسئلة الرابعة قوله خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضي انه لا يصح الحاجة الى الله تعالى والا لكان قد فعل هذه الاشيا لنفسه ايضا لا لغيره اما قوله تعالى ثم استوى الى السما ففيه مسايل المسئلة الاولى الاستوا في كلام العرب قد يكون بمعنى الانتصاب وضده الاعوجاج ولما كان ذلك من صفات الاجسام فالله تعالى يجب ان يكون منزها عن ذلك ولان في الاية ما دل على فساده لان قوله ثم استوى يقتضي التراخي ولو كان المراد من هذا الاستوا

العلو بالمكان لكان ذلك العلو حاصلا ازلا ولو كان حاصلا ازلا لما كان متاخرا
عن خلق ما في السموات الارض لكن قوله ثم استوى يقتضي التراخي ولما ثبت هذا
وجب التاويل وتقريره ان الاستوا هو الاستقامة يقال استوى العود اذا قام
واعتدل ثم قيل استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير ان يلتفت
الى شي اخر ومنه استعير قوله ثم استوى الى السماء اي خلق بعد الارض
السما ولم يجعل بينهما زمانا ولم يقصد شيا اخر بعد خلقه الارض المسئلة الثانية قوله
هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء معناه يعقله قل ائنكم لتكفرون
بالذي خلق الارض في يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي
من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام سواء للسائلين المعنى تقدير الارض
في يومين وتقدير الاقوات في يومين كما تقول القائل من المدينة الى الكوفة عشرون
يوما والى مكة ثلاثون يوما يريد ان جميع ذلك هذا القدر ثم استوى الى السماء في
يومين اخرين وذلك مجموع ستة ايام على ما قال خلق السموات والارض في ستة
ايام المسئلة الثالثة قال اهل الملاحدة هذه الاية تدل على ان خلق الارض قبل
خلق السماء وكذلك قوله قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق في يومين الى قوله ثم استوى
الى السماء وقال في سورة والنازعات انتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسويها
واغطش ليلها واخرج ضحاها والارض بعد ذلك دحاها وهذا يقتضي ان يكون الارض
بعد السما وذكر العلما في الجواب عنه وجوها احدها يجوز ان يكون خلق الارض قبل السماء
الا انه ما دحاها حتى خلق السما لان التدحية هي البسط ولقايل ان يقول هذا مشكل
من وجهين الاول ان الارض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن التدحية فاذا كانت
التدحية متاخرة عن خلق السما فكان خلقها لا محالة ايضا متاخرا عن خلق السما
الثاني ان قوله خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السما يدل على ان خلق الارض
وخلق كلما فيها متقدم على خلق السما لكن خلق الاشيا في الارض لا يمكن الا اذا كانت
مدحوة فهذه الاية تقتضي كونها مدحوة قبل خلق السما وحينئذ تحقق التنافي الجواب
الثاني ان قوله والارض بعد ذلك دحاها يقتضي تقدم خلق السما على الارض ولا
يقتضي ان يكون تسوية السما مقدمة على الارض وعلى هذا التقدير يزول التناقض
ولقايل ان يقول قوله ا انتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسويها يقتضي ان يكون
خلق السما وتدحيها وتسويتها مقدما على تدحية الارض لكن تدحية الارض
ملازمة لخلق ذات الارض فاذن ذات السما وتسويتها مقدم على خلق ذات الارض
وحينئذ يعود السؤال وثالثها وهو الجواب الصحيح ان قوله ثم ليس هنا للترتيب
وانما هو على جهة تعديد النعم مثاله قول الرجل لغيره اليس قد اعطيتك
العظيمة ثم رفعت قدرك ثم دفعت الخصوم عنك ولعل بعض ما اخره في الذكر
قد تقدم فكذا هاهنا والله اعلم المسئلة الرابعة الضمير في فسواهن ضمير مبهم
وسبع سموات تفسيره كقولهم ربه رجلا وفايدته ان المبهم اذا بين كان افخم
واعظم من ان يبين اولا لانه اذا ابهم تشوقت النفوس الى الاطلاع عليه وفي البيان
بعد ذلك شفاها بعد التشوق وقيل الضمير راجع الى السما في معنى الجنس وقيل جمع

سماه

سماه والوجه القوي هو الاول ومعنى تسويتهن تعديل خلقهن واخلاؤه من العوج
والفطور واتمام خلقهن المسئلة الخامسة اعلم ان القران هاهنا قد دل على وجود سبع
سموات وقال اصحاب الهيئة اقربها الينا كرة القمر وفوقها على هذا الترتيب
كرة عطارد ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس ثم كرة المريخ ثم كرة المشتري ثم كرة زحل قالوا ولا
طريق الى معرفة هذا الترتيب الا من وجهين الاول الستر وذلك ان الكوكب
الاسفل اذا مر بين ابصارنا وبين الكوكب الاعلى فانهما يصيران ككوكب واحد ويتميز
الساتر عن المستور بلونه الغالب كحمرة المريخ وصفرة عطارد وبياض الزهرة وزرقة
المشتري وكدورة زحل ثم ان القدما وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة وكوكب
عطارد يكسف الزهرة والزهرة تكسف المريخ على هذا الترتيب وعلى هذا الطريق تدل
على ان تكون الشمس فوق القمر لانكسافها به لكن لا تدل على كونها تحت سائر الكواكب او فوقها
لانها لا تنكسف بشي منها لاضمحلال انوار ساير الكواكب عند طلوعها فعند هذا ذكروا
طريقين احدها ذكر بعضهم انه راى الزهرة كشامة في صفحة الشمس وهذا ضعيف
لان منهم من زعم ان في وجه الشمس شامة كما انه حصل في وجه القمر المحو الثاني
اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري
وزحل واما في حق الشمس فانه قليل جدا فوجب ان تكون الشمس متوسطة بين
القسمين هذا ما قاله الاكثرون الا ان ابا الريحان قال في تلخيصه لفصول الفرغاني
ان اختلاف المنظر لا يحس الا في القمر فبطلت هذه الوجوه وبقي موضع الشمس
مشكوكا واعلم ان اصحاب الارصاد وارباب الهيئة زعموا ان الافلاك تسعة فالسبعة
هي هذه التي ذكرناها والفلك الثامن هو الذي حصلت الكواكب الثابتة فيه واما الفلك
التاسع فهو الفلك الاعظم وهو الذي يتحرك كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب
واحتجوا على اثبات الفلك الثامن بانا وجدنا لهذه الافلاك الكواكب الثابتة حركات
بطيئة وثبت ان الكواكب لا تتحرك الا بحركة فلكية والافلاك الحاملة لهذه السيارات
تتحرك بحركات سريعة فلا بد من جسم اخر يتحرك حركة بطيئة ويكون هذا الحامل لهذه
الثوابت وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه اولها لم لا يجوز ان يقال الكواكب تتحرك بانفسها
من غير ان تكون مركوزة في جسم اخر وهذا الاحتمال لا يفسد الا بافساد الخلاء ودونه خرط
القتاد وثانيها سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال ان هذه الكواكب مركوزة في ممثلات
السيارات والسيارات مركوزة في حواملها وعند ذلك لا يحتاج الى اثبات الفلك الثامن
وثالثها لم لا يجوز ان يكون ذلك الفلك تحت فلك القمر فيكون تحت كرات السيارات لا فوقها
فان قيل لانرى هذه السيارات تحت فلك القمر تكسف هذه الثوابت والكاسف تحت المكسوف لا محالة
قلنا هذه السيارات انما تكسف الثوابت القريبة من المنطقة فاما الثوابت القريبة
تكسف هذه الثوابت والكاسف تحت المكسوف لا محاله قلنا هذه السيارات من
القطبين فلا فلم لا يجوز ان يقال هذه الثوابت القريبة من المنطقة مركوزة في الفلك
في الفلك الثامن الذي هو فوق كرة زحل وهذه الثوابت القريبة من القطبين التي
لا يمكن انكسافها بالسيارات مركوزة في كرة اخرى تحت كرة القمر وهذا الاحتمال
لا دافع له ثم يقول هب انكم اثبتم هذه الافلاك التسعة فما الذي دلكم على نفي

الفلك العاشر اقصى ما في الباب ان الرصد ما دل على هذا القدر الا ان عدم الدليل
لا يدل على عدم المدلول والذي يحقق ذلك ان يقال انه قال بعض المحققين
منهم انه ما تبين لي الى الان ان كرة الثوابت كرة واحدة او كرات منطوية بعضها على
بعض واقول هذا الاحتمال واقع لان الذي يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس الا ان
يقال ان حركاتها متشابهة ومتى كان الامر كذلك كانت مركوزة في كرة واحدة فكلتا
المقدمتين غير يقينيتين اما الاول فلان حركاتها وان كانت في الحس واحدة ولكن
لعلها لا يكون في الحقيقة واحدة لانا لو قدرنا ان واحدا منها يتم الدورة في ستة و
ثلثين مرة ويكون الف سنة والاخرى يتم الدورة في مثل هذه المدة بنقصان سنة
واحدة فاذا وزعنا ذلك النقصان على هذه السنين كان هو الذي يحصه السنة
الواحدة ثلث عشر جزءا من الف ومائتي جزء من واحد وهذا القدر مما لا يحس
بل العشر سنين والمائة والالف مما يجري به الشبه فاذا كان ذلك محتملا سقط القطع البتة عن استواء حركة
الثوابت واما الثانية فلان استواء حركات الثوابت في مقاديرها وحركاتها لا يوجب كونها باسرها
مركوزة في كرة واحدة لاحتمال كونها مركوزات في كرات متباينة وان كانت مشتركة في مقادير
الحركات وهذا كما يقولون في ممثلات اكثر الكواكب فانها في حركاتها مساوية لفلك الثوابت
فكذا هاهنا واقول ان هذا الاحتمال الذي ذكره هذا القائل غير مختص بفلك الثوابت
فكذا هاهنا لعل الجرم المتحرك بالحركة اليومية ليس جرما واحدا بل اجراما
كثيرة اما مختلفة الحركات لكن بتفاوت قليل لا يفي باذراكها اعمارنا وارصادنا
وان كانت متساوية على الاطلاق ولكن تساويها لا يوجب وحدتها ومن اصحاب
الهيئة من قطع باثبات افلاك اخر غير هذه التسعة ومن الناس
من اثبت كرة الثوابت وتحت الفلك الاعظم واستدل عليه من وجوه الاول
ان الراصدين للفلك الاعظم وجدوه مختلفا المقدار وكل من كان رصده اقدم وجد
مقدار الميل اعظم فان بطلميوس كج نا ثم وجد في زمان المامون كج له ثم وجد بعد
المامون وقد تناقص بدقيقة وذلك يقتضي ان من شان المنطقتين ان يقل ميلها
تارة ويكثر اخرى وهذا انما يكون اذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة اخرى
يدور قطباها قطبي كرة الكل ويكون كرة الثوابت يدور قطباها حول قطبي تلك الكرة
فتعرض لقطبها تارة ان يصير الى جانب الشمال منخفضا وتارة الى جانب الجنوب عندما
ترتفع مرتفعا فيلزم من ذلك ان منطبق معدل النهار على منطقة البروج وان تنفصل
عنه اخرى تارة الى الجنوب عندما يرتفع قطب فلك الثوابت الى الجنوب وتارة الى
الشمال كما هو الان الثاني اصحاب الارصاد اضطربوا اضطرابا شديدا
في مقدار الشمس على ما هو مشروح في كتب النجوم حتى ان بطلميوس حكى عن ابرخس انه كان شاكا
في ان هذه الدوره تكون في ازمنة متساوية او مختلفة وانه يقول في بعض الاوقات انها مختلفة
وفي بعضها انها متساوية ثم ان الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين احدهما قول من يجعل اوج
الشمس متحركا فانه زعم ان الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف
عند نقط الاعتدال لاختلاف بعدها من الاوج فيختلف زمان سمت الشمس من اجله الثاني
قول اهل الهند والصين وبابل واكثر قدماء الروم ومصر والشام ان السبب فيه انتقال

[هامش: في كرة]
[هامش: قليل]

فلك

فلك البروج وارتفاع قطبه وانحطاطه وحكي عن ابرخس انه كان يعتقد هذا
الراي وذكر بادبان الاسكندراني ان اصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك وان
نقطة فلك البروج يتقدم عن موضعها ويتاخر ثمان درجات وقالوا ان ابتداء
الحركات من كب درجة من الحوت الى اول الحمل واعلم ان هذا الخبط مما ينبهك
على انه لا سبيل للعقول البشرية الى ادراك هذه الاشياء وانه لا يحيط بها الا علم
فاطرها وخالقها فوجب الاقتصار فيه على الدلايل السمعية فان قال قايل فهل يدل
التنصيص على سبع سموات على نفي العدد الزايد قلنا الحق ان تخصيص العدد بالذكر
لا يدل على نفي الزايد والله اعلم المسئلة السادسة قوله وهو بكل شيء عليم يدل على انه
سبحانه لا يمكن ان يكون خالقا للارض وما فيها وللسموات وما فيها من العجايب والغرايب
الا اذا كان عالما بها محيطا بجزئياتها وكلياتها وذلك يدل على امور احدها فساد قول
الفلاسفة الذين قالوا انه لا يعلم الجزئيات وصحة قول المتكلمين استدلوا على علم الله
تعالى بالجزئيات بان قالوا انه تعالى فاعل لهذه الاجسام على سبيل الاحكام والاتقان وكل
فاعل على هذا الوجه فانه لا بد وان يكون عالما بما فعله وهذه الدلالة بعينها ذكرها الله
تعالى في هذا الموضع لانه ذكر خلق السموات والارض ثم فرع على ذلك كونه عالما فثبت
بهذا ان قول المتكلمين في هذا المذهب وفي الاستدلال مطابق لما في القران وثانيها
قول المعتزلة وذلك لانه سبحانه بين ان الخالق للشيء على سبيل التقدير والتحديد
لا بد وان يكون عالما به وبتفاصيله لان خالقه قد خصه بقدر دون قدر والتخصيص
بقدر معين لا بد وان يكون بالارادة والا فقد حصل الرجحان من غير مرجح
والارادة مشروطة بالعلم فثبت ان خالق الشيء لا بد وان يكون عالما به على سبيل
التفصيل فلو كان العبد موجدا لافعال نفسه لكان عالما بها وبتفاصيلها في العدد والكمية
والكيفية فلما لم يحصل هذا العلم علمنا انه غير موجد لافعال نفسه وثالثها قالت
المعتزلة اذا جمعت بين هذه الاية وبين قوله وفوق كل ذي علم عليم ظهر انه تعالى
عالم لذاته والجواب قوله وفوق كل ذي علم عليم وقوله انزله بعلمه خاص والخاص
مقدم على العام والله اعلم قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها
من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اعلم ان هذه الاية دالة على كيفية
خلق ادم عليه السلام وعلى كيفية تعظيم الله اياه فيكون ذلك انعاما عاما على جميع بني ادم
فيكون هذا هو النعمة الثالثة من تلك النعم العامة التي اوردها في هذا الموضع ثم فيه مسايل
المسئلة الاولى في اذ قولان احدهما انها صلة زايدة الا ان العرب يعتادون التكلم
بها والقران منزل بلغة العرب والثاني وهو الحق انه ليس في القران ما لا معنى له وهو
نصب باضمار اذكر والمعنى واذكر لهم اذ قال ربك للملائكة فاضمر هذا الامرين احدهما
ان المعنى معروف والثاني ان الله تعالى قد كشف ذلك في كثير من المواضع كقوله واذكر اخا عاد
اذ انذر قومه بالاحقاف واذكر عبدنا داود واضرب لهم مثلا اصحاب القرية اذ جاءها
المرسلون اذ ارسلنا اليهم اثنين فكذبوهما والقران كله كالكلمة الواحدة ولا يبعد ان يكون
هذه المواضع المصرحة نزلت قبل هذه السورة فلا جرم ترك ذلك هاهنا اكتفاء بذلك التصريح
قال صاحب الكشاف ويجوز ان ينتصب اذ بقالوا المسئلة الثانية الملك اصله من الرسالة

[هامش: قال اني اعلم ما لا تعلمون]

يقال ملكني اليه اى ارسلني اليه والمالكة والالوكة الرسالة واصله الهمزة ملائكة حذفت الهمزة والقيت حركتها على ما قبلها طلبا للخفة لكثرة استعماله قال صاحب الكشاف والملائك جمع ملاك على الاصل كالشمائل فى جمع شمال والحاق التاء لتانيث الجمع **المسئلة الثالثة** من الناس من قال الكلام فى الملائكة ينبغى ان يكون مقدما على الكلام فى الانبيا لوجهين الاول انه تعالى قدم ذكر الايمان بالملائكة على ذكر الايمان بالرسل فى قوله والمؤمنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله ولقد قال عليه السلام ابدوا بما بدا الله به والثانى ان الملك واسطة بين الله والرسول فى تبليغ الوحى والشريعة فكان مقدما على الرسول ومن الناس من قال الكلام فى النبوات مقدم على الكلام فى الملائكة لانه لا طريق لنا الى معرفة وجود الملائكة بالعقل بل بالسمع فكان الكلام فى النبوات اصلا للكلام فى الملائكة فلا جرم وجب تقديم الكلام فى النبوات والاولى ان يقال الملك قبل النبى بالشرف والعلية وبعده فى عقولنا واذهاننا والحسب وصولنا اليها بافكارنا واذهاننا واعلم انه لا خلاف بين العقلاء فى ان اشرف الرتبة للعالم العلوى هو وجود الملائكة فيه كما ان اشرف الرتبة للعالم السفلى هو وجود الانسان فيه الا ان الناس اختلفوا فى ماهية الملائكة وحقيقتهم وطريق ضبط المذاهب ان يقال الملائكة لا بد وان تكون ذوات قائمة بانفسها ثم ان تلك الذوات اما ان تكون متحيزة او لا تكون اما الاول وهو ان الملائكة ذوات متحيزة فهاهنا اقوال احدها انها اجسام لطيفة هوائية تقدر على التشكل باشكال مختلفة مسكنها السموات وهو قول اكثر المسلمين وثانيها قول طوائف من عبدة الاوثان وهو ان الملائكة فى الحقيقة هى هذه الكواكب الموصوفة بالاسعاد والانحاس فانها بزعمهم احياء ناطقة وان المسعدات منها ملائكة الرحمة وان المنحسات منها ملائكة العذاب وثالثها قول معظم المجوس والثنوية وهو ان هذا العالم مركب من اصلين ازليين وهما النور والظلمة وهما فى الحقيقة جوهران شفافان حساسان مختاران قادران متضادا النفس والصورة مختلفا الفعل والتدبير فجوهر النور فاضل خير نقى طيب الريح كريم النفس يسر ولا يضر وينفع ولا يمنع ويحيى ولا يبلى وجوهر الظلمة على ضد ذلك ثم ان جوهر النور لم يزل يولد الاولياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والضوء من المضئ وجوهر الظلمة لم يزل يولد الاعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفيه لا على سبيل التناكح فهذه اقوال من جعل الملائكة اشياء متحيزة جسمانية **القول الثانى** ان الملائكة ذوات قائمة بانفسها وليست متحيزة ولا باجسام فهاهنا قولان احدهما قول طوائف من النصارى وهو ان الملائكة فى الحقيقة هى الانفس الناطقة بذاتها المفارقة لابدانها على نعت الصفاء والخيرية وذلك لان هذه النفوس المفارقة ان كانت صافية خالصة فهى الملائكة وان كانت خبيثة كدرة فهى الشياطين وثانيها قول الفلاسفة وهى انها جواهر قائمة بانفسها متحيزة البتة وانها بالماهية مخالفة لانواع النفوس الناطقة البشرية وانها اكمل قوة منها واكثر منها علما وانها للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة الى الاضواء ثم ان هذه الجواهر على قسمين منها ما هى بالنسبة الى اجرام الافلاك والكواكب كنفوسنا الناطقة بالنسبة الى ابداننا ومنها ما هى اعلى شانا من تدبير اجرام الافلاك بل هى مستغرقة فى معرفة الله ومحبته ومشتغلة بطاعته وهذا القسم هم الملائكة

المقربون ونسبتهم الى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة اولئك المدبرين الى نفوسنا الناطقة فهذان القسمان قد اتفقت الفلاسفة على اثباتهما ومنهم من اثبت انواعا اخر من الملائكة وهى الملائكة الارضية المدبرة لاحوال هذا العالم السفلى ثم ان مدبرات هذا العالم ان كانت خيرات فهم الملائكة وان كانت شريرة فهم الشياطين فهذا تفصيل مذاهب الناس فى الملائكة واختلف اهل العلم فى انه هل يمكن الحكم بوجودها من حيث العقل او لا سبيل الى اثباتها الا بالسمع اما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان فى العقل دلائل تدل على وجود الملائكة ولنا معهم فى تلك الدلائل ابحاث دقيقة عميقة ومن الناس من ذكر فى ذلك وجوها عقلية اقناعية واشير اليها فاحدها المراد من الملك الحى الناطق الذى لا يكون ميتا فنقول القسمة العقلية تقتضى وجود اقسام ثلاثة فان الحى اما ان يكون ناطقا وميتا معا وهو الانسان او يكون ميتا ولا يكون ناطقا وهو البهائم او يكون ناطقا ولا يكون ميتا وهو الملك ولا شك ان اخس المراتب هو الميت غير الناطق واوسطها الناطق الميت واشرفها الناطق الذى ليس بميت فاذا اقتضت الحكمة الالهية ايجاد اخس المراتب واوسطها فلان تقتضى ايجاد اشرف المراتب واعلاها كان ذلك اعلى واولى وثانيها ان الفطرة تشهد بان عالم السموات اشرف من هذا العالم السفلى وتشهد بان الحياة والنطق والعقل اشرف من اضدادها ومقابلاتها فيبعد فى العقل ان تحصل الحياة والعقل والنطق فى العالم الكدر الظلمانى ولا تحصل البتة فى ذلك العالم الذى هو عالم الضوء والنور والشرف وثالثها ان اصحاب المجاهدات اثبتوها من جهة المشاهدة والمكاشفة واصحاب الحاجات والضرورات اثبتوها من جهة اخرى وهى ما شاهدوه من عجائب اثارها فى الهداية الى المعالجات النادرة والغريبة وتركيب المعجونات واستخراج صنعة الترياقات ومما يدل على ذلك حال الرؤيا الصادقة فهذه وجوه اقناعية بالنسبة الى من سمعها ولم يمارسها وقطعية بالنسبة الى من جربها وشاهدها واطلع على اسرارها واما الدلائل النقلية فلا نزاع البتة بين الانبيا عليهم السلام فى اثبات الملائكة بل ذلك كالامر المجمع عليه بينهم والله اعلم **المسئلة الرابعة** فى شرح كثرتهم قال عليه السلام اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع وروى ان بنى آدم عشر الجن والجن وبنو آدم عشر حيوانات البر وهؤلاء كلهم عشر الطيور وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحور وكلهم عشر ملائكة الارض الموكلين بها وهؤلاء كلهم عشر ملائكة سماء الدنيا وكلهم عشر ملائكة الثانية وعلى هذا الترتيب الى ملائكة السماء السابعة ثم الكل فى مقابلة ملائكة الكرسى نزر قليل ثم كل هؤلاء عشر ملائكة السرادق الواحد من سرادقات العرش التى عددها ستمائة الف طول كل سرادق وعرضه وسمكه اذا قوبلت به السموات والارضون وما فيها وما بينها فانها كلها تكون شيئا يسيرا وقدرا صغيرا وما من مقدار موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع او قائم لهم زجل بالتسبيح والتقديس ثم كل هؤلاء فى مقابلة الملائكة الذين يحومون حول العرش كالقطرة فى البحر ولا يعلم عددهم الا الله ثم مع هؤلاء ملائكة اللوح الذين هم اشياع اسرافيل عليه السلام والملائكة الذين هم جنود جبريل عليه السلام وهم كلهم سامعون مطيعون لا يفترون مشتغلون بعبادته سبحانه رطاب الالسن بذكره وتعظيمه يتسابقون فى ذلك من خلقهم لا يستكبرون عن عبادته اناء الليل والنهار لا يفترون ولا يسامون لا يحصى اجناسهم ولا مدة اعمارهم ولا كيفية عباداتهم الا الله وهذا تحقيق حقيقة ملكوته سبحانه على ما قال وما يعلم جنود ربك الا هو

واقول رايت في بعض كتب التذكرة انه عليه السلام حين عرج به راى ملائكة في موضع
بمنزلة سوق بعضهم يمشي تجاه بعض فسال رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اين يذهبون
فقال جبريل عليه السلام لا ادري الا اني اراهم منذ خلقت ولا ارى واحدا منهم قد رايته
قبل ذلك ثم سالوا واحدا منهم وقيل له منذ كم خلقت فقال لا ادري غير ان الله تعالى يخلق كوكبا
في كل اربع مائة الف سنة فخلق مثل ذلك الكوكب منذ خلقني اربع مائة الف سنة فسبحان من اله
ما اعظم قدرته وما اجل كماله واعلم ان الله تعالى ذكر في القران اصنافهم واوصافهم
اما اصنافهم فاحدها حملة العرش وهو قوله ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وثانيها
الحافون حول العرش على ما قال سبحانه وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون
بحمد ربهم وثالثها اكابر الملائكة فمنهم جبريل عليه السلام وميكائيل لقوله تعالى قل من كان
عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين ثم انه سبحانه وصف
جبريل عليه السلام بامور الاول انه صاحب الوحي الى الانبياء قال تعالى نزل به الروح
الامين على قلبك لتكون من المنذرين الثاني انه تعالى ذكره قبل ساير الملائكة في القران
من كان عدوا لجبريل وميكال ولان جبريل صاحب الوحي والعلم وميكائيل صاحب
الارزاق والاغذية والعلم الذي هو الغذاء الروحاني اشرف من الغذاء
الجسماني فوجب ان يكون جبريل عليه السلام اشرف من ميكائيل الثالث انه
تعالى جعله ثاني نفسه فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المومنين الرابع سماه
روح القدس قال في حق عيسى عليه السلام اذ ايدتك بروح القدس الخامس
ينصر اولياء الله ويقهر اعداءهم مع الملائكة المسومين السادس انه تعالى مدحه
بصفات ستة في قوله انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين
مطاع ثم امين فرسالته انه رسول الله الى جميع الانبياء جميع الانبياء والرسل
امته ومن كرمه على ربه انه جعله واسطة بينه وبين اشرف عباده وهم الانبياء
وقوته انه رفع مدائن قوم لوط الى السماء وقلبها ومكانته عند الله ان جعله ثاني
نفسه في قوله فان الله هو مولاه وجبريل وكونه مطاعا انه امام الملائكة ومقتداهم
واما كونه امينا فهو قوله نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين
ومن جملة اكابر الملائكة اسرافيل وعزرائيل صلوات الله عليهما وقد ثبت وجودهما
بالاخبار وثبت بالخبر ان عزرائيل هو ملك الموت على ما قال قل يتوفاكم ملك الموت
الذي وكل بكم واما قوله حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا فقد دل بدليل
على وجود ملائكة موكلين بقبض الارواح وقال تعالى ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا
الملائكة يضربون وجوههم وادبارهم اما اسرافيل عليه السلام فقد دلت الاخبار
على انه صاحب الصور على ما قال يوم ينفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض
الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون ورابعها ملائكة الجنة قال تعالى
والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار وخامسها ملائكة
النار قال تعالى عليها تسعة عشر وقوله وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة ورئيسهم مالك وهو
قوله ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك واسماء جملتهم الزبانية قال فليدع ناديه سندع
الزبانية وسادسها الحفظة الموكلون ببني ادم لقوله تعالى عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ

من قول الا لديه رقيب عتيد وقوله له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه
من امر الله وقوله وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة وسابعها كتبة
الاعمال وهو قوله وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون وثامنها
الملائكة الموكلون بني ادم وباحوال هذا العالم وهو المراد بقوله والصافات صفا وبقوله
والذاريات ذروا الى قوله فالمدبرات امرا وبقوله والنازعات غرقا وعن ابن عباس قال
ان قال ان لله ملائكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الشجر فاذا اصاب احدكم
عجزة بارض فلاة فليناد اعينوا يا عباد الله رحمكم الله واما اوصاف الملائكة فمن وجوه احدها
ان الملائكة رسل الله قال تعالى جاعل الملائكة رسلا اما قوله الله يصطفي من الملائكة رسلا
فهذا يدل على ان بعض الملائكة هم الرسل فقط وجوابه ان من للتبيين لا للتبعيض وثانيها
قربهم من الله تعالى يمتنع ان يكون بالمكان والجهة فلم يبق الا ان يكون ذلك القرب هو قرب الشرف
وهو المراد من قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وقوله بل عباد مكرمون وقوله
يسبحون بالليل والنهار لا يفترون وثالثها وصف طاعاتهم وذلك من وجوه الاول
قوله تعالى حكاية عنهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال في موضع اخر وانا لنحن
الصافون وانا لنحن المسبحون والله تعالى ما كذبهم في ذلك فثبت بهذا مواظبتهم على
العبادة الثاني مبادرتهم الى امتثال امر الله تعظيما له وهو قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون
الثالث انهم لا يفعلون الا بوحيه وامره وهو قوله لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون
ورابعها وصف قدرتهم وذلك من وجوه الاول ان حملة العرش وهم ثمانية يحملون العرش
والكرسي ثم الكرسي الذي هو اصغر من العرش اعظم من جملة السموات لقوله وسع كرسيه
السموات والارض فانظر الى نهاية قدرتهم وقوتهم الثاني ان علو العرش شي لا يحيط به
الوهم ويدل عليه قوله تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة
ثم انهم لشدة قدرتهم ينزلون منه في لحظة واحدة والثالث قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق
من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون وصاحب
الصور يبلغ في القوة الى حيث ان بنفخة واحدة منه يصعق من في السموات ومن في الارض وبالنفخة
الثانية منه يعودون احياء فاعرف عظم هذه القوة الرابع ان جبريل عليه السلام بلغ من
قوته ان قلع جبال قوم لوط وبلادهم دفعة واحدة وخامسها وصف خوفهم ويدل
عليه وجوه الاول انهم مع كثرة عباداتهم وعدم اقدامهم على الزلات البتة يكونون
خائفين وجلين حتى كان عباداتهم معاصي قال تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقال وهم
من خشيته مشفقون الثاني قوله تعالى حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم
قالوا الحق روي في التفسير ان الله تعالى اذا تكلم بالوحي سمعه اهل السموات
مثل صلصلة السلسلة على الصفوان ففزعوا فاذا انقضى الوحي قال بعضهم ماذا
قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير الثالث روى البيهقي في شعب الايمان عن ابن
عباس قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم بناحية ومعه جبريل اذا انشق افق السماء
فاقبل جبريل عليه السلام يتضاءل ويدخل بعضه في بعض ويدنو من الارض فاذا ملك قد
مثل بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد ان ربك يقرئك السلام
ويخيرك بين ان تكون نبيا ملكا وبين ان تكون عبدا نبيا فاشار جبريل عليه السلام

الى ربه ان تواضع فعرفت انه لى ناصح فقلت نبيا عبدا فعرج ذلك الملك الى السما فقلت يا جبريل قد كنت اريد ان اسالك عن هذا فرايت من حالك ما شغلني عن المسألة فمن هذا يا جبريل فقال هذا اسرافيل خلقه الله يوم خلقه بين يديه صافا قدميه لا يرفع طرفه بينه وبين الرب سبعون نورا ما منها نور يدنو منه الا احترق بين يديه اللوح المحفوظ فاذا اذن الله في شيء من السما او من الارض ارتفع بذلك اللوح يضرب جبينه فينظر فيه فان كان من عملي امرني به وان كان من عمل ملك الموت امره به قلت يا جبريل على اي شيء انت قال على الرياح والجنود قلت على اي شيء ميكائيل قال على النبات قلت على اي شيء ملك الموت قال على قبض الانفس وما ظننت انه هبط الا لقيام الساعة وما ذاك الذي رايت مني الا خوفا من قيام الساعة واعلم انه ليس بعد كلام الله وكلام رسوله كلام في وصف الملائكة اعلا واجل من كلام امير المومنين علي رضي الله عنه قال في بعض خطبه ثم فتق ما بين السموات العلى فملاهن اطوارا من ملائكته منهم سجود لا يركعون وركوع لا ينتصبون وصافون لا يتزايلون ومسبحون لا يسامون لا يغشاهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا فترة الابدان ولا غفلة النسيان ومنهم امنا على وحيه والسنة الى رسله ومختلفون بقضايه وامره ومنهم الحفظة لعباده والسدنة لابواب جنانه ومنهم الثابتة في الارضين السفلى اقدامهم والمارقة في السما العليا اعناقهم والخارجة من الاقطار اركانهم والمناسبة لقوايم العرش اكتافهم ناكسة دونه ابصارهم متلفعون تحته باجنحتهم مضروبة بينهم وبين من دونهم حجب العزة واستار القدرة لا يتوهمون ربهم بالتصوير ولا يجرون عليه صفات المصنوعين ولا يحدونه بالاماكن ولا يشيرون اليه بالنواظر المسئلة الخامسة اختلفوا في ان المراد من قوله واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة كل الملائكة او بعضهم فروى الضحاك عن ابن عباس انه سبحانه انما قال هذا القول للملائكة الذين كانوا محاربين مع ابليس لان الله تعالى لما اسكن الجن الارض فافسدوا فيها وسفكوا الدما وقتل بعضهم بعضا فبعث الله ابليس في جند من الملائكة فقتلهم ابليس بعسكره حتى اخرجوهم من الارض والحقوهم بجزاير البحر فقال تعالى اني جاعل في الارض خليفة وقال الاكثرون من الصحابة والتابعين انهم قالوا انه قال ذلك لجماعة الملائكة من غير تخصيص لان لفظ الملائكة يفيد العموم فيكون التخصيص خلاف الاصل المسئلة السادسة جاعل من جعل الذي له مفعولان دخل على الابتدا والخبر وهما قوله في الارض خليفة فكانا مفعوليه ومعناه مصير في الارض خليفة المسئلة السابعة الظاهر ان الارض التي في الاية جميع الارضين من المشرق الى المغرب وروى عن عبد الرحمن بن سابط عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دحيت الارض من مكة والاول اقرب الى الظاهر المسئلة الثامنة الخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه قال تعالى ثم جعلناكم خلايف في الارض واذكروا اذ جعلكم خلفا فاما ان المراد بالخليفة من ففيه قولان احدهما انه ادم عليه السلام وقوله اتجعل فيها من يفسد فيها المراد ذريته لا هو والثاني انه ولد ادم والذين قالوا المراد ادم عليه السلام فقد اختلفوا في انه تعالى لم سماه خليفة وذكروا وجهين الاول انه تعالى لما نفى الجن من الارض

واسكن

واسكن ادم الارض كان ادم عليه السلام خليفة لاوليك الجن الذين تقدموه يروى عن ابن عباس ذلك الثاني انما سماه الله خليفة لانه يخلف الله في الحكم بين خلقه وهو المروي عن ابن عباس وابن مسعود والسدي وهذا الراي متاكد بقوله انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق اما الذين قالوا المراد ولد ادم فقالوا انما سماهم خليفة لانهم يخلفون بعضهم بعضا وهو قول الحسن ويوكده قوله هو الذي جعلكم خلايف في الارض والخليفة اسم يصلح للواحد والجمع كما يصلح للذكر والانثى وقرى خليقة بالقاف فان قيل ما الفايدة في ان الله قال للملائكة اني جاعل في الارض خليفة مع انه منزه عن الحاجة الى المشورة فالجواب من وجهين الاول انه تعالى علم انهم اذا اطلعوا على ذلك السر اوردوا عليه ذلك السوال فكانت المصلحة تقتضي احاطتهم بذلك الجواب فعرفهم هذه الواقعة لكي يوردوا ذلك السوال فيسمعوا ذلك الجواب الوجه الثاني انه تعالى علم عباده المشورة اما قوله تعالى قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها الى اخر الاية ففيه مسايل المسئلة الاولى الجمهور الاعظم من علما الدين اتفقوا على عصمة كل الملائكة من جميع الذنوب ومن الحشوية من خالف في ذلك لنا وجوه الاول قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يومرون الا ان هذه الاية مختصة بملائكة النار فاذا اردنا الدلالة العامة تمسكنا بقوله يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يومرون فقوله ويفعلون ما يومرون يتناول جميع فعل المامورات وترك المنهيات لان المنهي عن الشي مامور بتركه فان قيل ما الدليل على قوله ويفعلون ما يومرون يفيد العموم قلنا لانه ما من شي من المامورات الا ويصح استثناوه منه والاستثنا يخرج من الكلام ما لولاه لدخل على ما بيناه في اصول الفقه الثاني قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وهذا صريح في براتهم عن المعاصي وكونهم متوقفين في كل الامور الا بمقتضى الامر والوحي الثالث انه تعالى حكى عنهم انهم طعنوا في البشر بالمعصية ولو كانوا من العصاة لما حسن منهم ذلك الطعن الرابع انه تعالى حكى عنهم انهم يسبحون الليل والنهار لا يسامون ومن كان كذلك امتنع صدور المعصية منه واحتج المخالف بوجهين الاول انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدما ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهذا يقتضي صدور الذنب عنهم ويدل على ذلك وجوه احدها ان قولهم اتجعل فيها هذا اعتراض على الله تعالى وذلك من اعظم الذنوب وثانيها انهم طعنوا في بني ادم بالفساد والقتل وذلك غيبة والغيبة من كبار الذنوب وثالثها انهم بعد ان طعنوا في بني ادم مدحوا انفسهم فقالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولانهم قالوا وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وهذا للحصر فكانهم نفوا كون غيرهم كذلك وذلك يشبه العجب والغيبة وهو من اعظم الذنوب المهلكة قال عليه السلام ثلاث مهلكات وذكر فيها اعجاب المرء بنفسه وقال تعالى فلا تزكوا انفسكم ورابعها ان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا يشبه الاعتذار فلولا تقدم الذنوب لما اشتغلوا بالعذر وخامسها ان قوله الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات ينوي بأسماء هولاء ان كنتم صادقين يدل على انهم كانوا كاذبين فيما قالوه اولا وسادسها ان قوله

الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون يدل على
ان الملائكة ما كانوا عالمين بذلك قبل هذه الواقعة وانهم كانوا شاكين
في كون الله تعالى عالما بكل المعلومات ورابعها ان علمتم بانهم يفسدون ويسفكون
الدما اما ان يكون قد حصل بالوحي اليهم في ذلك او قالوه استنباطا والاول
لا يفيد لانه اذا اوحى الله ذلك اليهم لم يكن لاعادة ذلك الكلام فائدة فثبت
انهم قالوه عن الاستنباط والظن والقدح في الغير على سبيل الظن غير جائز
لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال ان الظن لا يغني من الحق شيئا
وثامنها روي عن ابن عباس انه قال سبحانه قال للملائكة كانوا اجنا ابليس في محاربة
الجان اني جاعل في الارض خليفة فقالت الملائكة مجيبين له سبحانك اتجعل فيها من يفسد
فيها ويسفك الدما ثم علموا غضب الله عليهم فقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا
وروي عن الحسن وقتادة ان الله تعالى لما اخذ في خلق ادم همست الملائكة فيما بينهم
وقالوا ليخلق ربنا ما شاء ان يخلق فلن يخلق خلقا الا كنا اعظم منه واكرم عليه
فلما خلق ادم عليه السلام وفضل عليهم وعلم ادم الاسما وقال انبئوني باسماء
هؤلاء ان كنتم صادقين في اني لا اخلق خلقا الا وانتم افضل منه ففزع القوم
عند ذلك الى التوبة وقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وفي بعض الروايات
انهم لما قالوا اتجعل فيها ارسل الله عليهم نارا فاحرقتهم الشبهة الثانية
تمسكوا بقصة هاروت وماروت وزعموا انهما كانا ملكين من الملائكة وانهما
لما نظرا الى ما يصنع اهل الارض من المعاصي انكرا ذلك واكبراه ودعوا على
اهل الارض فاوحى الله تعالى اليهما اني لو ابتليتكما بما ابتليت به بني ادم من
الشهوات لعصيتماني فقالا يا ربنا لو ابتليتنا لم نفعل جربنا فاهبطهما الى الارض
وابتلاهما بشهوات بني ادم فمكثا في الارض وامر الله الكوكب المسمى بالزهرة ان تكون في
صورة امراة والملك في صورة رجل ثم ان الزهرة اتخذت منزلا وزينت نفسها
ودعتهما الى نفسها ونصبت الملك نفسه في منزلها في مثال صنم فاقبلا الى منزلها ودعواها
الى الفاحشة فابت عليهما الا ان يشربا الخمر فقالا لا نشرب الخمر ثم غلبت الشهوة
عليهما فشربا ثم دعواها الى ذلك فابت عليهما حتى يسجدا لهذا الصنم فقالا
لا نشرك بالله ثم غلبت الشهوة عليهما فقالا نفعل ثم نستغفر الله فسجدا للصنم
فارتفعت الزهرة وملكها الى موضعهما من السما فعرفا حينئذ انه انما اصابهما
ذلك بسبب تعييرهما بني ادم وفي رواية اخرى ان الزهرة كانت فاجرة من اهل
الارض وانما واقعاها بعد ان شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم
الاعظم الذي به كانا يعرجان الى السما فتكلمت المراة بذلك الاسم وعرجت الى
السما فمسخها الله وصيرها هذا الكوكب المسمى بالزهرة ثم ان الله تعالى عرف الزاة
هاروت وماروت قبح ما فعلاه وقعا ثم خيرهما بين عذاب الاخرة اجلا وبين
عذاب الدنيا عاجلا فاختارا عذاب الدنيا فجعلهما ببابل منكوسين في هوي الى
يوم القيامة وهما يعلمان الناس السحر ويدعوان اليه ولا يراهما احد الا من ذهب
الى ذلك الموضع لتعلم السحر خاصة وتعلقوا في بقوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين

على ملك

على ملك يدل على صدور المعصية من جنس الملائكة الشبهة الرابعة قوله تعالى وما
جعلنا اصحاب النار الا ملائكة قالوا فدل هذا على ان الملائكة يعذبون لان اصحاب
النار انما يكون من يعذب فيها كما قال اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
الجواب عن الشبهة الاولى ان نقول اما الوجه الاول وهو قولهم انهم
اعترضوا على الله وهذا من اعظم الذنوب فنقول انه ليس غرضهم من ذلك السؤال
تنبيه الله تعالى على شي كان غافلا عنه فان من اعتقد ذلك في الله فهو كافر
ولا الانكار على الله تعالى في فعل فعله بل المقصود من ذلك السؤال امور
احدها ان الانسان اذا كان قاطعا بحكمة غيره ثم راى ذلك الغير يفعل فعلا لا يقف
على وجه الحكمة فيه فيقول له اتفعل هذا كانه يتعجب من كمال حكمته وعلمه ويقول
اعطا هذه النعم العظيمة لمن يفسد ويقتل هذا من الامور التي لا تهتدي العقول
اليها الى وجه الحكمة فاذا كنت تفعلها واعلم انك لا تفعلها الا لوجه دقيق وسر
غامض انت مطلع عليه فما اعظم حكمتك واجل علمك فالحاصل ان قوله اتجعل
فيها من يفسد فيها كانه تعجب من كمال علم الله واحاطة حكمته بما خفي على
كل العقلا وثانيها ان ايراد الاشكال طلبا للجواب غير محذور فكانهم
قالوا الهنا انت الحكيم الذي لا يفعل السفه ونحن نرى في العرف ان تمكين السفيه
من السفه سفه فاذا خلقت قوما يفسدون في الارض ويقتلون وانت مع علمك
بان حالهم كذلك خلقتهم ومكنتهم وما منعتهم عن ذلك فهذا يوهم
السفه وانت الحكيم المطلق فكيف يمكن الجمع بين الامرين فكان الملائكة
اوردوا هذا السؤال طلبا للجواب وهذا جواب المعتزلة قالوا وهذا يدل
على ان الملائكة لم يجوزوا صدور القبيح من الله تعالى وكانوا على مذهب
اهل العدل قالوا والذي يؤكد هذا الجواب وجهان احدهما انهم اضافوا
الفساد وسفك الدما الى المخلوقين لا الى الخالق والثاني انهم قالوا ونحن
نسبح بحمدك ونقدس لك لان التسبيح تنزيه ذاته عن صفة الاجسام والتقديس
تنزيه افعاله عن صفة الذم ونعت السفه وثالثها ان الشرور وان كانت
حاصلة في تركيب هذا العالم السفلي الا انها من لوازم الخيرات الحاصلة فيه
وخيراتها غالبة على شرورها وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا
تلك الشرور فاجابهم الله بقوله اني اعلم ما لا تعلمون يعني ان الخيرات الحاصلة من اجل
تركيب العالم السفلي اكثر من الشرور الحاصلة فيها والحكمة تقتضي ايجاد ما هذا
شانه لا تركه وهذا جواب الحكما ورابعها ان سؤالهم كان على وجه المبالغة في
اعظام الله فان العبد المخلص لشدة حبه لمولاه يكره ان يكون له عبد يعصيه
وخامسها ان قول الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها مسالة منهم ان يجعل الارض
او بعضها لهم ان كان ذلك صلاحا فكانهم قالوا يا الهنا اجعل ما لا تعلمون من
صلاحكم وصلاح هؤلاء الذين اجعلهم في الارض فبين بذلك انه اختار لهم السما
خاصة ولهؤلاء الارض خاصة لعلمه بصلاح ذلك في اديانهم ليرضى كل فريق بما اختاره
الله له وسادسها انهم طلبوا الحكمة التي لاجلها خلقهم مع هذا الفساد والقتل وسابعها

قال القفال يحتمل انه تعالى لما اخبرهم انه يجعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها اي ستجعل
ذلك وهو ايجاب خرج مخرج الاستفهام قال جرير
الستم خير من ركب المطايا   اي انتم كذلك ولو كانت استفهاما
لم يكن مدحا ثم قالت الملائكة انك تفعل ذلك ونحن مع هذا نسبح بحمدك ونقدس لك
لما انا نعلم في الجملة انك لا تفعل الا الصواب والحكمة فلما قالوا ذلك قال الله تعالى لهم
اني اعلم ما لا تعلمون كانه قال والله اعلم بما فعلتم حيث لم يجعلوا ذلك قادحا في حكمتي فاني
اعلم ما لا تعلمون فانتم علمتم ظاهرهم وهو الفساد والقتل وما علمتم باطنهم وانا اعلم باطنهم
وظاهرهم فاعلم من بواطنهم اسرارا خفية وحكمة بالغة تقتضي خلقهم وايجادهم اما
الوجه الثاني وهو انهم ذكروا بني ادم بما لا ينبغي وهو غيبة فالجواب ان محل الاشكال في
خلق بني ادم اقدامهم على الفساد والقتل ومن اراد ايراد السؤال وجب ان يتعرض لمحل
الاشكال لا لغيره فلهذا السبب ذكروا من بني آدم هاتين الصفتين وما ذكروا منهم
عبادتهم وتوحيدهم لان ذلك ليس محل الاشكال اما الوجه الثالث وهو انهم مدحوا
انفسهم وذلك يورث العجب وتزكية النفس فالجواب ان مدح النفس غير ممنوع
منه مطلقا لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث وايضا فيحتمل ان يكون قولهم ونحن
نسبح بحمدك ونقدس لك ليس المراد مدح النفس لكن المراد بيان ان هذا السؤال
انما اوردناه ليقدح به في حكمتك يا رب فانا نسبح بحمدك ونعترف لك بالالهية والحكمة
فكان الغرض من ذلك بيان انهم ما اوردوا السؤال للطعن في الحكمة الالهية بل لطلب
وجه الحكمة على سبيل التفصيل اما الوجه الرابع وهو ان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا
يشبه الاعتذار فلا بد من سبق الذنوب قلنا نحن نسلم ان الاولى للملائكة ان لا يوردوا
ذلك السؤال فلما تركوا هذا الاولى كان ذلك الاعتذار اعتذارا من ترك الاولى
فان قيل اليس انه تعالى قال لا يسبقونه بالقول فهذا السؤال يجب ان يكون باذن الله تعالى
واذا كانوا مأذونين في هذا السؤال فكيف اعتذروا عنه قلنا العام قد يتطرق اليه التخصيص
اما الوجه الخامس وهو ان اخبار الملائكة عن الفساد وسفك الدما اما ان يكون حصل عن الوحي
او قالوه استنباطا وظنا قلنا اختلف العلماء فيه فمنهم من قال انهم ذكروا ذلك ظنا ثم ذكروا فيه
وجهين الاول وهو مروي عن ابن عباس والكلبي انهم قاسوه على حال الجن الذين كانوا قبل ادم عليه
السلام في الارض الثاني انهم عرفوا خلقته وعلموا انه مركب من هذه الاخلاط الاربعة فلا بد
وان يتولد فيه الشهوة والغضب فيتولد الفساد من الشهوة وسفك الدما من الغضب ومنهم
من قال انهم قالوا ذلك عن يقين وهو مروي عن ابن مسعود وناس من الصحابة ثم ذكروا فيه وجوها
احدها انه تعالى لما قال للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا ربنا وما يكون ذلك الخليفة قال
يكون له ذرية يفسدون في الارض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا فعند ذلك قالوا ربنا
اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدما وثانيها انه تعالى كان قد اعلم الملائكة انه اذا كان في الارض
خلق عظيم افسدوا فيها وسفكوا الدما وثالثها قال ابن زيد لما خلق الله النار خافت الملائكة خوفا شديدا
فقالوا ربنا لمن خلقت هذه النار قال لمن عصاني من خلقي ولم يكن يومئذ لله خلق الا الملائكة ولم يكن في
الارض خلق البتة فلما قال اني جاعل في الارض خليفة عرفوا ان المعصية تظهر منهم ورابعها لما كتب
القلم في اللوح المحفوظ ما هو كائن الى يوم القيامة فلعلهم طالعوا اللوح فعرفوا ذلك وخامسها

اذا كان معنى الخليفة من يكون نائبا لله في الحكم والقضاء والاحتياج الى الحاكم والقاضي انما يكون
عند التنازع والتظالم كان الاخبار عن وجود الخليفة اخبارا عن وقوع الفساد والشر بطريق الالتزام
ثم قال اهل التحقيق والقول بالغيبة بانه كان هذا الاخبار عن مجرد الظن باطل لانه قدح
في الغير بما لا يامن ان يكون كاذبا فيه وذلك ينافي العصمة والطهارة اما
الوجه السادس وهي الاخبار التي ذكروها فهي من باب اخبار الاحاد فلا ت
تعارض الدلايل التي ذكرناها واما الشبهة الثالثة وهي قصة هاروت وماروت
والجواب عنهما ان القصة التي ذكروها باطلة من وجوه احدها انهم ذكروا في القصة
ان الله تعالى قال لهما ابتليتكما بما ابتليت به بني ادم لعصيتماني فقالا لو فعلت بنا يا رب ذلك
لما عصيناك وهذا منهم تكذيب لله وتجهيل له وذلك صريح الكفر والحشوية
سلموا انهما كانا قبل الهبوط الى الارض معصومين وثانيها في القصة انهما خيرا بين
عذاب الدنيا وعذاب الاخرة وذلك فاسد بل كان الاولى ان يخيرا بين نعيم
الدنيا وبين العذاب والله تعالى خير بينهما من اشرك به طول عمره وبالغ في ايذاء
انبيائه وثالثها في القصة انهما يعلمان السحر حال كونهما معذبين ويدعوان اليه
وهما يعاقبان على المعصية ورابعها ان المراة الفاجرة كيف يعقل انها لما فجرت
صعدت الى السما وجعلها الله كوكبا مضيئا وعظم قدره بحيث اقسم به حيث
قال فلا اقسم بالخنس الجوار الكنس فهذه القصة قصة ركيكة يشهد كل عقل سليم
بنهاية ركاكتها واما الكلام في تعليم السحر فسياتي في تفسير تلك الاية في موضعها
ان شاء الله تعالى اما الشبهة الثالثة فنتكلم في بيان ان ابليس ما كان
من الملائكة واما الشبهة الرابعة وهي قوله وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة فهذا
لا يدل على كونهم معذبين في النار وقوله اولئك اصحاب النار لا يدل ايضا على كونهم
معذبين بالنار بمجرد هذه الاية بل انما عرف ذلك بدليل اخر بقوله وما جعلنا اصحاب
النار الا ملائكة يريد به خزنة النار والمتصرفون فيها والمدبرون لامرها المسئلة
الثانية اختلفوا في ان الملائكة هل هم قادرون على المعاصي والشرور ام لا فقال
جمهور الفلاسفة وكثير من الجبرية انهم خيرات محض لا قدرة لهم البتة على الشر
والفساد وقال جمهور المعتزلة وكثير من الفقها انهم قادرون على الامرين واحتجوا
على ذلك بوجوه احدها ان قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها اما ان يكون معصية
او ترك الاولى وعلى التقديرين فالمقصود حاصل وثانيها قوله تعالى ومن يقل منهم
اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم وذلك يقتضي كونهم مزجورين ممنوعين
وقال ايضا لا يستكبرون عن عبادته والمدح بترك الاستكبار انما يجوز لو كان
قادرا على الاستكبار وثالثها انه لو لم يكونوا قادرين على ترك الخيرات لما كانوا
ممدوحين بفعلها لان الملجا الى الشي ومن لا يقدر على ترك الشي لا يكون ممدوحا بفعل
الشي ولقد استدل بهذا بعض المعتزلة فقلت له اليس ان الثواب والعوض واجبان
على الله تعالى ومعنى كونه واجبا عليه انه لو تركه لزم من تركه اما الجهل واما الحاجة وهما
محالان والمفضي الى المحال محال فيكون ذلك الترك محالا من الله واذا كان الترك محالا من الله
كان ذلك الفعل واجبا فيكون الله تعالى فاعلا للثواب والعوض واجب وتركه محال مع انه

تعالى ممدوح على فعل ذلك فثبت ان امتناع الترك لا يقدح في حصول المدح بالقطع وما قدر على الجواب المسئلة الثالثة الواو في ونحن للحال كما تقول اتحسن الى فلان وانا احق بالاحسان والتسبيح تبعيد الله من السوء وكذا التقديس من سبح في الماء وقدس في الارض اذا ذهب فيها وابعد واعلم ان التبعيد ان اريد به التبعيد عن السوء فهو التسبيح وان اريد به التبعيد عن الخيرات فهو اللعن فنقول التبعيد عن السوء يدخل فيه التبعيد عن السوء في الذات والصفات والافعال اما في الذات فلان يكون محلا للامكان فان منبع السوء هو العدم والامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الكثرة ونفيها يستلزم نفي الجسمية والعرضية ونفي الضد والند وحصول الوحدة المطلقة والوجوب الذاتي واما في الصفات فلان يكون منزها عن الجهل فيكون محيطا بكل المعلومات وقادرا على كل المقدورات وتكون صفاته منزهة عن التغيرات واما في الافعال فان لا تكون افعاله لجلب المنافع ودفع المضار وان لا يستكمل بشيء منها ولا ينتقص بعدم شيء منها فيكون مستغنيا عن كل الموجودات والمعدومات مستوليا بالاعدام والايجاد على كل الموجودات والمعدومات قال اهل التذكير التسبيح جاء تارة في القران بمعنى التنزيه واخرى بمعنى التعجب اما الاول فجاء على وجوه الاول انا المنزه عن النظير والشريك سبحانه هو الله الواحد القهار الثاني انا المدبر للسموات والارض سبحان رب السموات والارض الثالث انا المدبر لكل العالمين سبحان الله رب العالمين الرابع انا المنزه عن قول الظالمين فسبحان ربك رب العزة عما يصفون الخامس انا المستغني عن الكل سبحانه هو الغني السادس انا السلطان الذي كل شيء سواي فهو تحت قهري وتسخيري فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء السابع انا العالم بكل شيء سبحانه عالم الغيب الثامن انا المنزه عن الصاحبة والولد سبحانه ان يكون له ولد التاسع انا المنزه عن وصفهم وقولهم سبحانه وتعالى عما يصفون عما يقولون عما يشركون اما التعجب الاول انا الذي سخرت البهائم القوية لبشر ضعيف سبحان الذي سخر لنا هذا الثاني انا الذي خلقت العالم وكنت منزها عن التعب والنصب سبحانه اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون الثالث انا الذي اعلم لا بتعليم المعلمين ولا بارشاد المرشد سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا الرابع انا الذي ازيل معصية سبعين سنة بتوبة ساعة فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس ثم تقول اذا اردت رضوان الله فسبح وسبحوه بكرة واصيلا وان اردت الفرج من البلاء فسبح لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين وان اردت رضا الحق فسبح ومن الليل فسبحه واطراف النهار وان اردت الخلاص من النار فسبح سبحانك فقنا عذاب النار ايها العبد واظب على تسبيحي فسبحان الله فسبح وسبحوه فان لم تفعل فتسبيحي فالضرر عائد اليك ومنهم حملة العرش فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون ومنهم المقربون قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم ومنهم سائر الملائكة قالوا سبحانك ما كان ينبغي لنا ومنهم الانبيا كما قال ذو النون لا اله الا انت سبحانك وقال موسى سبحانك اني تبت اليك والصحابة يسبحون في قوله سبحانك فقنا عذاب النار والكل يسبحون ومنهم الحشرات والدواب وان من شيء الا يسبح بحمده وكذا الحجر والمدر والرمال والجبال والليل

والنهار

والنهار والظلمات والانوار والجنة والنار والزمان والمكان والعناصر والاركان والارواح والاجسام على ما قال سبح لله ما في السموات يسبح لله ما في السموات ثم يقول ايها العبد انا الغني عن تسبيح هذه الاشيا ليست من الاحيا فلا حاجة لها الى ثواب هذا التسبيح فقد صار ثواب هذه التسبيحات ضايعا وذلك لا يليق بي وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا لكني اوصل ثواب هذه الاشيا اليك ليعرف كل احد ان من اجتهد في خدمتي اجعل كل العالم في خدمته والنكتة الاخرى اذكروني بالعبودية لتنتفع به الا انا سبحان ربك رب العزة فاذا ذكرتني بالتسبيح طهرتك عن المعاصي سبحوه بكرة واصيلا اقرضني واقرضوا الله قرضا حسنا وان كنت انا الغني حتى ارد الواحد عليك عشرة من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له كن معينا لي وان كنت غنيا عن اعانتك ولله جنود السموات والارض وايضا فلا حاجة لي الى العسكر ولو يشاء الله لانتصر منهم لكنك اذا نصرتني نصرتك ان تنصروا الله ينصركم كن مواظبا على ذكري واذكروا الله في ايام معدودات ولا حاجة بي الى ذكرك لان الكل يذكرونني ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله لكنك اذا ذكرتني ذكرتك اذكروني اذكركم احمدني يا ايها الناس اعبدوا ربكم لا لاني احتاج الى حمدك فاني انا الملك ولله ملك السموات والارض ولله يسجد من في السموات والارض والله يسجد من في السموات والارض ولكن انصرف الى حمدي هذه الايام القليلة لتنال الدرجات الكثيرة قل الله ثم ذرهم

المسئلة الرابعة اما قوله بحمدك فقال صاحب الكشاف بحمدك في موضع الحال اي نسبح لك حامدين وملتبسين بحمدك واما المعنى ففيه وجهان الاول انا اذا سبحناك فبحمدك سبحناك بمعنى ليس تسبيحنا من استحقاق بل تسبيحك بحمدك وجلالك هذا التسبيح الثاني انا نسبح بحمدك فانه لولا انعامك علينا بالتوفيق لم نتمكن من ذلك كما قال داود عليه السلام يا رب كيف اقدر ان اشكرك وانا لا اصل الى شكر نعمتك الا بنعمتك فاوحى الله اليه الان قد شكرتني حيث عرفت ان كل ذلك مني واختلف العلما في المراد من هذا التسبيح فروي ان ابا ذر غدا للعيادة على رسول الله صلى الله عليه وسلم او بالعكس فقال يا رسول الله بابي انت وامي اي الكلام احب الى الله قال ما اصطفاه الله لملائكته سبحان الله وبحمده وروى سعيد بن جبير قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي فمر رجل من المسلمين على رجل من المنافقين فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي وانت جالس لا تصلي فقال له امض الى عملك ان كان لك عمل فقال ما اظن الا سيمر عليك من ينكر عليك فمر عليه عمر بن الخطاب فقال له يا فلان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي وانت جالس فقال له مثلها فوثب اليه فضربه وقال له هذا من عملي ثم دخل المسجد فصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلاته قام اليه عمر وقال يا نبي الله مررت

اتفا على فلان وانت تصلي وهو جالس فقالت له نبي الله يصلي وانت جالس فقال مر الى
عملك فقال له عليه السلام هلا ضربت عنقه فقام عمر رضي الله عنه مسرعا
ليلحقه فيقتله فقال النبي عليه السلام يا عمر ارجع فان غضبك عز ورضاك حكم ان لله في
السموات ملائكة له غنى بصلاتهم عن صلاة فلان فقال عمر يا رسول الله وما صلاتهم
فلم يرد عليه شيئا فاتاه جبريل عليه السلام فقال يا نبي الله سالك عمر عن صلاة اهل
السموات قال نعم قال اقرا على عمر السلام واخبره بان اهل سماء الدنيا سجود الى
الى يوم القيامة يقولون سبحان ذي الملك والملكوت واهل السماء الثانية قيام
الى يوم القيامة يقولون سبحان ذي العزة والجبروت واهل السماء الثالثة ركوع
الى يوم القيامة يقولون سبحان الحي الذي لا يموت فهذا هو تسبيح الملائكة
القول الثاني ان المراد بقوله نسبح لك اي نصلي لك والتسبيح هو الصلاة وهو
قول ابن عباس وابن مسعود المسئلة الخامسة التقديس التطهير ومنه الارض
المقدسة ثم اختلفوا على وجوه احدها نطهرك اي نصفك بما يليق بك من العلو
والعزة وثانيها قول مجاهد نطهر انفسنا من ذنوبنا وخطايانا ابتغاء لمرضاتك
وثالثها قول ابي مسلم نطهر افعالنا من ذنوبنا حتى تكون خالصة لك ورابعها نطهر
قلوبنا عن الالتفات الى غيرك حتى تصير مستغرقة في انوار معرفتك قالت
المعتزلة هذه الاية تدل على العدل من وجوه احدها قولهم ونحن نسبح بحمدك
ونقدس لك اضافوا هذه الافعال الى انفسهم فلو كانت افعالا لله تعالى لما حسن التمدح
بذلك ولا فضل لذلك على سفك الدماء اذ كل ذلك من فعل الله وثانيها لو كان الفساد
والقتل فعلا لله لكان يجب ان يكون اني مالك افعل ما اشاء وثالثها ان قوله اعلم ما لا
تعلمون يقتضي التبري من الفساد والقتل لكن التبري من فعل نفسه محال ورابعها اذا
كان لا فاحشة ولا قبيح ولا ظلم ولا جور ولا فساد الا بصنعه وخلقه ومشيئته فكيف
يصح التنزيه والتقديس وخامسها ان قوله اعلم ما لا تعلمون يدل على مذهب العدل
لانه لو كان خالقا للكفر لكان خلقهم لذلك الكفر فكان ينبغي ان يكون الجواب
نعم خلقتهم ليفسدوا وليقتلوا فلما لم يرض بهذا الجواب سقط هذا المذهب وسادسها لو كان
الفساد والقتل من فعل الله لكان ذلك جاريا مجرى الوانهم واجسامهم وكما لا يصح التعجب
من هذه الاشياء فكذا من الفساد والقتل والجواب عن هذه الوجوه المعارضة
بمسئلة الداعي والعلم والله اعلم المسئلة السادسة ان قيل قوله اني اعلم ما لا تعلمون
كيف يصلح ان يكون جوابا عن السؤال الذي ذكروه قلنا قد ذكرنا ان السؤال يحتمل وجوها
احدها انه للتعجب فيكون قوله اعلم ما لا تعلمون جوابا له من حيث انه تعالى قال لا تتعجبوا
من ان يكون فيهم من يفسد ويقتل فاني اعلم مع هذا بان فيهم جمعا من الصالحين والمتقين
وانتم لا تعلمون وثانيها انه للغم فيكون الجواب لا تغتموا بسبب وجود المفسدين فاني اعلم
ايضا ان فيهم جمعا من المتقين ومن لو اقسم على الله لابر قسمه وثالثها انه طلب الحكمة فجوابه
ان مصلحتكم ان تعرفوا وجه الحكمة على الاجمال دون التفصيل بل ربما كان التفصيل مفسدة لكم

ورابعها

ورابعها انه التماس لان يتركهم في الارض وجوابه اني اعلم ان مصلحتكم ان تكونوا
في السماء لا في الارض وفيه وجه خامس وهو انهم لما قالوا نسبح بحمدك ونقدس
لك قال تعالى اني اعلم ما لا تعلمون وهو ان معكم ابليس وان في قلبه حسدا وكبرا
ونفاقا ووجه سادس وهو اني اعلم ما لا تعلمون فانكم وصفتم انفسكم بهذه
المدائح فقد استعظمتم انفسكم فكانكم انتم بهذا الكلام في تسبيح انفسكم
لا في تسبيحي ولكن اصبروا حتى يظهر البشر فيتضرعون الي ويقولون ربنا ظلمنا انفسنا
ويقوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين ويقوله وادخلني برحمتك في عبادك
الصالحين قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء
هؤلاء ان كنتم صادقين اعلم ان الملائكة لما سالوا عن وجه الحكمة في خلق
ادم وذريته واسكانه تعالى اياهم الارض واخبر الله تعالى عن وجه الحكمة في ذلك على سبيل الاجمال
بقوله اني اعلم ما لا تعلمون اراد تعالى ان يزيدهم بيانا وان يفصل لهم ذلك المجمل فبين تعالى
لهم من فضل ادم عليه السلام ما لم يكن ذلك معلوما لهم وذلك بان علم ادم الاسماء
كلها ثم عرضهم عليهم ليظهر بذلك كمال فضله وقصورهم عنه في العلم فيتاكد ذلك
بان علم ادم الجواب الاجمالي بهذا الجواب التفصيلي وههنا مسائل المسئلة الاولى
قال الاشعري والجبائي والكعبي اللغات كلها توقيفية بمعنى ان الله تعالى خلق علما ضروريا
بتلك الالفاظ وتلك المعاني وبان تلك الالفاظ موضوعة لتلك المعاني واحتجوا عليه
بقوله وعلم ادم الاسماء كلها والكلام على التمسك بهذه الاية سوالا وجوابا ذكرناه في
اصول الفقه وقال ابو هاشم انه لا بد من تقدم لغة اصطلاحية واحتج على انه لا بد
وان يكون الوضع مسبوقا بالاصطلاح بامور احدها انه لو حصل العلم الضروري بانه
تعالى وضع هذه اللفظة وان نكون تلك اللفظة لهذا المعنى لكان ذلك العلم اما ان يحصل
للعاقل او لغير العاقل لا جائز ان يحصل للعاقل لانه لو حصل العلم الضروري بانه تعالى
وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى لصارت صفة الله تعالى معلومة بالضرورة مع ان ذاته
معلومة بالاستدلال وذلك محال ولا جائز ان يحصل لغير العاقل لانه يبعد في العقول
ان يحصل العلم بهذه اللغات مع ما فيها من الحكم العجيبة لغير العاقل فثبت ان القول بالتوقيف
فاسد لا يصح وثانيها انه تعالى خاطب الملائكة وذلك يوجب تقدم لغة على ذلك الكلام
وثالثها ان قوله وعلم ادم الاسماء كلها يقتضي اضافة التعليم الى الاسماء و
ذلك يقتضي في تلك الاسماء انها كانت اسماء قبل ذلك التعليم فان كان كذلك كانت
اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم ورابعها ان ادم عليه السلام لما تحدى الملائكة بعلم
الاسماء فلا بد وان يعلم الملائكة كونه صادقا في تعيين تلك الاسماء لتلك المسميات
والا لم يحصل العلم بصدقه وذلك يقتضي ان يكون وضع تلك الاسماء لتلك المسميات
متقدما على ذلك التعليم والجواب عن الاول لم لا يجوز ان يقال انه يخلق الله العلم
الضروري بان واضعا وضع هذه الاسماء لهذه المسميات من غير تعيين ان ذلك
الواضع هو الله او الانسان وعلى هذا لا يلزم ان تصير الصفة معلومة بالضرورة
حال كون الذات معلومة بالدليل سلمنا انه تعالى ما خلق هذا العلم في العاقل فلم لا يجوز
ان يقال انه تعالى خلقه في غير العاقل والتعويل على الاستبعاد في هذا المقام مستبعد وعن

لم لا يجوز ان يقال خاطب الملئكة بطريق اخر بالكفاية وغيرها وعن الثالث لا نسلم ان ارادة الله وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني سابقة للتعليم فكيف ذلك في اضافة التعليم الى الاسما وعن الرابع ما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى المسئلة الثانية من الناس من قال قوله وعلم ادم الاسما اى علمه صفات الاشيا ونعوتها وخواصها والدليل ان الاسم اما اشتقاقه من السمة او من السمو فان كان الاسم هو العلامة وصفات الاشيا وخواصها دالة على ماهيتها فصح ان يكون المراد من الاسما الصفات وان كان من السمو فكذلك لان دليل الشي كالمرتفع على ذلك الشي فان العلم بالدليل حاصل قبل العلم بالمدلول فكان الدليل في الحقيقة فثبت انه لا امتناع في الحقيقة ان يكون المراد من الاسم الصفة بقي ان اهل النحو خصصوا لفظ الاسم بالالفاظ المخصوصة ولكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به واذا ثبت ان هذا التفسير ممكن بحسب اللغة وجب ان يكون هو المراد لا غيره لوجوه احدها ان الفضيلة في معرفة حقايق الاشيا اكثر من الفضيلة في معرفة اسمائها وحمل الكلام المذكور لاظهار الفضيلة على ما يوجب مزيد الفضيلة اولى من حمله على ما ليس كذلك وثانيها ان التحدي انما يجوز ويحسن بما يمكن السامع من مثله في الجملة فان من كان عالما باللغة والفصاحة يحسن ان يقول له غيره على سبيل التحدي ايت بكلام مثل كلامي في الفصاحة اما العربي لا يحسن منه ان يقول للزنجي في معرض التحدي تكلم بلغتي وذلك لان العقل لا طريق له الى معرفة اللغات البتة بل ذلك لا يحصل الا بالتعليم فان حصل التعليم حصل العلم به والا فلا اما العلم بحقايق الاشيا فالعقل متمكن من تحصيله فصح وقوع التحدي به القول الثاني وهو المشهور ان المراد اسما كل ما خلق الله من اجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة التي يتكلم بها ولد ادم اليوم من العربية والفارسية والرومية وغيرها وكان ولد ادم عليه السلام يتكلمون بهذه اللغات فلما مات ادم وتفرق اولاده في نواحي العالم تكلم كل واحد منهم بلغة معينة من تلك اللغات فغلب عليه ذلك اللسان فلما طالت المدة ومات منهم قرن بعد قرن نسوا سائر اللغات فهذا هو السبب في تغير الالسنة في اولاد ادم عليه السلام قال اهل المعاني قوله وعلم ادم الاسما كلها لا بد فيه من اضمار فيحتمل ان يكون المراد وعلم ادم الاسما المسميات ويحتمل ان يكون المراد وعلم ادم مسميات الاسما قالوا لكن الاول اولى بقوله انبئوني باسماء هولاء انبئهم باسمائهم فلما انباهم باسمائهم ولم يقل انبئوني بهولاء واسمائهم فان قيل لما علم الله تعالى اسما جميع المسميات وكان في المسميات ما لا يكون عاقلا فلم قال عرضهم ولم يقل عرضها قلنا لانه لما كان في جملتها الملائكة والجن والانس وهم العقلاء فغلبت الاكمل وجرت العادة بتغليب الكامل على الناقص كما غلبوا المسئلة الثالثة من الناس من تمسك بقوله انبئوني باسماء هولاء على جواز تكليف ما لا يطاق وهو ضعيف لانه تعالى انما استنباهم مع علمه تعالى بعجزهم على سبيل التبكيت ويدل على ذلك

قوله ان كنتم صادقين المسئلة الرابعة قالت المعتزلة انما ظهر من ادم عليه السلام مع علمه بالاسما معجزة دالة على نبوته عليه السلام في ذلك الوقت والاقرب انه كان مبعوثا الى حوا ولا يبعد ايضا ان يكون مبعوثا الى من توجه التحدي اليهم من الملائكة لان جميعهم وان كانوا رسلا في ذلك الوقت فقد يجوز الارسال الى الرسول كبعثة ابرهيم عليه السلام الى لوط عليه السلام واحتج اهل السنة بان حصول ذلك العلم له ناقض للعادة فوجب ان يكون معجزا واذا ثبت كونه معجزا ثبت كونه رسولا في ذلك ولقائل ان يقول لا نسلم ان ذلك العلم ناقض للعادة لان حصول العلم باللغة لمن علمه الله وعدم حصوله لمن لم يعلمه الله ليس بناقض للعادة وايضا فاما ان يقال الملائكة علموا ان تلك الاسما موضوعة لتلك المسميات او ما علموا ذلك فقد قدروا على ان يذكروا اسما تلك المسميات فحينئذ تحصل المعارضة ولا تظهر المزية والفضيلة وان لم يعرفوا ذلك فكيف عرفوا ان ادم عليه السلام اصاب فيما ذكر من كون كل واحد من تلك الالفاظ اسما لكل واحد من تلك المعاني واعلم انه يمكن دفع هذا السوال من وجهين الاول ربما كان لكل صنف من اصناف الملائكة لغة من هذه اللغات وان كان كل صنف جاهلا بلغة الصنف الاخر ثم ان جميع اصناف الملائكة حضروا وان ادم عليه السلام عد عليهم جميع تلك اللغات باسرها عرف كل صنف اصابته من تلك اللغات خاصة فعرفوا بهذا الطريق صدقه الا انه تعالى عرفهم باسرهم عجزوا عن معرفة تلك اللغات باسرها فكان ذلك معجزا من ادم عليه السلام الثاني لا يمتنع ان يقال انه تعالى عرفهم قبل ان سمعوا من ادم عليه السلام تلك الاسما ما استدلوا به على صدق ادم عليه السلام فلما سمعوا منه عليه السلام تلك الاسما عرفوا صدقه فيها فعرفوا كونه معجزا سلمنا انه عليه السلام اظهر فعلا خارقا للعادة فلم لا يجوز ان يكون ذلك من باب فعل الكرامات او من باب الارهاص وهما عندنا جايز ان وحينئذ يصير الكلام في هذه المسئلة فرعا على الكلام فيهما واحتج من قطع بانه عليه السلام ما كان نبيا في ذلك الوقت بوجوه احدها انه لو كان نبيا في ذلك الزمان لكانت قد صدرت المعصية منه بعد النبوة وذلك غير جايز فوجب ان لا يكون نبيا في ذلك الزمان اما الملازمة فلان صدور الزلة عنه كان بعد هذه الواقعة بالاتفاق وتلك الزلة من باب الكباير على ما سياتي شرحه ان شاء الله تعالى والاقدام على الكبيرة يوجب استحقاق الطرد والتحقير واللعن وكل ذلك على الانبيا غير جايز فوجب ان يقال وقعت تلك الواقعة قبل وثانيها لو كان رسولا في ذلك الوقت لكان اما ان يكون مبعوثا الى احد او لا يكون مبعوثا فان كان مبعوثا الى احد فاما ان يكون مبعوثا الى الملائكة والى الانس او الجن والاول باطل لان الملائكة عند المعتزلة افضل من البشر ولا يجوز جعل الادون رسولا الى الاشرف لان الرسول متبوع والامة تبع وجعل الادون متبوع الاشرف خلاف الاصل وايضا فالمرء الى قبول القول ممن هو من جنسه امكن ولهذا قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ولا جايز ان يكون مبعوثا الى البشر لانه ما كان هناك احد من البشر الا حوى وان حوى لما عرفت التكليف لا بواسطة ادم لقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة فشافههما بهذا التكليف وما جعل ادم واسطة ولا جايز ان يكون مبعوثا الى الجن لانه ما كان في السما احد من الجن ولا جايز ايضا ان لا يكون مبعوثا الى الجن لانه ما كان في السما احد من الجن لان المقصود من جعله رسولا التبليغ فحيث لا تبليغ

لم يكن في جعله رسولا فائدة وهذا الوجه ليس في غاية القوة وثانيها قوله ثم اجتباه ربه فتاب
عليه وهدى فهذه الاية دلت على انه تعالى انما اجتباه بعد الزلة فاذا كان مجتبى واذا لم يكن
ذلك الوقت مجتبى وجب ان لا يكون رسولا لان الرسالة والاجتباء متلازمان لان الاجتباء
لا معنى له الا التخصيص بانواع التشريفات وكل من جعله الله رسولا فقد خصه بذلك
كقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته **المسئلة الرابعة** ذكروا في قوله ان كنتم صادقين
وجوها احدها معناه اعلموني باسماء هؤلاء ان علمتم انكم تكونوا صادقين في ذلك الاعلام
وثانيها معناه اخبروني ولا تقولوا الا حقا فيكون الغرض منه التوكيد لما نبههم عليه من القصور
والعجز لانه متى تمكن في انفسهم العلم بانهم ان اخبروا لم يكونوا صادقين ولا لهم اليه
سبيل علموا ان ذلك متعذر عليهم وثالثها ان كنتم صادقين في قولكم انه لا تخلف
مما نتعبد به الخلق الا وانتم تصلحون له وتقومون به وهو قول ابن عباس و
ابن مسعود ورابعها ان كنتم صادقين في قولكم اني لم اخلق خلقا الا كنتم اعلم منهم
فاخبروني باسماء هؤلاء **المسئلة الخامسة** هذه الاية دالة على فضل العلم فانه سبحانه ما
اظهر كمال حكمته في خلقه آدم عليه السلام الا بان اظهر علمه فلو كان في الامكان
وجود شيء اشرف من العلم لكان من الواجب اظهار فضله بذلك الشيء لا بالعلم واعلم انه يدل
يدل على فضيلة العلم الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فوجوه الاول ان الله تعالى
سمى العلم بالحكمة ثم انه تعالى عظم امر الحكمة وذلك يدل على عظم شأن العلم بيان انه تعالى
سمى العلم بالحكمة ما يروى عن مقاتل انه قال تفسير الحكمة في القرآن على اربعة اوجه احدها
مواعظ القرآن قال في البقرة وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعني مواعظ القرآن وفي
النساء وانزل عليك الكتاب والحكمة يعني المواعظ ومثلها في آل عمران وثانيها الحكمة بمعنى
الفهم والعلم قوله وآتيناه الحكم صبيا وفي لقمان ولقد آتينا لقمان الحكمة يعني الفهم والعلم
وفي الانعام اولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة وثالثها الحكمة بمعنى
النبوة في النساء فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة يعني النبوة وفي ص وآتيناه الحكمة
يعني النبوة وفي البقرة وآتاه الله الملك والحكمة ورابعها القرآن في النحل ادع الى سبيل
ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وفي البقرة ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا
كثيرا وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع الى العلم ثم تفكروا ان الله تعالى ما اعطى
من العلم الا القليل قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا وسمى الدنيا باسرها قليلا قل متاع
الدنيا قليل فما سماه قليلا لا يمكننا ان ندرك كميته فما ظنك بما سماه كثيرا ثم البرهان
العقلي على قلة الدنيا وكثرة الحكمة ان الدنيا متناهية القدر متناهية العدد متناهية المدة والعلم
لا نهاية لقدرها وعددها ومدتها ولا السعادات الحاصلة منها وذلك ينبهك على فضيلة
العلم الثاني قوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقد فرق بين سبعة
نفر في كتابه فرق بين الخبيث والطيب فقال قل لا يستوي الخبيث والطيب يعني الحلال
والحرام وفرق بين الاعمى والبصير قل هل يستوي الاعمى والبصير وفرق بين
الظلمة والنور قل هل تستوي الظلمات والنور وفرق بين الجنة والنار وبين الظل
والحرور واذا تاملت وجدت كل ذلك ماخوذا من الفرق بين العالم والجاهل الثالث
قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والمراد من اولي الامر العلماء في اصح الاقوال

لان الملوك

لان الملوك يجب عليهم طاعة العلماء ولا ينعكس ثم انظر الى هذه المرتبة فانه تعالى ذكر
العالم في موضعين من كتابه في المرتبة الثانية فقال شهد الله انه لا اله الا
هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط وقال واطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم ثم انه سبحانه وتعالى زاد في الاكرام فجعلهم في المرتبة الاولى في آيتين
وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وقال قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده
علم الكتاب الرابع يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات واعلم انه تعالى
ذكر الدرجات لاربعة اصناف اولها للمؤمنين من اهل بدر قوله انما المؤمنون الذين
اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله لهم درجات عند ربهم والثانية المجاهدين
قوله وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما والثالثة من عمل الصالحين
ومن ياته مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى والرابعة للعلماء
والذين اوتوا العلم درجات فالله تعالى فضل اهل بدر على غيرهم من المؤمنين بدرجات وفضل
المجاهدين على القاعدين بدرجات العلى وفضل الصالحين على هؤلاء بدرجات ثم فضل
العلماء على جميع الاصناف بدرجات فوجب كون العلماء افضل الناس الخامس قوله انما
يخشى الله من عباده العلماء وان الله تعالى وصف العلماء في كتابه بخمس مناقب احدها
الايمان والراسخون في العلم يقولون آمنا وثانيها التوحيد والشهادة شهد الله
الى قوله واولوا العلم وثالثها البكاء يخرون للاذقان يبكون ورابعها الخشوع
ان الذين اوتوا العلم من قبله الى قوله ويزيدهم خشوعا وخامسها الخشية انما يخشى الله
من عباده العلماء واما الاخبار فوجوه احدها ما روى جابر عن النبي قال عليه السلام من احب
ان ينظر الى عتقاء الله من النار فلينظر الى المتعلمين فوالذي نفسي بيده ما من متعلم
يختلف الى باب العالم الا كتب الله له بكل قدم عبادة سنة وبنى له بكل قدم مدينة
في الجنة ويمشي على الارض والارض تستغفر له ويمسي ويصبح مغفورا له وشهدت
الملائكة لهم بانهم عتقاء الله من النار وثانيها قال انس قال عليه السلام من طلب
العلم لغير الله لم يخرج من الدنيا حتى ياتي عليه العلم فيكون من الله ومن طلب العلم فهو
كالصائم نهاره وكالقائم ليله وان بابا من العلم يتعلمه الرجل خير له من ان يكون ابو
قبيس ذهبا له فانفقه في سبيل الله وثالثها روى الحسن روي مرفوعا من جاءه الموت
وهو يطلب العلم ليحيي به الاسلام كان بينه وبين الانبياء درجة واحدة
في الجنة ورابعها ابو موسى الاشعري مرفوعا يبعث الله العباد يوم القيامة ثم يميز العلماء
فيقول يا معشر العلماء اني لم اضع نوري فيكم الا لعلمي بكم ولم اضع علمي فيكم لاعذبكم
انطلقوا فقد غفرت لكم وخامسها قال عليه السلام معلم الخير اذا مات بكى عليه طير
السماء ودواب الارض وحيتان البحور وسادسها ابو هريرة مرفوعا من صلى خلف عالم
من العلماء فكانما صلى خلف نبي من الانبياء وسابعها ابن عمر مرفوعا فضل العالم على العابد
بسبعين درجة بين كل درجة عدو الفرس سبعين عاما وذلك لان الشيطان يضع
البدعة للناس فيبصرها العالم فينهى عنها والعابد مقبل على عبادته لا يتوجه لها ولا يعرفها
وثامنها الحسن مرفوعا رحمة الله على خلفائي فقيل ما خلفاؤك يا رسول الله قال الذين
يحيون سنتي ويعلمونها عباد الله وتاسعها قال عليه السلام من خرج

يطلب بابا من علم ليرد به باطلا الى الحق او ضالا الى هدى كان عمله عبادة اربعين عاما وعاشرها قال عليه السلام لعلي حين بعثه الى اليمن لان يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك مما تطلع عليه الشمس او تغرب الحادي عشر عن ابن مسعود مرفوعا من طلب العلم ليحدث به الناس ابتغاء وجه الله اعطاه الله اجر سبعين نبيا الثاني عشر عن عامر الجهني مرفوعا يوتى بمداد طالب العلم ودم الشهيد يوم القيامة لا يفضل احدهما على الاخر وفي رواية يرجح مداد العلماء الثالث عشر ابو واقد الليثي انه عليه السلام بينما هو جالس والناس معه اذ اقبل ثلاثة نفر اما احدهم فراى فرجة في الحلقة فجلس اليها واما الاخر فجلس خلفهم واما الثالث فانه رجع فلما فرغ عليه السلام من كلامه قال الا اخبركم عن النفر الثلاثة اما الاول فاوى الى الله فاواه الله واما الثاني فاستحيا من الله فاستحيا الله منه واما الثالث فاعرض عن الله فاعرض الله عنه اما الاثار فمن الاثار فمن وجوه الاول العالم ارأف بالتلميذ من الاب والام لان الاباء والامهات يحفظونهم من نار الدنيا وافاتها والعلماء يحفظونهم من نار الاخرة وشدايدها الثاني قيل لابن مسعود بم وجدت هذا العلم قال بلسان سوول وقلب عقول الثالث قال بعضهم سل مسئلة الحمقى واحفظ حفظ الاكياس الرابع مصعب بن الزبير قال لابنه يا بني تعلم العلم فان كان لك مال كان لك جمالا وان لم يكن لك مال كان لك مالا الخامس قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه لا خير في الصمت عن العلم كما لا خير في الكلام عن الجهل السادس قال بعض المحققين العلماء ثلاثة عالم بالله غير عالم بامر الله وعالم بالله و بامر الله اما الاول فهو عبد قد استولت المعرفة الالهية على قلبه فصار مستغرقا بمشاهدة نور الجلال وصفحات الكبرياء فلا يتفرغ لتعلم علم الاحكام الا ما لا بد له منه الثاني وهو الذي يكون عالما بامر الله وغير عالم بالله وهو الذي عرف الحلال والحرام ودقايق الاحكام لكنه لا يعرف اسرار جلال الله الثالث العالم بالله وباحكام الله فهو جالس على الحد المشترك بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات فهو تارة مع الله بالحب له وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة فاذا رجع من ربه الى الخلق صار معهم كواحد منهم كانه لا يعرف الله واذا خلا بربه مشتغلا بذكره وخدمته فكانه لا يعرف الخلق فهذا سبيل المرسلين والصديقين وهذا هو المراد بقوله عليه السلام سايل العلماء وخالط الحكماء وجالس الكبراء اما سايل العلماء بامر الله غير العالمين به فامر بمسايلتهم عند الحاجة الى الاستفتاء منهم واما الحكماء فهم العالمون بالله الذين لا يعلمون اوامر الله فامر بالمخالطة لهم واما الكبراء فهم العالمون بالله وباحكام الله فامر بمجالستهم لان في مجالستهم منافع الدنيا والاخرة ثم قال شقيق البلخي لكل واحد من هذه الثلاثة ثلاث علامات اما العالم بامر الله فله ثلاث علامات ان يكون ذاكرا باللسان دون القلب وان يكون خائفا من الخلق دون الرب وان يستحيي من الناس في الظاهر ولا يستحيي من الله في السر واما العالم بالله فانه يكون ذاكرا خائفا مستحيا اما الذكر فذكر القلب لا ذكر اللسان واما الخوف فخوف الرياء لا خوف المعصية واما الحياء فحياء ما يخطر على القلب لا حياء الظاهر واما العالم بالله وبامر الله فله ستة اشياء الثلاثة التي ذكرناها للعالم بالله فقط مع ثلاثة اخرى كونه جالسا على الحد المشترك بين عالم الغيب

وعالم الشهادة

وعالم الشهادة وكونه عالما بالقسمين الاولين بحيث يحتاج الفريقان الاولان اليه وهو يستغني عنهما ثم قال مثل العالم بالله وبامر الله كمثل الشمس لا تزيد ولا تنقص ومثل العالم بالله فقط كمثل القمر يكمل تارة وينقص اخرى ومثل العالم بامر الله كمثل السراج يحرق نفسه ويضيء لغيره السابع قال فتح الموصلي اليس المريض اذا منع عنه الطعام والشراب والدواء يموت فكذلك القلب اذا منع عنه العلم والفكر والحكمة يموت الثامن قال شقيق البلخي الناس يقومون من مجلسي على ثلاثة اصناف كافر محض ومنافق محض ومومن ذو ذنب لاني افسر القران فاقول عن الله وعن الرسول فمن لا يصدق فهو كافر محض ومن ضاق قلبه فهو منافق ومن ندم على ما صنع وعزم ان لا يذنب كان مومنا خالصا وقال ايضا ثلاثة من النوم يبغضها الله وثلاثة من الضحك النوم بعد صلاة الفجر وقبل صلاة العتمة والنوم في الصلاة والنوم عند مجلس الذكر والضحك خلف الجنازة وفي المقابر والضحك في مجلس الذكر التاسع قال بعضهم في قوله فاحتمل السيل زبدا رابيا السيل ها هنا العلم شبهه الله بالماء بخمس خصال احدها كما ان المطر ينزل من السماء كذا العلم ينزل من السماء والثاني كما ان اصلاح الارض بالمطر فاصلاح الخلق بالعلم الثالث كما ان الزرع والنبات لا يخرج بغير المطر كذلك الاعمال والطاعات لا تخرج بغير العلم والرابع كما ان المطر فرع الرعد والبرق كذا العلم فانه فرع الوعد والوعيد الخامس كما ان المطر نافع وضار كذا العلم نافع لمن عمل به ضار لمن لم يعمل به العاشر كم من مذكر بالله ناس لله وكم من مخوف بالله جري على الله وكم من مقرب الى الله بعيد عن الله وكم من داع الى الله فار من الله وكم تالي كتاب الله منسلخ من ايات الله الحادي عشر الدنيا بستان زينت بخمسة اشياء علم العلماء وعدل الامراء وعبادة العباد وامانة التجار ونصيحة المحترفين فجاء ابليس بخمسة اعلام فاقامها بحنب هذه الخمس فجاء بالحسد فركزه في جنب العلم وجاء بالجور فركزه بجنب العدل وجاء بالرياء فركزه بجنب العبادة وجاء بالخيانة فركزه بجنب الامانة وجاء بالغش فركزه بجنب النصيحة الثاني عشر فضل الحسن البصري على التابعين بخمسة اشياء اولها لم يامر احدا بشيء حتى عمله الثاني لم ينه احدا عن شيء حتى انتهى عنه الثالث كل من طلب منه شيئا مما رزقه الله لم يبخل به من العلم والمال والرابع كان يستغني بعلمه عن الناس والخامس كانت سريرته وعلانيته سواء الثالث عشر اذا اردت ان تعلم ان علمك ينفعك ام لا فاطلب من نفسك خمس خصال حب الفقر لقلة المؤونة وحب الطاعة طلبا للثواب وحب الزهد في الدنيا طلبا للفراغ وحب الحكمة طلبا لصلاح القلب وحب الخلوة طلبا لمناجاة الرب الرابع عشر اطلب خمسة العز في التواضع لا في المال والعشيرة والثاني اطلب الغنى في القناعة لا في الكثرة الثالث اطلب الامن في الجنة لا في الدنيا الرابع اطلب الراحة في القلة لا في الكثرة اطلب منفعة العلم للعمل لا بكثرة الرواية الخامس عشر قال ابن المبارك ما جاء فساد هذه الامة الا من قبل الخواص وهم خمسة في خمسة العز في التواضع لا في المال والعشيرة والثاني اطلب الغنى العلماء والغزاة والزهاد والتجار والولاة اما العلماء فهم ورثة

الانبيا و الزهاد فعماد اهل الارض واما العمرة فجند الله في الارض واما التجار
فامناء الله في الامة واما الولاة فهم الرعاة فاذا كان العالم للدين واضعا وللمال رافعا
فبمن يقتدي الجاهل واذا كان الزاهد في الدنيا راغبا فبمن يقتدي التايب واذا كان الغازي
طامعا مرائيا فكيف نظفر بالعدو واذا كان التاجر خاينا فكيف تحصل الامانة واذا كان
الراعي ذيبا فكيف تحصل الرعاية السادس عشر قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه العلم
افضل من المال بسبعة اوجه اولها العلم ميراث الانبيا والمال ميراث الفراعنة والثاني العلم
لا ينقص بالنفقة والمال ينقص والثالث المال يحتاج الى الحافظ والعلم يحفظ صاحبه
والرابع اذا مات الرجل بقي ماله والعلم يدخل معه قبره والخامس المال يحصل للمومنين والكافر
والعلم لا يحصل الا للمومنين والسادس جميع الناس يحتاجون الى العالم في امور دينهم
ولا يحتاجون الى صاحب المال السابع العلم يقوي الرجل على المرور على الصراط والمال
يمنعه منه السابع عشر قال الفقيه ابو الليث ان جلس عند العالم ولا يقدر ان يحفظ
من ذلك العلم شيئا فله سبع كرامات اولها ينال فضل المتعلمين والثاني ما دام جالسا عنده كان
محبوسا على الذنوب والثالث اذا خرج من منزله طلبا للعلم نزلت اول خطاياه الرحمة عليه
والرابع اذا جلس في حلقة العلم فاذا انزلت الرحمة عليهم حصلت له منها نصيب
والخامس ما دام في الاستماع كتب له طاعة والسادس اذا سمع ولم يفهم ضاق
قلبه لحرمانه عن ادراك العلم فيصير ذلك الغم وسيلة له الى حضرة الله
لقوله انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي والسابع يرى اعزاز المسلمين اعزاز المسلمين
للعالم واذلالهم للفساق فيرد قلبه عن الفسق ويميل طبعه الى العلم ولهذا امر عليه
السلام بمجالسة الصالحين الثامن عشر قيل من العلما من يحب علمه ولا يحب ان يوجد
عنه غيره فذلك في الدرك الاول من النار ومن العلما من ينصب نفسه للفتيا فيفتي
خطا فذلك في الدرك الخامس من النار ومن العلما من يتعلم كلام المبطلين فيمزجه بالدين
فذلك في الدرك السادس من النار ومن العلما من يطلب العلم لوجوه الناس فذلك في الدرك
السابع من النار التاسع عشر قال الفقيه ابو الليث من جلس مع ثمانية اصناف من الناس زاده الله ثمانية اشيا من جلس مع الاغنيا زاده الله حب
الدنيا والرغبة فيها ومن جلس مع الفقرا حصل له الشكر والرضا بقسمة الله
ومن جلس مع السلطان زاده الله القسوة والكبر ومن جلس مع النسا زاده الله
الجهل والشهوة ومن جلس مع الصبيان ازداد في اللهو والمزاح ومن جلس مع الفساق
ومن جلس مع ازداد في الجرأة في الذنوب وتسويفا للتوبة ومن جلس مع الصالحين
ازداد رغبة في الطاعات ومن جلس مع العلما ازداد العلم والورع العشرون ان الله علم
سبعة نفر سبعة اشيا علم ادم اسماء الاشيا كلها وعلم ادم الاسما كلها الثاني علم
الخضر علم الفراسة وعلمناه من لدنا علما الثالث علم يوسف علم التعبير رب قد اتيتني
من الملك وعلمتني من تاويل الاحاديث الرابع علم داود صنعة الدروع وعلمناه
صنعة لبوس لكم الخامس علم سليمان منطق الطير السادس علم عيسى عليه السلام
علم التوراة ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل السابع علم محمد صلى الله
عليه وسلم الشرع والتوحيد وعلمك ما لم تكن تعلم ويعلمهم الكتاب والحكمة الرحمن علم القران

فعلم ادم الاسما كان سببا له في حصول السجدة والتحية وعلم الخضر كان سببا لان
وجد تلميذا مثل موسى ويوشع عليهما السلام وعلم يوسف كان سببا لوجدان الاهل
والمملكة وعلم داود كان سببا لوجدان الرياسة والدرجة وعلم سليمان سببا لوجدان بلقيس
والغلبة وعلم عيسى كان سببا لزوال التهمة عن امه وعلم محمد كان سببا لوجود الشفاعة
ثم نقول من علم اسماء المخلوقات وجد التحية من الملايكة فمن علم ذات الخالق وصفاته اما يجد التحية
كيف لا يجد وان صحبة محمد فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين
ويوسف بتاويل الرؤيا نجا من حبس الدنيا فمن كان عالما بتاويل كتاب الله ينجو من حبس
الشبهات ويهدي من يشا وايضا فان يوسف عليه السلام ذكر منة الله على نفسه حيث
قال وعلمتني من تاويل الاحاديث فانت يا عالم اما تذكر منة الله حيث على نفسك حيث
علمك تفسير كتابه فاي نعمة اجل مما اعطاك الله حيث جعلك مفسر الكلامه وسميا لنفسه
ووارثا لنبيه وداعيا لخلقه وواعظا لعباده وسراجا لاهل بلاده وقايدا للخلق الى جنته
وثوابه ونذيرا لهم عن ناره وعقابه كما جاء في الحديث العلما سادة والفقها قادة
ومجالستهم زيادة الحادي والعشرون المؤمن لا يرغب في طلب العلم حتى يرى ست خصال
مع نفسه احدها ان يقول ان الله امرني باداء الفرايض وانا لا اقدر ان اوديها الا بالعلم
والثانية ان الله تعالى اوجب علي شكر نعمته وانا لا اقدر عليه الا بالعلم والثالث ان
الله تعالى امرني بالانصاف وانا لا اقدر ان انصفهم الا بالعلم وبعثان الله امرني بالصبر
على بلاية وانا لا اقدر عليه الا بالعلم والخامسة ان الله امرني بالعداوة مع الشيطان
وانا لا اقدر عليها الا بالعلم الثاني والعشرون طريق الجنة في يدي اربعة العالم
والزاهد والعابد والمجاهد اذا كان صادقا دعواه يرزقه الله الثنا والحمد
والعالم اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الحكمة الثالث والعشرون اطلب
من اربعة من الموضع السلامة ومن الصاحب الزيادة ومن المال القناعة ومن العلم
المنفعة فان لم تجد من الموضع السلامة فالسجن خير منه واذا لم تجد من صاحبك
الكرامة فالكلب خير منه واذا لم تجد من مالك القناعة فالمدر خير منه واذا لم تجد من العلم
المنفعة فالموت خير منه الرابع والعشرون لا تتم اربعة اشيا الا باربعة اشيا لا يتم
الدين الا بالتقوى ولا يتم التقوى الا بالعقل ولا يتم المروة الا بالتواضع ولا يتم
العلم الا بالعمل فالدين بلا تقوى على الخطر والتقوى بلا عقل كالهدر والمروة
بلا تواضع كالشجرة بلا ثمرة وعلم بلا عمل كغيث بلا مطر الخامس والعشرون قال
علي ابن ابي طالب لجابر بن عبد الله الانصاري قوام الدنيا باربعة بعالم
يعمل بعلمه وجاهل لا يستنكف من تعلمه وغني لا يبخل بماله وفقير لا يبيع اخرته
بدنياه فاذا لم يعمل العالم بعلمه استنكف الجاهل من تعلمه واذا بخل الغني بمعروفه
وباع الفقير اخرته بدنياه فالويل لهم والثبور سبعين مرة السادس والعشرون
قال الخليل الرجال اربعة رجل يدري انه يدري فهو عالم فاتبعوه ورجل
يدري انه لا يدري فهو نايم فايقظوه ورجل لا يدري ويدري انه فهو جاهل
فعلموه ورجل لا يدري ولا يدري انه لا يدري فهو شيطان فاجتنبوه السابع
والعشرون اربع لا ينبغي للشريف ان يانف منها وان كان اميرا قيامه من مجلسه

لابيه وخدمته لضيفه وخدمته للعالم الذى يتعلم منه والسئوال عما لا يعلم ممن هو اعلم منه الثانى
والعشرون اذا اشتغل العلما باكل الحلال صار العوام آكلين الشبهات واذا صار
العالم آكلا للشبهات صار العامى آكلا للحرام واذا صار العالم آكلا للحرام صار العامى كافر
يعنى اذا استحلوه اما الوجوه العقلية فامور احدها ان الامور على اربعة اقسام قسم
يرضاه العقل ولا ترضاه الشهوة وقسم ترضاه الشهوة ولا يرضاه العقل وقسم
ترضاه العقل والشهوة معا وقسم لا يرضاه العقل ولا الشهوة معا اما الاول فهو
الامراض والمكاره فى الدنيا واما الثانى فهو المعاصى اجمع واما الثالث فهو العلم
واما الرابع فهو الجهل فيتنزل العلم من الجهل منزلة الجنة من النار فكما ان العقل والشهوة
لا يرضيان بالنار كذلك لا يرضيان بالجهل وكما انهما يرضيان بالجنة يرضيان بالعلم فمن رضى
بالجهل فقد رضى بنار حاضرة ومن اشتغل بالعلم فقد خاض فى جنة حاضرة ثم من اختار
العلم يقال له غدا تعودت المقام فى الجنة فادخل الجنة ومن اكتفى بالجهل يقال له غدا تعودت
المقام فى النار والذى يدل على ان العلم جنة والجهل نار ان كمال اللذة فى ادراك المحبوب
وكمال الالم فى البعد عن المحبوب فالجراحة انما تولم لانها تبعد جزءا من البدن عن محبوب
تلك الاجزاء وهو الاجتماع فلما فرقت الجراحة ازاله ذلك الاجتماع فقد اقتضت
ازالة المحبوب وبعض فلاجرم كان ذلك مؤلما والاحراق بالنار انما كان اشد ايلاما
من الجرح لان الجرح لا يفيد الا تبعيد جزء من جزء معين اما النار فانها تغوص فى جميع الاجزاء
فاقتضت تبعيد جميع الاجزاء بعضها عن بعض فلما كانت التفريقات فى الاحراق اشد كان
الالم هناك اصعب واما اللذة فهى عبارة عن ادراك المحبوب فلذة الكلام عبارة عن
ادراك تلك الطعوم الموافقة للبدن وكذلك لذة النظر انما تحصل لان القوة الباصرة
مشتاقة الى ادراك المرئيات فلاجرم كان ذلك الادراك لذة لها فقد ظهر بهذا ان
اللذة عبارة عن ادراك المحبوب والالم عبارة عن ادراك المكروه اذا عرفت هذا
فنقول كلما كان الادراك اغوص واشد فالمدرك اشرف واكمل والمدرك ابقى انقى
وجب ان تكون اللذة اكمل واشرف ولا شك ان محل العلم هو الروح وهو اشرف
من البدن ولا شك ان الادراك العقلى اغوص واشرف على ما سيجى بيانه فى تفسير
قوله تعالى الله نور السموات والارض واما المعلوم فلا شك انه اشرف لانه هو
الله رب العالمين وجميع مخلوقاته من الملئكة والافلاك والعناصر والجمادات
والنبات والحيوانات وجميع احكامه واوامره وتكاليفه واى معلوم اشرف من ذلك
فثبت انه لا كمال ولا لذة فوق كمال العلم ولذته ولا شقاوة ولا نقصان فوق
شقاوة الجهل ونقصانه وظلمته ومما يدل على ما قلناه انه اذا سئل الواحد منا عن
مسئلة علمية فان علمها وقدر على الجواب الصواب فيها فرح بذلك وابتهج
به وان جهلها نكس راسه حياء من ذلك وذلك يدل على ان اللذة الحاصلة بالعلم
اكمل اللذات والشقاء الحاصل بالجهل اكمل انواع الشقاء واعلم ان هاهنا وجوها اخر
من النصوص تدل على فضيلة العلم نسينا ايرادها قبل ذلك فلا بد ان نذكرها هاهنا الوجه
الاول ما نزل قوله تعالى اقرا باسم ربك الذى خلق خلق الانسان من علق اقرا وربك
الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فقيل فيه انه لا بد من رعاية التناسب

بين الايات فاى مناسبة بين قوله خلق الانسان من علق وبين قوله وربك
الاكرم الذى علم بالقلم فاجيب عنه بان وجه المناسبة انه تعالى ذكر اول خلق
الانسان وهو كونه علقة مع انها اخس الاشيا واخرها له وهو صيرورته عالما
وهو اجل المراتب كانه تعالى قال كنت انت فى اول حالك فى تلك الدرجة التى هى
غاية الخساسة فصرت فى اخر حالك فى هذه الدرجة التى هى الغاية فى الشرف
وهذا انما يتم لو كان العلم اشرف المراتب اذ لو كان غيره اشرف لكان ذكر ذلك
الشى فى هذا المقام اولى الثانى انه قال اقرا وربك الاكرم الذى علم بالقلم وقد ثبت
فى اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بكون الوصف علة فهذا يدل
على انه سبحانه وتعالى انما استحق الوصف بالاكرمية لانه اعطى العلم فلولا ان العلم اشرف
من غيره والا لما كانت افادته اشرف من افادة غيره الثالث قوله سبحانه وتعالى انما يخشى الله
من عباده العلماء وهذه الاية فيها وجوه من الدلايل على فضل العلم احدها دلالتها على انهم
من اهل الجنة وذلك لان العلماء من اهل الخشية وكل من كان من اهل الخشية كان من
اهل الجنة فالعلماء من اهل الجنة بيان ان العلماء من اهل الخشية قوله انما يخشى الله من
عباده العلماء بيان ان اهل الخشية من اهل الجنة قوله تعالى جزاؤهم عند ربهم
جنات تجرى من تحتها الانهار الى قوله ذلك لمن خشى ربه ويدل عليه ايضا قوله ولمن خاف
مقام ربه جنتان ويدل عليه ايضا قوله تعالى وعزتى وجلالى لا اجمع على عبدى خوفين
ولا اجمع امنين فاذا امن فى الدنيا اخفته يوم القيامة واذا خافنى فى الدنيا امنته يوم
القيامة واعلم انه يمكن اثبات مقدمتى هذه الدلالة بالعقل اما بيان ان العالم بالله
يجب ان يخشاه فذلك لان من لم يكن عالما بالشى استحال ان يكون خائفا منه ثم ان العلم بالذات
لا يكفى فى الخوف بل لا بد معه من العلم بامور ثلاثة منها العلم بالقدرة لان الملك عالم باطلاع
رعيته على افعاله القبيحة لكنه لا يخافهم لعلمه بانهم لا يقدرون على دفعه ومنها العلم
بكونه عالما لان السارق من مال السلطان يعلم قدرته ولكن يعلم انه غير عالم بسرقته
فلا يخافه ومنها العلم بكونه حكيما فان المسخرة عند السلطان عالم بكون السلطان قادرا
على منعه عالما بقبايح افعاله لكنه يعلم انه قد يرضى بما لا ينبغى فلا يحصل الخوف اما لو علم اطلاع
السلطان على قبايح افعاله وعلم قدرته على منعه وعلم انه حكيم لا يرضى بسفاهته صار
هذه العلوم الثلاثة موجبة لحصول الخوف فى قلبه فثبت ان خوف العبد من الله لا يحصل
الا اذا علم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات قادرا على كل المقدورات غير راض بالمنكرات
والمحرمات فثبت ان الخوف من لوازم العلم بالله واما انه ان الخوف سبب الفوز بالجنة وذلك
لانه اذا سنح للعبد وجد لذة عاجلة فكانت تلك اللذة على خلاف امر الله وبعد ذلك
النهى مشتملا على منفعة ومضرة وصريح العقل حاكم بترجيح الجانب المرجوح فاذا علم
بنور الايمان ان اللذة العاجلة حقيرة فى مقابلة الالم الاجل صار ذلك الايمان
سببا لفراره عن تلك اللذة العاجلة وذلك هو الخشية واذا صار تاركا للمحظور
فاعلا للواجب كان من اهل الثواب فقد ثبت بالشواهد النقلية والعقلية ان العالم
بالله خائف والخائف من اهل الجنة وثانيها ان ظاهر الاية يدل على انه ليس للجنة اهل
الا العلماء وذلك لان كلمة انما للحصر فهذا يدل على ان خشية الله لا تحصل الا

الا العلما والاية الثانية وهو قوله تعالى ذلك لمن خشي ربه دالة على ان الجنة لاهل
الخشية وكونها لاهل الخشية ينافي كونها لغيرهم فدل مجموع الايتين على انه ليس
للجنة اهل الا العلما واعلم ان هذه الاية فيها تخويف شديد وذلك لانه لو ثبت ان
الخشية من الله من لوازم العلم بالله فعند عدم الخشية يلزم عدم العلم بالله
وهذه الدقيقة تنبهك على ان العلم الذي هو سبب القرب من الله هو الذي يورث
الخشية وان انواع المجادلات وان دقت وغمضت اذا خرجت عن افادة الخشية
كان من اهل العلم المذموم وثالثها قرئ انما يخشى الله من عباده العلما برفع الاول ونصب
الثاني ومعنى هذه القراة انه تعالى لو جازت الخشية عليه لما خشي الا العلما
لانهم هم الذين يميزون بين ما يجوز وما لا يجوز اما الجاهل الذي لا يميز بين
هذين البابين فاي مبالاة به والتفات اليه ففي هذه القراءة نهاية الهيبة للعلما
والتعظيم الرابع قوله تعالى وقل رب زدني علما وفيه ادل دليل على نفاسة العلم وعلو
مرتبته وفرط محبة الله اياه حيث امر نبيه بالازدياد منه خاصة دون غيره وقال
قتادة لو اكتفى احد بالعلم لاكتفى نبي الله موسى ولم يقل هل اتبعك على ان تعلمني مما علمت
رشدا الخامس كان سليمان عليه السلام من ملك الدنيا ما كان حتى انه كان
يقول رب هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي ثم انه لم يفتخر بالمملكة وافتخر بالعلم حتى قال
يا ايها الناس علمنا منطق الطير واوتينا من كل شيء فافتخر بكونه عالما بمنطق الطير واذا
حسن من سليمان عليه السلام ان يفتخر بذلك العلم فلان يحسن بالمؤمن ان يفتخر
بمعرفة رب العالمين كان احسن ولانه قدم ذكر ذلك على قوله واوتينا من كل شيء
وايضا فانه تعالى لما ذكر كمال حالهم قدم العلم اول الاقوال وداود وسليمان
اذ يحكمان في الحرث الى قوله وكلا اتينا حكما وعلما ثم انه تعالى ذكر بعد ذلك
ما يتعلق باحوال الدنيا فدل على ان العلم اشرف السادس قال بعضهم ان
الهدهد مع انه في نهاية الضعف ومع انه كان في موقف العاتبة قال لسليمان
احطت بما لم تحط به فلولا ان العلم اشرف الاشيا والا فمن اين لمثل هدهد ان
يتكلم في مجلس سليمان بمثل هذا الكلام ولذلك ترى الرجل الساقط اذا تعلم العلم
صار نافذ القول على السلاطين وما ذاك الا ببركة العلم السابع قوله عليه
السلام تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة وفي التفكر وجهان احدهما ان التفكر
يوصلك الى الله تعالى والعبادة توصلك الى ثواب الله والذي يوصلك الى الله
خير من الذي يوصلك الى غير الله والثاني ان التفكر عمل القلب والطاعة عمل
الجوارح والقلب اشرف من الجوارح فكان عمل القلب اشرف من عمل الجوارح والذي
يؤكد هذا الوجه قوله تعالى اقم الصلاة لذكري جعل الصلاة وسيلة الى ذكر
القلب والمقصود اشرف من الوسيلة فدل ذلك على ان العلم اشرف من غيره الثامن
قال تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما سمى العلم عظيما وسمى الحكمة
خيرا كثيرا والحكمة هي العلم وقال ايضا الرحمن علم القران فجعل هذه النعمة مقدمة
على جميع النعم فدل على انه افضل من غيره التاسع ان سائر كتب الله ناطقة بفضل العلم اما التوراة
فقال تعالى لموسى عليه السلام عظم الحكمة فاني لا اجعل الحكمة في قلب عبد الا واردت

ان اغفرله فتعلمها ثم يعمل بها ثم ابذلها كي تنال بذلك كرامتي في الدنيا والاخرة
اما الزبور فقال سبحانه قل لاحبار بني اسرائيل ورهبانهم حادثوا من الناس الاتقيا
فان لم تجدوا فيهم تقيا فحادثوا العلما فان لم تجدوا فاما لما فحادثوا العقلا فان التقى والعلم
والعقل ثلاث مراتب ما جعلت واحدة منهن في احد من خلقي وانا اريد هلاكه واقول
انما قدم تعالى التقى على العلم لان التقى لا يوجد بدون العلم كما بينا في ان الخشية لا
تحصل الا مع العلم والموصوف بالامرين اشرف من الموصوف بامر واحد ولهذا السر
قدم العالم على العاقل لان العالم لا بد وان يكون عاقلا اما العاقل فقد لا يكون عالما
فالعقل كالبذر والعلم كالشجرة والتقوى كالثمرة اما الانجيل فقال تعالى في السورة السابعة
عشر منه ويل لمن سمع بالعلم فلم يطلبه كيف يحشر مع الجهال الى النار اطلبوا العلم
وتعلموه فان العلم ان لم يسعدكم لم يشقكم وان لم يرفعكم لم يضعكم وان لم يغنكم
لم يفقركم وان لم ينفعكم لم يضركم ولا تقولوا نخاف ان نعلم فلا نعمل ولكن قولوا نرجوا
ان نعلم فنعمل والعلم يشفع لصاحبه وحق على الله سبحانه ان لا يخزيه ان الله تعالى يقول يوم القيامة
يا معشر العلما ما ظنكم بربكم فيقولون ظننا ان يرحمنا ويغفر لنا فيقول اني قد فعلت
اني قد استودعتكم حكمتي لا لشر اردته بكم بل لخير اردته بكم ادخلوا في صالح
عبادي الى جنتي برحمتي وقال مقاتل بن سليمان وجدت في الانجيل ان الله تعالى
قال لعيسى يا عيسى عظم العلما واعرف فضلهم فاني فضلتهم على جميع خلقي
الا النبيين والمرسلين كفضل الشمس على الكواكب وكفضل الاخرة على الدنيا
وكفضلي على كل شيء اما الاخبار الاول عبد الله بن عمر قال عليه السلام يقول
الله تعالى للعلما اني لم اضع علمي فيكم وانا اريد ان اعذبكم ادخلوا الجنة على ما كان
فيكم الثاني قال ابو هريرة وابن عباس خطبنا رسول الله صلى الله
عليه وسلم خطبة بليغة قبل وفاته وهي اخر خطبة خطبها بالمدينة فقال
من تعلم العلم وتواضع في العلم وعلم عباد الله يريد ما عند الله لم يكن في الجنة
افضل ثوابا منه ولا اعظم منزلة منه ولم يكن في الجنة منزلة ولا درجة رفيعة
نفيسة الا كان له فيها اوفر النصيب والمنازل الثالث ابن عمر مرفوعا اذا كان
يوم القيامة حفت منابر من ذهب عليها قباب من فضة مفصصة بالدر والياقوت
والزمرد جلالها السندس والاستبرق ثم ينادي منادي الرحمن اين
من حمل الى امة محمد علما يريد به وجه الله اجلسوا على هذه المنابر فلا
خوف عليكم حتى تدخلوا الجنة الرابع عن عيسى بن مريم عليه السلام ان لامة محمد
عليه السلام علما حكما كانهم العلمه انبيا يرضون من الله باليسير من الرزق و
رضي الله منهم باليسير من العمل ويدخلون الجنة بلا اله الا الله الخامس قال
عليه السلام من اغبرت قدماه في طلب العلم حرم الله جسده على النار
واستغفر له ملكاه وان مات في طلبه مات شهيدا وكان له روضة من
رياض الجنة ويوسع له في قبره مد بصره وينور على جيرانه اربعين قبرا عن
يمينه واربعين عن يساره واربعين من خلفه واربعين امامه ونوم العالم عبادة
ومذاكرته تسبيح ونفسه صدقة وكل قطرة نزلت من عينيه تطفي بحرا من النار

جهنم من اهان العالم فقد اهان العلم ومن اهان العلم فقد اهان النبي فقد اهان جبريل
ومن اهان جبريل فقد اهان الله ومن اهان الله اهانه الله يوم القيامة
السادس قال عليه السلام الا اخبركم باجود الاجواد قالوا نعم يا رسول الله
قال الله تعالى اجود الاجواد وانا اجود ولد ادم واجودهم من بعدي رجل عالم
نشر علمه فيبعث يوم القيامة امة وحده ورجل جاهد في سبيل الله
حتى يقتل السابع عن ابي هريرة مرفوعا من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا
نفس الله عنه كربة من كرب الاخرة ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا
والاخرة والله في عون العبد ما كان العبد في عون اخيه ومن سلك طريقا
يبتغي علما سهل الله له طريقا الى الجنة وما اجتمع قوم في مسجد من مساجد الله
يتلوا كتاب الله ويتدارسونه الا نزلت عليهم السكينة والوقار وغشيتهم
الرحمة وحفتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده رواه مسلم في الصحيح الثامن
قال عليه السلام تشفع يوم القيامة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء قال الراوي
فاعظم مرتبة هي واسطة بين النبوة والشهادة التاسع معاذ بن جبل قال عليه
السلام تعلموا العلم فان تعلمه حسنة وطلبه عبادة ومذاكرته تسبيح والبحث
عنه جهاد وتعليمه صدقة وبذله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام و
منار سبيل الجنة والانيس من الوحشة والصاحب في الوحدة والمحدث في
الخلوة والدليل على السراء والضراء والسلاح على الاعداء والدليل عند الابلاء والدين
عند الاخلاء يرفع الله به اقواما يجعلهم في الخير قادة هداة يقتدى بهم وائمة في الخير
تقتص اثارهم ويقتدى بافعالهم وينتهى الى رايهم ترغب الملائكة في خلتهم و
باجنحتها تمسحهم وفي صلاتها تستغفر لهم وحتى كل رطب ويابس وحتى حيتان
البحر وهوامه وسباع البر وانعامه والسماء ونجومها لان العلم حياة القلوب
من العمى ونور الابصار من الظلم وقوة الابدان من الضعف يبلغ بالعبد
منازل الاخيار ومجالس الملوك والدرجات العلى في الدنيا والاخرة والتفكر فيه
يعدل بالصيام ومدارسته بالقيام به تطاع ويعبد وبه يوحد وبه توصل
الارحام وبه يعرف الحلال والحرام العاشر ابو هريرة قال عليه السلام اذا مات
الانسان انقطع عمله الا من ثلاث صدقة جارية او علم ينتفع به او ولد صالح
يدعو له بالخير الحادي عشر قال عليه السلام اذا استسمنتم الحاج فاسئلوها
الناس قيل يا رسول الله ومن الناس قال اهل القران قيل ثم من قال اهل العلم قيل
ثم من قال صباح الوجوه قال الراوي فالمراد باهل القران من يحفظ معانيه الثاني
قال عليه السلام من امر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله في ارضه و
خليفة كتابه وخليفة رسوله والدنيا سم الله القاتل لعباده فخذوا منها بقدر
السم في الادوية لعلكم تنجون قال الراوي والعلماء داخلون فيه لانهم يقولون هذا
حرام فاجتنبوا وهذا حلال فخذوه الثالث عشر في الخبر العالم بن المروح اليه الرابع
عشر قال عليه السلام كن عالما او متعلما او مستمعا او محبا ولا تكن الخامس فتهلك
قال الراوي وجه التوفيق بين هذه الرواية والاخرى وهي قوله عليه السلام الناس

رجلان عالم ومتعلم وساير الناس همج لا خير فيهم ان المستمع والمحب بمنزلة المتعلم
وما احسن قول بعض الاعراب لولده كن سبعا خالسا او ذيبا حالسا او كلبا حارسا و
اياك ان تكون انسانا ناقصا الخامس عشر قال عليه السلام من اتى على باب عالم
كتب الله تعالى له بكل خطوة عتق رقبة ومن قبل راس عالم كتب الله تعالى له بكل شعرة
حسنة السادس عشر قال عليه السلام من رواية ابي هريرة بكت السموات
ومن فيهن ومن عليهن والارضون السبع ومن فيهن ومن عليهن لعزيز ذل
وغني افتقر وعالم يلعب به الجهال السابع عشر قال حملة القران عرفا اهل الجنة
والشهداء قواد اهل الجنة والانبيا سادة اهل الجنة الثامن عشر قال العلماء مفاتيح
الجنة خلفاء الانبيا وقال الراوي الانسان لا يكون مفتاحا انما المعنى انما عندهم من العلم
مفتاح الجنان والدليل عليه ان كل من راى في النوم ان بيده مفاتيح الجنة فانه يؤتى علما
في الدين التاسع عشر قال عليه السلام لله عز وجل في كل يوم الف رحمة على جميع خلقه
العاقلين والبالغين وغير البالغين فتسع مائة تسعة وتسعون رحمة للعلماء وطالبي
العلم والمسلمين والرحمة الواحدة لساير الناس العشرون قال عليه السلام قلت
يا جبريل اي الاعمال افضل لامتي قال العلم قلت ثم اي النظر الى العالم قلت ثم اي قال
زيارة العالم ثم قال ومن كتب العلم لله واراد به صلاح المسلمين ولم يرد به عرضا من
الدنيا فانا كفيله في الجنة الحادي والعشرون قال عليه السلام عشرة يستجاب لهم
الدعوة العالم والمتعلم وصاحب حسن الخلق والمريض واليتيم والغازي والحاج والناصح
للمسلمين والولد المطيع لابويه والمراة المطيعة لزوجها الثاني والعشرون سئل النبي
عليه السلام ما العلم فقال دليل العمل قيل فما العقل قال قايد الخير قيل فما الهوى قال
مركب المعاصي قيل فما المال قال رداء المتكبرين قيل فما الدنيا قال سوق الاخرة
الثالث والعشرون انه عليه السلام كان يحدث انسانا فاوحى الله تعالى
انه لم يبق من عمر هذا الرجل الذي يحدث الا ساعة وكان هذا وقت العصر فاخبر
الرسول بذلك فاضطرب الرجل وقال يا رسول الله دلني على اوفق عمل لي في
هذه الساعة قال اشتغل بالتعلم فاشتغل بالتعلم وقبض قبل المغرب قال
الراوي فلو كان شيء افضل من العلم لامره النبي عليه السلام في ذلك الوقت
الرابع والعشرون قال عليه السلام الناس كلهم موتى الا العالمون والخبر مشهور
الخامس والعشرون قال عليه السلام سبعة للعبد تجري بعد موته من علم
علما واجرى نهرا او حفر بيرا او بنى مسجدا او اوقف مصحفا او ترك ولدا صالحا
يدعو له او صدقة تجري له بعد موته فقدم عليه السلام التعليم على جميع الانتفاعات
لانه روحاني والروحاني ابقى من الجسماني السادس والعشرون قال عليه
السلام لا تجالسوا العلماء الا اذا دعوكم من خمس الى خمس من الشك الى اليقين
ومن الكبر الى التواضع ومن العداوة الى النصيحة ومن الريا الى الاخلاص
ومن الرغبة الى الزهد السابع والعشرون اوصى النبي عليه السلام الى علي ابن ابي
طالب رضي الله عنه فقال يا علي احفظ التوحيد فانه راس مالي والزم العمل فانه
خدمتي واقم الصلاة فانها قرة عيني واذكر الرب فانه بصيرة فؤادي واستعمل

العلم فانه ميراثي الثامن والعشرون ابو كبشة الانصاري قال ضرب رسول الله صلى
الله عليه وسلم مثل الدنيا مثل اربعة رهط اتاه الله علما واتاه مالا فهو يعمل بعلمه في
ماله ورجل اتاه الله علما ولم يوته مالا فيقول لو ان الله اتاني مثل ما اوتي فلان لفعلت مثل
ما فعل فهما في الاجر سواء ورجل اتاه الله مالا ولم يوته علما فهو يمنعه من الحق وينفقه في الباطل
ورجل لم يوته الله علما ولم يوته مالا فيقول لو اتاني مثل ما اوتي فلان لفعلت فيه مثل ما يفعل
فلان فهما في الوزر سواء الاثار الاول كميل بن زياد قال اخذ علي بن ابي طالب
رضي الله عنه بيدي فاخرجني الى الجبانة فلما اصحر تنفس الصعداء ثم قال يا كميل ان هذه
القلوب اوعية فخيرها اوعاها فاحفظ ما اقول لك الناس ثلاثة عالم رباني ومتعلم على سبيل
نجاة وهمج رعاع اتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجئوا الى ركن
وثيق يا كميل العلم خير من المال العلم يحرسك وانت تحرس المال والمال تنقصه النفقة والعلم يزكوا
مع الانفاق وصنيع المال يزول بزواله يا كميل معرفة العلم دين يدان به يكسب الانسان الطاعة
في حياته وجميل الاحدوثة بعد وفاته والعلم حاكم والمال محكوم عليه الثاني
عمر بن الخطاب ان الرجل ليخرج من منزله وعليه من الذنوب مثل جبل تهامة فاذا سمع
العلم وخاف واسترجع على ذنوبه انصرف الى منزله وليس عليه ذنب فلا تفارقوا مجالس العلماء
فان الله لم يخلق تربة على وجه الارض اكرم من مجالس العلماء الثالث ابن عباس خير
سليمان عليه السلام بين الملك والمال والعلم فاختار العلم فاعطي المال والملك معه
الرابع سليمان عليه السلام لم يحتج على الهدهد الا لعلمه بالماء وروي عن نافع بن الازرق
قال لابن عباس كيف اختار سليمان الهدهد لطلب الماء قال ابن عباس لان الارض له
كالزجاجة يرى باطنها من ظاهرها فقال نافع فكيف يا ابن عباس الفخ يغطى باصبع من
تراب فلا يراه بل يقع فيه فقال ابن عباس اذا جاء القدر عمي البصر الخامس قال ابو سعيد
الخدري تقسم الجنة على عشرة الاف جزء وتسعة الاف وتسعون منها للذين
عقلوا عن الله امره فكانوا اهون ثوابهم على قدر ما قسط الله لهم من العقول يقتسمون
المنازل فيها وجزء للمؤمنين الفقراء الصالحين الضعفاء السادس قال ابن عباس لولده
يا بني عليك بالادب فانه دليل على المروءة وانيس في الوحشة وصاحب في الغربة وقرين
في الحضر وصدر في المجلس ووسيلة عند انقضاء الرسائل وغنى عند العدم ورفعة للخسيس
وكمال للشرف وجلالة للملك السابع الحسن البصري حبر قلم العلماء التسبيح وكتابة العلم والنظر فيه
عبادة واذا اصاب من ذلك المداد ثوبه فكانما اصابه دم الشهداء واذا قطرت منه على الارض تلالا نوره فاذا
قام من قبره نظر اليه اهل الجمع فقالوا هذا عبد من عباد الله اكرمه الله وحشر مع الانبياء
عليهم السلام الثامن في كتاب كليلة ودمنة احق من لا يستخف بحقوقهم ثلاثة
العالم والسلطان والاخوان اهلك مروته التاسع قال سقراط من فضيلة العلم
انك لا تقدر على ان يخدمك فيه احد كما تجد من يخدمك في سائر الاشياء بل تخدمه
بنفسك ولا يقدر احد على سلبه عنك العاشر قيل لبعض الحكماء لا تنظر فغمض عينيه
فقيل لا تسمع فسد اذنيه فقيل له لا تتكلم فوضع يده على فيه فقيل له لا تتعلم فقال لا اقدر
عليه الحادي عشر اذا كان السارق عالما لا يقطع يده لانه يقول كان المال وديعة
لي وكذا الشارب يقول حسبته خلا وكذا الزاني يقول تزوجتها فانه لا يحد الثاني

عشر قال بعضهم احيوا قلوب اخوانكم ببصائر ما بكم كما تحيون الموات بالنبات والبذر
فان نفسا تبعد من الشهوات والشبهات افضل من ارض تصلح النبات قال الشاعر

وان امرة لم يحيى بالعلم ميتة فليس له حتى النشور نشور
وفي الجهل قبل الموت موت لاهله واجسامهم قبل القبور قبور

اما النكت من وجوه احدها المعصية مع الجهل لا يرجى زوالها وعند العلم يرجى
زوالها انظر الى زلة ادم عليه السلام فانه بعلمه استغفر والشيطان غوى وبقي
في غيه ابدا لان ذلك كان بسبب الجهل قيل ان يوسف عليه السلام لما صار ملكا
احتاج الى وزير فسال ربه عن ذلك فقال جبريل ان ربك يقول لا تختر الا فلانا فراه
يوسف في اسوء الاحوال فقال لجبريل انه كيف يصلح لهذا العمل مع سوء حاله
فقال جبريل عليه السلام ان ربه عينه لذلك لانه ذب عنك حين قال
ان كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين والنكتة الثانية
ان الذي ذب عن يوسف استحق الشركة في مملكته فمن ذب عن الدين القويم
بالبرهان المستقيم كيف لا يستحق من الله تعالى الاحسان والتحسين الثالث
اراد واحد خدمة ملك فقال الملك اذهب وتعلم حتى تصلح لخدمتي فلما شرع
في التعلم وذاق لذة العلم بعث الملك اليه وقال اترك التعلم فقد صرت اهلا لخدمتي
فقال كنت اهلا لخدمتك حين لم ترني اهلا لخدمتك وحين رايتني اهلا لخدمتك
رايت نفسي اهلا لخدمة الله وذلك اني كنت اظن ان الباب بابك لجهلي والان
علمت ان الباب باب الرب الرابع تحصيل العالم انما صعب عليك لفرط حبك ما
في الدنيا لان الله تعالى اعطاك سواد العين وسويداء القلب ولا شك
ان السواد اكبر من السويدا في اللفظ لان السويدا تصغير السواد ثم اذا وضعت
على سواد عينك جزءا من الدنيا لا ترى شيئا فكيف اذا وضعت على السويدا كل الدنيا
فكيف ترى بقلبك شيئا الخامس قال حكيم القلب ميت وحياته بالعلم والعلم ميت وحياته
بالطلب والطلب ضعيف وقوته بالمدارسة فاذا قوي بالمدارسة فهو محتجب واظهاره
بالمناظرة فاذا ظهر بالمناظرة فهو عقيم ونتاجه بالعمل فاذا زوج العلم بالعمل
توالد وتناسل ملكا ابديا لا اخر له السادس قالت نملة يا ايها النمل ادخلوا
مساكنكم الى قوله وهم لا يشعرون اشارة الى تنزيه الانبياء عن المعصية فتلك النملة
لما علمت هذه المسئلة الواحدة استحقت الرياسة التامة فمن علم حقائق الاشياء من
الموجودات والمعدومات كيف لا يستوجب الرياسة في الدنيا والدين السابع
الكلب اذا تعلم فان ارسله المالك على اسم الله تعالى صار صيده النجس طاهرا والنكتة
ان هناك العلم انضم الى الكلب فصار ببركة العلم النجس طاهرا فهاهنا النفس والروح
طاهرتان في اصل الفطرة الا انها تلوثت باوزار المعصية ثم انضم اليها العلم
بالله وبصفاته فنرجوا من عميم لطفه ان ينقلب النجس طاهرا والمردود مقبولا الثامن
القلب رئيس الاعضاء وتلك الرياسة ليست للقوة فان العظم اقوى منه ولا للعظم
فان الفخذ اعظم منه ولا للحرة فان الصفرا احر منه وانما نالت الرياسة بسبب
العلم فدل على ان العلم اشرف الصفات اما الحكايات فانه يحكى ان هارون الرشيد

كان معه الفقهاء وكان فيهم ابو يوسف فاتى رجل وادعى عليه اخر انه اخذ من بيتي
مالا بالليل ثم اقر الاخذ بذلك في المجلس فاتفق الفقهاء على انه تقطع يده فقال
ابو يوسف لا تقطع قالوا لم قال لانه اقر بالاخذ والاخذ لا يوجب القطع بل لا بد
من الاعتراف بالسرقة فصدقه الكل في قوله ثم قالوا للاخذ سرقتها فقال نعم فاجمعوا
على انه يوجب القطع لانه اقر بالسرقة فقال ابو يوسف لا قطع وان اقر بالسرقة لانه بعد
ما وجب الضمان باقراره بالاخذ فاذا اقر بالسرقة بعد ذلك فهو بهذا الاقرار يسقط الضمان
عن نفسه فلا يسمع اقراره فتعجب الكل من ذلك عن الشعبي كنت عند الحجاج فاتى بيحيى
بن يعمر فقيه خراسان من بلخ مكبلا في الحديد فقال له الحجاج انت زعمت ان الحسن
والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بلى فقال الحجاج لتاتيني
بها واضحة بينة من كتاب الله او لاقطعنك عضوا عضوا فقال آتيك بها واضحة بينة
من كتاب الله يا حجاج قال فتعجبت من جرأته بقوله يا حجاج فقال له ولا تاتني بهذه الاية ندع
ابناءنا وابناءكم فقال آتيك بها واضحة من كتاب الله قوله تعالى ونوحا هدينا من قبل ومن
ذريته داود وسليمان الى قوله وزكريا ويحيى وعيسى فمن كان ابو عيسى عليه السلام
وقد الحق بذرية نوح قال فاطرق مليا ثم رفع راسه كاني لم اقرأ هذه الاية من كتاب
الله خلوا وثاقه واعطوه من المال كذا يحكى ان جماعة من المدينة جاؤا
الى ابي حنيفة رضي الله عنه ليناظروه في القراءة خلف الامام ويبكتوه ويشنعوا
عليه فقال لهم لا يمكنني مناظرة الجميع ففوضوا امر المناظرة الى اعلمكم لاناظره
فاشاروا الى واحد فقال هذا اعلمكم قالوا نعم قال المناظرة معه كالمناظرة
معكم قالوا نعم قال والالزام عليه كالالزام عليكم قالوا نعم قال وان ناظرته
ولزمته الحجة فقد لزمتكم الحجة قالوا نعم قال وكيف قالوا لانا رضينا به اماما فكان قوله
قولنا فقال ابو حنيفة فنحن لما اخترنا الامام في الصلاة كانت قراءته قراءة لنا وهو
ينوب عنا فاقروا له بالالزام هجا الفرزدق واحدا فقال

لقد ضاع شعري على بابكم — كما ضاع در على خالصة

وان خالصة كانت معشوقة سليمان بن عبد الملك وكانت ظريفة صاحبة ادب وكانت
هيبة سليمان بن عبد الملك تفوق هيبة المروانيين فلما بلغها هذا البيت شق عليها
ودخلت على سليمان وشكت من الفرزدق فامر سليمان باشخاص الفرزدق على القطع
الوجود مكبلا مقيدا فلما حضر وما كان له من يوثق ما يقيم على الرجل من شدة الهيبة
فقال له سليمان بن عبد الملك انت القايل لقد ضاع شعري على بابكم كما ضاع
در على خالصة وخالصة من وراء الستر تسمع فقال ما هكذا قلت وانما غيره علي من
اراد بي سوءا وانما قلت لقد ضاء شعري على بابكم كما ضاء در على خالصة فلم تملك
نفسها ان خرجت من الستر والقت على الفرزدق ما كان عليها من الحلي وهي
زيادة على عشرة الف درهم فاتبعه سليمان بن عبد الملك حاجبه لما خرج من عنده حتى
اشترى الحلي من الفرزدق بمائة الف درهم ورده على خالصة دعى المنصور ابا حنيفة يوما
فقال الربيع وهو يعاديه يا امير المؤمنين هذا يعني ابا حنيفة يخالف جدك حيث يقول الاستثناء
المنفصل جائز وابو حنيفة ينكره فقال ابو حنيفة هذا الربيع يقول ليس لك بيعة في رقبة الناس

فقال كيف قال انهم يعقدون البيعة لك ثم يرجعون الى منازلهم ويستثنون
فيبطل بيعتهم فضحك المنصور وقال اياك يا ربيع وابا حنيفة فلما خرجا قال الربيع سعيت في
دمي يا ابا حنيفة فقال ابو حنيفة كنت البادي وانا الدافع ويحكى ان مسلما قتل ذميا فحكم
ابو يوسف بقتل المسلم للذمي فبلغ زبيدة ذلك فبعثت الى ابي يوسف وقالت اياك
وان يقتل المسلم وكانت في عناية عظيمة بامر المسلم فلما حضر ابو يوسف وحضر الفقهاء
وجيء باولياء الذمي والمسلم فقال له الرشيد احكم بقتله فقال يا امير المؤمنين هو مذهبي
غير اني لست اقتل المسلم به حتى تقوم البينة العادلة ان الذمي يوم قتله المسلم كان
ممن يؤدي الجزية فلم يقدروا عليه فبطل دمه دخل الغضبان على الحجاج بعدما قال لعدو الله
عبد الرحمن بن محمد بن الاشعث تغد بالحجاج قبل ان يتعشى بك فقال له ما جواب السلام عليكم
فقال وعليكم السلام ثم فطن الحجاج فقال قاتلك الله يا غضبان اخذت لنفسك اما
نا ردي عليك اما والله لولا الوفاء والكرم لما شربت الماء البارد بعد ساعتك هذه
فانظر الى فايدة العلم في هذه الصورة فلله در العلم ومن به تردى وتعسا للجهل ومن
في اوديته تردى بلغ عبد الملك قول الشاعر

ومنا سويد والبطين وقعنب — ومنا امير المؤمنين شبيب

فامر به فادخل عليه فقال انت القايل ومنا امير المؤمنين شبيب فقال انما
قلت ومنا امير المؤمنين شبيبا بنصب الباء فنادبته واستشفعت بك فسري عن عبد
الملك وتخلص الرجل عن الهلاك بصنعة يسيرة علمها بعلمه وهو انه حصول فتحه
قال ابو مسلم صاحب الدولة لسليمن بن كثير بلغني انك كنت في مجلس وقد جرى
بين يديك ذكري فقلت اللهم سود وجهه واقطع عنقه واسقني من دمه فقال
نعم قلته ولكني في كرم كذا لما نظرت الى الحصرم فاستحسن قوله وعفا عنه
قال رجل لابي حنيفة اني حلفت ان لا اكلم امراتي حتى تكلمني وحلفت بصدقة ما تملك
ان لا تكلمني او اكلمها فتحير الفقهاء فيه فقال سفيان من كلم صاحبه حنث فقال له
ابو حنيفة اذهب فكلمها ولا حنث عليكما فذهب الى سفيان فاخبره بما قال ابو حنيفة
فذهب سفيان الى ابي حنيفة مغضبا وقال تبيح الفروج فقال ابو حنيفة وما ذاك
فقال سفيان اعيدوا على ابي حنيفة السؤال فاعادوه واعاد ابو حنيفة الفتوى فقال
سفيان اعيد من اين قلت فقال ابو حنيفة لما شافهته باليمين بعدما حلف كانت مكلمة و
سقطت يمينه فان كلمها فلا حنث عليه وعليها لانه قد كلمها بعد اليمين فسقطت
اليمين عنهما فقال سفيان انه ليكشف لك من العلم عن شيء كنت عنه غافلا دخل
اللصوص على رجل واخذوا متاعه واستحلفوه بالطلاق الثلاث ان لا يعلم احدا فاصبح
الرجل وهو يرى اللصوص يبيعون متاعه وليس يقدر ان يتكلم من اجل يمينه
فجاء الرجل فشاور ابا حنيفة فقال احضر لي امام مسجدك واهل محلتك فاحضرهم
اياه فقال لهم ابو حنيفة هل تحبون ان يرد على هذا متاعه قالوا نعم قال فاجمعوا كل
متهم فادخلوهم في دار ثم اخرجوهم واحدا بعد واحد فتقولوا هذا لصك فان كان
ليس بلصه قال لا وان كان لصه فليسكت فاقبضوا عليه ففعلوا ما امرهم
به ابو حنيفة فرد الله عليه جميع ما سرق كان في جوار ابي حنيفة فتى

بعض مجلس ابي حنيفة فقال يوما لابي حنيفة اني اريد ان اتزوج ابنة فلان وقد
خطبتها اليهم وقد طلبوا مني المهر فوق طاقتي فقال احتل واقترض
وادخل عليها فان الله تعالى ليسهل الامر عليك بعد ذلك ثم اقرضه ابو حنيفة ذلك القدر
ثم قال له بعد الدخول اظهر انك تريد الخروج من هذا البلد الى بلد بعيد وانك
تسافر باهلك معك فاظهر الرجل ذلك فاشتد ذلك على اهل المراة وجاوا الى ابي حنيفة
الطريق يشكونه ويستفتونه فقال لهما ابو حنيفة له ذلك فقالوا فكيف الطريق الى منع ذلك
فقال ابو حنيفة الطريق ان ترضوه بان تردوا عليه ما اخذتموه منه فاجابوه اليه فذكر ابو
حنيفة ذلك للزوج فقال الزوج فانا اريد منهم شيئا اخر فوق ذلك فقال له ابو حنيفة
اما احب اليك ان ترضى بهذا القدر والا اقرت لرجل بدين فلا تملك المسافرة بها حتى تقضي ما عليها
من الدين فقال الرجل الله الله لا يسمعوا بهذا فلا اخذ منهم شيئا ورضي بذلك القدر فحصل
بركة علم ابي حنيفة فرح كل واحد من الخصمين عن الليث بن سعد قال رجل لابي حنيفة اذا كان
ابن ليس بمحمود السيرة اشترى له جارية بالمال العظيم فيعتقها واذا زوجه امراة بالمال
العظيم فيطلقها فقال له ابو حنيفة اذهب به معك الى سوق النخاسين فاذا وقعت عينه
على جارية فابتعها لنفسك ثم زوجها اياه فاذا طلقها عادت اليك مملوكة واذا اعتقها لم يجز
قال الليث فوالله اعجبني جوابه كما اعجبني سرعة جوابه سيل ابو حنيفة
عن رجل حلف لنعيرن امراته نهار في رمضان فلم تعرفوا حد وجه الجواب فقال ابو حنيفة
يسافر بها فيطاها في رمضان جاء رجل الى الحجاج فقال سرقت الى
اربعة الاف درهم فقال الحجاج من تتهم فقال لا اتهم احدا فقال الحجاج العلك
اتهمت بعض اهلك قال سبحان الله الله لهو اخير من ذلك فقال الحجاج لعطار
اعمل طيبا دكا ليس له نظير فعمل له الطيب ثم دعا الشيخ فقال له ادهن من
من هذا القارورة ولا تدفن منها غيرك ثم قال الحجاج لحرسه اقعدوا على ابواب المساجد
وارائحة الطيب وقال من وجد منه ريح هذا الطيب فخذوه فاذا برجل له وفرة
دهن فاخذوه فقال الحجاج من اين لك هذا الدهن قال اشتريته فقال اصدقني والا
قتلتك فصدقه فدعا الشيخ فقال له هذا صاحب اربعة الاف عليك بامراتك حب الاربعة الاف درهم عليك
الى صاحبها السادس عشر قال الرشيد يوما لابي يوسف من الرجل فردها الى صاحبها
جعفر بن يحيى جارية هي احب الناس
اليه قد عرف ذلك فحلف ان لا يبيع ولا يهب ولا يعتق وهو الان يطلب حل يمينه
قال هب النصف وبع النصف ولا يحنث قال محمد بن الحسن
كنت نائما ذات ليلة اذا انا بالباب يدق ويقرع فقلت انظروا من ذلك
فقال رسول الخليفة يدعوك فخفت على روحي فقمت ومضيت اليه فلما
ادخلت عليه قال دعوتك في مسئلة ان ام محمد يعني زبيدة قلت لها اني امام عدل
والامام العدل في الجنة فقالت انك ظالم عاصي قد شهدت لنفسك بالجنة
فكفرت بذلك على الله وحرمت عليك فقلت له يا امير المؤمنين اذا وقعت معصية
فهل تخاف الله في تلك الحال او بعدها فقال اي والله اخافه خوفا شديدا
فقلت له انا اشهد ان لك جنتين لا جنة واحدة قال تعالى ولمن خاف مقام ربه

جنتان فلاطفني وامرني بالانصراف فلما رجعت الى داري رايت البدر هتبادرة الى
ان ابا يوسف اتاه ذات ليلة رسول الرشيد يستعجله فخاف ابو يوسف على نفسه
فلبس ازاره ومشى خايفا الى دار الخليفة فلما دخل عليه سلم فرد الجواب واواه فعند
ذلك سكنت روعته ثم قال الرشيد اذ حليا غاب عن الدار فاتهمت بها جارية من جواري
الدار من الخاصة فحلفت لتصدقني والا قتلتك وقد ندمت فاطلب وجها فقال ابو يوسف فاذن
في الدخول عليها فاذن له فراى جارية كانها فلقة قاطن المجلس ثم قال لها امعك الحلي فقالت لا
والله فقال لها احفظي ما اقول لك ولا تزيدي عليه ولا تنقصي منه اذا دعاك الخليفة وقال
لك اسرقت الحلي فقولي نعم فاذا قال لك هاتيه فقولي لم الله ما سرقته ثم خرج ابو يوسف الى
مجلس الرشيد فامر باحضار الجارية فحضرت فقال للخليفة سلها عن الحلي فقال لها الخليفة
اسرقت الحلي قالت نعم فقال لها هاتيه فقالت والله لم اسرقه قال ابو يوسف قد صدقتك يا امير
المؤمنين قد صدقتك في الاقرار وفي الانكار وخرجت من اليمين وسكن غضب الرشيد وامر
ان يحمل الى دار ابي يوسف مائة الف درهم فقالوا ان الخزان غايب فلو اخرنا ذلك
الى الغد فقال ان القاضي اعتقنا الليلة فلا نؤخر صلته الى الغد فلم نزل حتى حمل عشرة
بدر مع ابي يوسف الى منزله يط قال بشر المريسي للشافعي كيف تدعي انعقاد الاجماع مع
ان اهل الشرق والمغرب لا يمكن معرفة اجتماعهم على الشيء الواحد وكانت هذه المناظرة
عند الرشيد فقال الشافعي رضي الله عنه هل تعرف اجماع الناس على خلافة هذا الجالس
فاقر به خوفا وانقطع ك اعرابي قصد الحسين بن علي فسلم عليه وساله حاجة
قال سمعت جدك يقول اذا سالتم حاجة فاسالوها من احد اربعة اما عربيا شريفا
او مولى كريما او حامل القران او صاحب وجه صبيح فاما العرب فشرفت بجدك و
اما الكرم فبدابكم وسيرتكم واما القران ففي بيوتكم نزل واما الوجه الصبيح فاني
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا اردتم ان تنظروا فانظروا
الى الحسن والحسين فقال الحسين ما حاجتك فكتبها فقال الحسين سمعت ابي عليا
يقول قيمة كل امر ما يحسن وسمعت جدي يقول المعروف بقدر المعرفة فاسالك عن ثلاث
مسايل ان اجبت في جواب واحدة فلك ثلث ما عندي وان اجبت عن ثنتين فلك ثلثا
ما عندي وان اجبت عن الثلاثة فلك ما عندي وقد حمل الى صرة مختومة من العراق
فقال سل ولا قوة الا بالله فقال اي الاعمال افضل قال اعرابي الايمان بالله قال فما نجاة العبد
من الهلكة قال الثقة بالله قال فما يزين المرء قال علم معه حلم قال فان اخطاه ذلك قال فمال معه
صبر قال فان اخطاه ذلك قال فصاعقة تنزل من السما فتحرقه فضحك الحسين ورمى بالصرة اليه
اما الشواهد العقلية في فضيلة العلم فيقول اعلم ان كون العلم صفة شرف وكمال وكون
الجهل صفة نقصان امر معلوم للعقلا بالضرورة ولذلك لو قيل للرجل العالم يا جاهل
فانه يتاذى لذلك وان كان يعلم كذب ذلك ولو قيل للرجل الجاهل يا عالم فرح بذلك وان
كان يعلم انه ليس كذلك وكل ذلك دليل على ان العلم شريف لذاته ومحبوب لذاته والجهل نقصان
لذاته وايضا فالعلم لما وجد كان صاحبه محترما معظما حتى ان الحيوان اذا راى الانسان احتشمه
بعض الاحتشام وانزجر به بعض الانزجار وان كان ذلك الحيوان اقوى جثة من الانسان
وكذلك جماعة الرعاة اذا راوا من جنسهم من كان اوفر عقلا منهم واعزر فضلا فما هم فيه

بصدق انقاد وانه طوعا فالعلما اذا لم ينقادوا وكانوا روسا بالطبع على من كان دونهم في العلم ولذلك
ان كثيرا ممن كانوا يعاندون النبي عليه السلام ويقصدون قتله ثم كان الا ان وقع بصرهم عليه
فالقى الله في قلوبهم منه روعة فهابوه وانقادوه ولهذا قال الشاعر

لو لم تكن فيه آيات مبينة كانت بديهته تنبيك عن خبر

وايضا فلا شك ان الانسان افضل من ساير الحيوانات وليست
الفضيلة لقوته وصورته فان كثيرا من الحيوانات تساويه فيه او تزيد عليه فاذن تلك الفضيلة ليست
الا اختصاصه بالمرتبة النورانية واللطيفة الربانية التي لاجلها صار مستعدا لادراك حقايق
الاشيا والاطلاع عليها والاشتغال بعبادة الله على ما قال وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون وايضا الجاهل كانه في ظلمة شديدة لا يرى شيا البتة والعالم كانه في
اقطار الملكوت ويسبح في بحار المعقولات فيطالع الموجود والمعدوم والواجب والممكن
والمحال ثم يعرف انقسام الممكن الى الجوهر والعرض والجوهر الى البسيط والمركب ويبالغ في تقسيم كل
كل واحد منها الى انواعها وتنويعه انواعها واجزايها واجزا اجزايها والجز الذي يشاركه غيره والجز الذي
يمتاز عن غيره ويعرف اثر كل شي ومؤثره وعلته ومعلوله ولازمه وملزومه وكليته
وجزئيته وواحده وكثيره حتى يصير عقله كالنسخة التي اثبت فيها جميع المعلومات بتفاصيلها
واقسامها فاي سعادة فوق هذه الدرجة ثم انه بعد صيرورته كذلك تصير النفوس
الجاهلة عالمة فتصير تلك النفس كالشمس في عالم الارواح وسببا للحياة الابدية لساير
النفوس فانها كاملة ثم صارت مكملة ونفسها واسطة بين الله وبين عباده ولهذا قال
ينزل الملئكة بالروح من امره والمفسرون فسروا هذا الروح بالعلم والقران فكما
ان البدن بلا روح ميت فاسد فكذلك الروح بلا علم ميت ونظيره قوله وكذلك اوحينا
اليك روحا من امرنا فالعلم روح البدن ونور النور ولب اللب ومن خواص هذه السعادة
انها تكون بالله امنة من الفنا والتغير فان التصورات الكلية لا يتطرق اليها الزوال
والتغير واذا كانت هذه السعادة في نهاية الجلالة في ذاتها ثم انها باقية ابد الابدين
ودهر الداهرين كانت لا محالة اكمل السعادات وايضا فالانبيا صلوات الله عليهم
ما بعثوا الا للدعوة الى الحق قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة الى اخره وقال
قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني ثم خذ من اول الامر فانه سبحانه لما قال
اني جاعل في الارض خليفة فلما قالت الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها قال سبحانه وتعالى اني
اعلم ما لا تعلمون فاجابهم بكونه سبحانه عالما فلم يجعل ساير صفات الجلال من القدرة والارادة
والسمع والبصر والوجوب والقدم والاستغنا عن المكان والجهة جوابا لهم وموجبا
لسكوتهم وانما جعل صفة العلم جوابا لهم وذلك يدل على ان صفات الجلال والكمال
وان كانت باسرها في نهاية الشرف الا ان صفة العلم اشرف من غيره ثم انه سبحانه
انما اظهر فضل آدم بالعلم وذلك ايضا يدل على ان العلم اشرف من غيره ثم انه سبحانه لما
اظهر علمه جعله مسجود الملائكة وخليفة العالم السفلي وذلك يدل على ان تلك المنقبة
الدينية انما استحقها آدم عليه السلام بالعلم ثم ان الملائكة افتخرت بالتسبيح والتقديس
والافتخار بهما انما يحصل لو كانا مقرونين بالعلم فانهما ان حصلا بدون العلم كان ذلك نفاقا
والنفاق اخس المراتب قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار او تقليدا و
والتقليد مذموم فثبت ان تسبيحهم وتقديسهم انما صار موجبا للافتخار ببركة العلم ثم ان

آدم عليه السلام انما وقع عليه اسم المعصية لانه اخطا في مسئلة واحدة اجتهادية على
ما سبق بيانه فلاجل هذا الخطا القليل وقع فيما فيه والشي كلما كان الخطر فيه اكثر كان
اشرف فذاك يدل على غاية جلالة العلم ثم انه ببركة جلالة العلم لما تاب واناب وترك الاصرار
والاستكبار وجد خلعة الاجتبا ثم انظر الى ابرهيم عليه السلام كيف اشتغل في اول امره بطلب
العلم على ما قال تعالى فلما جن عليه الليل راى كوكبا ثم انتقل من الكوكب الى القمر ومن القمر الى الشمس
ولم يزل ينقل فكره من شي الى شي الى ان وصل بالدليل الزاهر والبرهان الباهر الى المقصود
واعرض عن الشرك فقال اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا
فلما وصل الى هذه الدرجة مدحه الله تعالى باشرف المدايح وعظموه على اتم الوجوه
فقال تارة وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وقال اخرى وتلك
حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه نرفع درجات من نشا ثم انه عليه السلام بعد الفراغ
من معرفة المبدا اشتغل بمعرفة المعاد فقال تعالى واذ قال ابرهيم رب ارني كيف
تحيي الموتى ثم لما فرغ من التعلم اشتغل بالتعليم والمحاجة تارة مع ابيه كما قال لم تعبد
ما لا يسمع ولا يبصر وتارة مع قومه ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون واخرى مع
ملك زمانه الم تر الى الذي حاج ابرهيم في ربه وانظر الى صالح وهود وشعيب كيف كان
اشتغالهم في اوايل امورهم واواخرها بالتعلم والتعليم وارشاد الخلق الى النظر
والتفكر في الدلايل وكذلك احوال موسى مع فرعون ووجوه الادلة معه ثم انظر
الى حال سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كيف من الله عليه بالعلم مرة بعد اخرى فقال
ووجدك ضالا فهدى ووجدك عايلا فاغنى فقدم الامتنان بالعلم على الامتنان
بالمال وقال ايضا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وقال تعلمها انت ولا
قومك من قبل هذا ثم انه اول ما اوحى اليه قوله تعالى اقرا باسم ربك الذي خلق ثم قال
وعلمك ما لم تكن تعلم وهو عليه السلام كان ابدا يقول ارنا الاشيا كما هي فلو لم
يظهر للانسان بما ذكرنا من الدلايل النقلية والعقلية شرف العلم لاستحال ان يظهر اصلا
وايضا فان الله تعالى سمى العلم في كتابه بالاسماء الشريفة فمنها ان الحياة او
من كان ميتا فاحييناه وثانيها الروح وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا
وثالثها النور الله نور السموات وايضا قال تعالى في صفة طالوت ان الله اصطفاه
عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم فقدم ذكر العلم على الجسم ولا شك ان
المقصود من ساير النعم سعادة البدن فسعادة البدن اشرف من السعادة المالية
فاذا كانت السعادة العلمية راجحة على السعادة الجسمانية فاولى ان تكون راجحة
على السعادة المالية وقال يوسف اجعلني على خزاين الارض اني حفيظ عليم ولم يقل
اني حسيب نسيب فصيح مليح وايضا قد جاء في الخبر المرء باصغريه بقلبه ولسانه ان تكلم
تكلم بلسانه وان قاتل قاتل بجنانه قال الشاعر

لسان الفتى نصف ونصف فواده فلم يبق الا صورة اللحم والدم

وايضا فانه تعالى قدم عذاب الجهل على
عذاب النار فقال كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم انهم لصالوا الجحيم وقال بعضهم العلوم
مطالعها من ثلاثة اوجه قلب متفكر ولسان معبر وبيان مصور وقال علي بن ابي
طالب رضي الله عنه عين العلم من العلو ولامه من اللطف وميمه من المروة وايضا

قيل العلوم عشرة علم التوحيد للاديان وعلم اسرار الشيطان وعلم المعاشرة للاخوان وعلم الشريعة للاركان وعلم النجوم للازمان وعلم المبارزة للفرسان وعلم السياسة للسلطان وعلم الرؤيا للعيان وعلم الفراسة للبرهان وعلم الطب للابدان وعلم الحقيقة للرحمن وقيل ايضا ضرب الله المثل في العلم بالماء بقوله انزل من السماء ماء والمياه اربعة ماء المطر وماء السيل وماء القناة وماء العين فكذا العلوم اربعة علم التوحيد كماء العين لا يجوز تحريكه لئلا تتكدر وكذا لا ينبغي طلب كيفية الله لئلا يحصل الكفر وعلم الفقه يزداد بالاستنباط كماء القناة يزداد بالحفر وعلم الفقه الزهد كماء المطر نزل صافيا ويتكدر بغبار الهوى كذلك علم الزهد صاف ويتكدر بالطمع وعلم البدع كماء السيل يميت الاحياء ويهلك الخلق فكذا البدع والله اعلم

المسئلة السابعة في اقوال الناس في حد العلم قال ابو الحسن الاشعري رحمه الله العلم به وربما قال يصير الذات به عالمة اعترضوا عليه بان العالم والمعلوم لا يعرفان الا بالعلم فتعريف العلم بهما دور وهو غير جائز اجاب عنه بان علم الانسان بكونه عالما بنفسه وبالمه ولذاته علم ضروري والعالم بكونه عالما بهذه الاشياء علم بأصل العلم لان الماهية المطلقة داخلة في الماهية المقيدة فكان علمه بكون العلم علما ضروريا فكان الدور ساقطا وسياتي مزيد تقريره اذا ذكرنا نحن ما نختاره في هذا الباب ان شاء الله تعالى قال القاضي ابو بكر العلم معرفة المعلوم على ما هو عليه وربما قال العلم هو المعرفة والاعتراض على ما قاله من وجوه الاول ان قوله معرفة المعلوم تعريف العلم بالمعلوم فيعود الدور وايضا فالمعرفة لا تكون الا على وفق المعلوم فقوله على ما هو عليه بعد ذكر المعرفة يكون حشوا اما قوله العلم هو المعرفة ففيه وجوه من الخلل احدها ان العلم هو نفس المعرفة فتعريفه بها تعريف الشيء بنفسه وهو محال وثانيها ان المعرفة عبارة عن حصول العلم بعد الالتباس ولهذا يقال ما كنت اعرف فلانا والان فقد عرفته وثالثها ان الله تعالى يوصف بانه عالم ولا يوصف بانه عارف وقال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني العلم تبين المعلوم وربما قال استبانة الحقايق وربما اقتصر على التبيين فقال العلم هو التبيين وهذا ايضا ضعيف اما قوله العلم هو التبيين فليس فيه الا تبديل لفظ بلفظ اخفى منه ولان التبيين والاستبانة يشعر ان بظهور الشيء بعد الخفاء وذلك لا يطرد في علم الله واما قوله تبين المعلوم على ما هو به فيتوجه عليه الوجوه المذكورة على كلام القاضي وقال الاستاذ ابو بكر بن فورك العلم ما يصح من المتصف به احكام الفعل واتقانه وهو ضعيف لان العلم بوجوب الواجبات وامتناع الممتنعات لا يفيد الاحكام وقال القفال العلم اثبات المعلوم على ما هو به وربما قيل العلم تصور المعلوم على ما هو عليه والوجوه السابقة متوجهة على هذه العبارة قال امام الحرمين الطريق الى تصور ماهية العلم وتمييزها عن غيرها ان نقول انا نجد من انفسنا بالضرورة كوننا معتقدين في بعض الاشيا فنقول اعتقادنا في الشيء اما ان يكون جازما او لا يكون فان كان جازما فاما ان يكون مطابقا او غير مطابق فان كان مطابقا فاما ان يكون لموجب هو نفس طرفي الموضوع والمحمول وهو العلم البديهي او لموجب حصل من تركيب تلك العلوم الضرورية وهو العلم النظري

اولا لموجب

اولا لموجب وهو اعتقاد المقلد واما الجزم الذي لا يكون مطابقا فهو الجهل والذي لا يكون جازما كما انا نعتقد في بعض الاشيا فنقول اعتقادنا في الشيء اما ان يكون فاما ان يكون الطرفان متساويين وهو الشك او يكون احدهما ارجح من الاخر فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم واعلم ان هذا التعريف مختل من وجوه احدها ان هذا التعريف لا يتم الا اذا ادعينا ان علمنا بماهية الاعتقاد علم بديهي واذا جاز ذلك فلم لا ندعي ان العلم بماهية العلم بديهي وثانيها ان هذا تعريف العلم بانتفاء اضداده وليست معرفة هذه الاضداد اقوى من معرفة العلم حتى يجعل عدم النقيض معرفا للنقيض فيرجع حاصل الامر الى تعريف الشيء بمثله او بالاخفى وثالثها ان العلم قد يكون تصورا وقد يكون تصديقا والتصور لا يتطرق اليه الجزم ولا التردد ولا القوة ولا الضعف واذا كان كذلك كانت العلوم التصورية خارجة عن هذا التعريف قالت المعتزلة العلم هو الاعتقاد المقتضي سكون النفس وربما قالوا العلم ما يقتضي سكون النفس قالوا فلفظ السكون وان كان مجازا هاهنا الا ان المقصود منه لما كان ظاهرا لم يكن الاعتقاد جنس مخالف للعلم فلا يجوز جعل العلم منه ولهم ان يقولوا لا شك ان بين العلم واعتقاد المقلد قدرا مشتركا فنحن نعني بالاعتقاد ذلك القدر المشترك قال الاصحاب هذا التعريف يخرج عنه ايضا علم الله تعالى فانه لا يجوز ان يقال فيه انه يقتضي سكون النفس وقالت الفلاسفة العلم صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم وفي هذا التعريف عيوب احدها اطلاق لفظ الصورة على العلم ولا شك انه من المجازات ولا بد في ذلك من تلخيص الحقيقة والذي يقال كما انه يحصل في المرآة صورة الوجه فكذلك تحصل صورة المعلوم في الذهن فهو ضعيف لانا اذا عقلنا الجبل والبحر فان في الذهن معنى الذهن محلا للجبل والبحر هل الحال فان لم يحصل في الذهن ولكن الحاصل في الذهن صورتاهما فقط فحينئذ يكون المعلوم هو الصورة فالشيء الذي تلك الصورة صورته لا يصير معلوما وان قيل حصلت الصورة ومعلومها ومحلها في الذهن فحينئذ يعود ما ذكرنا من انه يحصل الجبل والبحر في الذهن وثانيها ان قولهم مطابقة للمعلوم يقتضي الدور وثالثها ان عندهم ان المعلومات قد يكون موجودة في الخارج وقد لا يكون وهي التي يسمونها بالامور الاعتبارية والصور الذهنية والمعقولات الثانية والمطابقة في هذا التقسيم في القسم الثاني غير معقول ورابعها انا قد نعقل المعدوم ولا يمكن ان يقال الصورة العقلية مطابقة للمعدوم ولان المطابقة تقتضي كون المطابقين امورا ثبوتيا والمعدوم نفي محض فيستحيل تحقيق المطابقة فيه ولقد حاول الغزالي رحمه الله ايضا كلام الفلاسفة في تعريف العلم فقال ادراك البصيرة الباطنة نفهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر الظاهر الا انطباع صورة المرئي في القوة الباصرة كما يتوهم انطباع الصورة في المرآة مثلا وكما ان البصر ياخذ صور المبصرات في المعنى اي ينطبع فيه مثالها المطابق لها لا عينها فان عين النار لا تنطبع في العين بل مثاله مطابق صورتها فكذلك العقل على مثال مرآة تنطبع فيها صور المعقولات واعني بصور المعقولات حقايقها وماهياتها ففي المرآة امور ثلاثة الحديد وصقالته والصور المنطبعة فيه فكذلك جوهر الادمي كالحديد وعقله كالصقالة والمعلوم كالصور اعلم ان هذا الكلام ساقط

مدا اما قوله لا معنى للابصار الظاهر الا انطباع صورة المرئي في القوة الباصرة
فباطل لوجوه احدها انه ذكر في تعريف الابصار المبصر والباصر وهو دور
ثانيها انه لو كان الابصار عبارة عن نفس هذا الانطباع لما ابصرنا الا مقدار نقطة الناظر
لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فان قيل الصورة الصغيرة المنطبعة شرط لحصول
ابصار الشيء العظيم في الخارج قلنا الشرط مغاير للمشروط فالابصار مغاير للصورة
المنطبعة وثالثها انا نرى المرئي حيث هو ولو كان المرئي هو الصورة المنطبعة
لما رايناه في حيزه ومكانه واما قوله فكذا العقل منطبع فيه صور المعقولات فضعيف
لان الصورة المرتسمة من الحرارة في العقل اما ان تكون مساوية للحرارة في
الماهية او لا يكون فان كان الاول لزم ان يصير العقل اما اذ تكون مساوية في
حارا عند تصور الحرارة لان الحار لا معنى له الا الموصوف بالحرارة وان كان الثاني
لم يكن تعقل الماهية الا عبارة عن حصول شيء في الذهن مخالفة للحرارة في الماهية
وذلك يبطل قوله واما الذي ذكر من انطباع الصور في المراة فقد اتفق المحققون
من الفلاسفة على ان الصورة المرئية لا تنطبع في المراة فثبت ان الذي ذكره في تفسير قولهم
لا يوافق قولهم ولا يلائم اصولهم ولما ثبت ان التعريفات التي ذكرها الناس باطلة فاعلم
ان العجز عن التعريف قد يكون لخفاء المطلوب جدا وقد يكون لبلوغه في الجلاء جدا
بحيث لا يوجد شيء منه فيجعل معرفا له فالعجز عن تعريف العلم من هذا الباب الثاني والحق
ان ماهية العلم متصورة تصورا بديهيا جليا ولا حاجة في معرفته الى معرف والدليل
عليه ان كل احد يعلم بالضرورة انه يعلم وجود نفسه وانه يعلم انه ليس على السماء
ولا في لجة البحر والعلم الضروري بكونه عالما بهذه الاشياء علم باتصاف ذاته بهذه
العلوم والعلم بثبات شيء الى شيء عالم لا محالة بكلا الطرفين فلما كان العلم الضروري
بهذه النسبة حاصلا كان العلم الضروري بماهية العلم حاصلا واذا كان كذلك كان
تعريفه ممتنعا فهذا القدر كاف هاهنا وسائر التدقيقات مذكورة في الكتب العقلية
المسئلة الثامنة في البحث عن الفاظ نظن بها انها مترادفة للعلم وهي ثلاثون احدها
الادراك وهو اللقاء والوصول يقال ادرك الغلام وادركت الثمرة قال تعالى قال
اصحاب موسى انا لمدركون فالقوة العاقلة اذا وصلت الى ماهية المعقول وحصلتها كان
ذلك ادراكا من هذه الجهة وثانيها الشعور وهو ادراك بغير استثبات وهو اول مراتب
وصول العلوم الى القوة العاقلة فكانه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال في حق الله انه يشعر
بكذا كما يقال يعلم كذا وثالثها التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وادركه
بتمامه فذلك هو التصور واعلم ان التصور لفظ مشتق من الصورة حيث وضع اولا
وضع للهيئة الجسمانية الحاصلة في الجسم المتشكل الا ان الناس لما تخيلوا ان حقائق المعلومات
تصير حالة في القوة العقلية كما ان الشكل والهيئة حالة في المادة الجسمانية اطلقوا لفظ
التصور عليه بهذا التاويل ورابعها الحفظ فاذا حصلت الصورة في العقل وتاكدت
واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها
سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعرا بالتاكيد بعد الضعف لا جرم لا يسمى
علم الله حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله تعالى محالا

لا جرم لا يسمى ذلك حفظا وخامسها التذكر وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت
عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هي التذكر واعلم
ان في التذكر سرا لا يعلمه الا الله وهو ان التذكر صار عبارة لا يعلمه الا الله وهو ان
التذكر صار عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة فتلك الصورة ان
كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حينئذ استرجاعها
وان لم يكن مشعورا بها كان الذهن غافلا عنها فاستحال ان يكون طالبا لاسترجاعها
وان طلب ما لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين يكون التذكر المفسر بطلب
الاسترجاع ممتنعا مع انا نجد من انفسنا انا قد نطلبها ونسترجعها وهذا الاسرار اذا توغل
العاقل فيها وعرفها عرف انه لا يعرف كنهها مع انها اظهر الاشياء عند الناس فكيف القول
في الاشياء التي هي اخفى الامور واعصاها على العقول والاذهان وسادسها الذكر فالصورة
الزائلة اذا حاول استرجاعها فاذا عادت وحضرت بعد ذلك الطلب سمي ذلك الوجدان
ذكرا فان لم يكن هذا الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذلك الادراك ذكرا ولهذا قال
الشاعر
الله يعلم اني لست اذكره ... وكيف اذكره اذ لست انساه
فجعل حصول النسيان شرطا لحصول الذكر ويوصف القول بانه ذكر لانه سبب
حصول المعنى في النفس قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وهاهنا دقيقة
تفسيرية وهي انه سبحانه قال فاذكروني اذكركم فهذا الامر متوجه على العبد
حال حصول النسيان او بعد زواله فان كان الاول فهو حال النسيان غافل عن الامر
فكيف يتوجه عليه التكليف بالذكر مع النسيان وان كان الثاني فهو ذاكر والذكر حاصل وتحصيل
الحاصل محال فكيف كلف به وهو ايضا متوجه على قوله فاعلم انه لا اله الا الله ان الجواب عن قوله
فاعلم المامور به انما هو معرفة التوحيد وهذا من باب التصديقات فلا يبقى فيه ذلك
الاشكال اما الذكر فهو من باب التصورات فيقوى فيه ذلك الاشكال وجوابه على
الاطلاق انا نجد من انفسنا انه يمكننا التذكر فاذا كان ذلك ممكنا كان ما ذكرته تشكيكا
في الضروريات فلا يستحق الجواب بقي ان يقال فكيف ان نتذكر فيقول لا نعرف كيف نتذكر
لكن علمك بتمكنك من التذكر في الجملة يكفيك في الاشتغال بالمجاهدة وعجزك عن ادراك
تلك الكيفية يكفيك في علمك بان ذلك ليس بممتنع بل هاهنا سر اخر وهو انك لما عجزت
عن ادراك ماهية التذكر والذكر مع انه صفتك فانه يمكن الوقوف على كنه المذكور
المذكور مع انه ابعد الاشياء مناسبة منك فسبحان من جعل اظهر الاشياء اخفاها ليتوصل العبد به الى كنه
عجزه ونهاية قصوره فحينئذ يطالع شيئا من مبادي اسراره كونه ظاهرا او باطنا وسابعها المعرفة وقد اختلف
الاقوال في تفسير هذه اللفظة فمنهم من قال المعرفة ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات وآخرون
قالوا المعرفة هي التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان اعظم درجة من العلم قالوا لان
تصديقنا باسناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة فاما تصور حقيقة
الواجب فامر فوق الطاقة البشرية لان الشيء ما لم يعرف وجوده لا تطلب ماهيته فعلى هذا
الطريق كل عارف عالم ولا ينعكس ولذلك فان الرجل لا يسمى بالعارف الا اذا توغل في
ميادين العلم وترقى في مطالعها الى مقاطعها ومن مبادئها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية
وفي الحقيقة فان احدا من البشر لا يعرف الله لان الاطلاع على كنه هويته وسر الوهيته

بحالة اخرون قالوا من ادرك شيئا وحفظ اثره فى نفسه ثم ادرك ذلك الشئ ثانيا
وعرف ان هذا المدرك الذى ادركه ثانيا هو الذى كان قد ادركه اولا فهذا هو المعرفة
فيقال قد عرفت هذا الرجل وهو فلان الذى كنت رايته يوم كذا وقلت له ثم فى الناس
من يقول بقدم الارواح ومنهم من يقول بتقدمها على الابدان ويقول انها هى الذر
المستخرج من صلب آدم عليه السلام والها اقرت بالالهية واعترفت بالربوبية الا انها
لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها فاذا عادت الى نفسها متخلصة من ظلمة
البدن وهاوية الجسم عرفت ربها وعرفت انها كانت عارفة فلا جرم يسمى
هذا الادراك عرفانا وثامنها الفهم وهو من تصور الشئ من لفظ المخاطب والافهام
هو ايصال معنى اللفظ الى فهم السامع وتاسعها الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من
خطابه والافقه يقال فقهت كلامك اى وقفت على غرضك من هذا الخطاب ثم ان
كفار قريش لما كانوا ارباب الشبهات والشهوات فما كانوا يفقهون على ما فى تكاليف الله
من المنافع الغامضة العقلية لا جرم قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا اى
لا يفقهون على المقصود على الاصلى والغرض الحقيقى وعاشرها العقل وهو العلم
بصفات الاشيا من حسنها وقبيحها وكمالها ونقصانها فانك متى علمت ذلك ما فيها
من المضار والمنافع صار ذلك بما فى الشئ من النفع داعيا لك الى الفعل وعلمت بما فيه من
الضرر داعيا لك الى الترك فصار ذلك العلم مانعا من الفعل مرة ومن الترك اخرى
فيجرى ذلك العلم مجرى عقال الناقة ولهذا لما سيل بعض الصالحين عن العقل فقال
فقال هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين ولما سيل عن العقل قال العاقل يعقل
عن الله امره ونهيه فهذا هو المقدار اللايق بهذا المكان والاستقصا فيه
يجى فى موضع اخر ان شا الله الحادى عشر الدراية وهى المعرفة الحاصلة بضرب من
الحيل وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية واصله من دريت الصيد
والدرية لما يتعلم عليه الطعن والمدرى يقال لما يصلح به الشعر ولهذا لا يصح
اطلاقه على الله تعالى لامتناع الفكر والتحيل عليه تعالى الثانى عشر الحكمة وهو
اسم لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العلمى اخص منه بالعلم النظرى وفى
العمل اكثر استعمالا منه فى العلم ومنه يقال الحكم العمل احكاما اذا اتقنه وحكم
بكذا احكاما والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم فى الحال وفى المال
ومن العباد ايضا كذلك ثم تدحدت الحكمة بالفاظ مختلفة فقيل هى معرفة الاشيا
وهذا اشارة الى ان ادراك الجزئيات لا كمال فيه لانها ادراكات متغيرة فاما ادراك
الماهية فانه ادراك مصون عن التغير والتبدل وقيل هى الاتيان بالفعل الذى له
عاقبة حميدة وقيل هى الاقتدا بالخالق سبحانه فى السياسة بقدر الطاقة البشرية
وذلك بان يجتهد فى تنزيه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل وحلمه
عن السفه الثالث عشر علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين قالوا اليقين لا يحصل
الا اذا اعتقد ان الشئ كذا وانه يمتنع كون الامر بخلاف معتقده اذا كان ذلك الاعتقاد
موجب هو اما بديهة النظر واما نظر العقل الرابع عشر الذهن وهو قوة النفس على
اكتساب العلوم التى هى حاصلة وتحقيق القول فيه انه سبحانه خلق الروح خاليا عن تحقق

الاشياء

الاشياء عن العلم بها كما قال والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكنه سبحانه
انما خلقها للطاعة على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والطاعة مشروطة
بالعلم وقال فى موضع اخر اقم الصلاة لذكرى فتبين انه امر بالطاعة لغرض العلم فالعلم
لا بد منه على كل حال فلا بد وان تكون النفس متمكنة من تحصيل هذه المعارف والمعلوم
فاعطى الحق سبحانه وتعالى من الحواس ما اعان على تحصيل هذا الغرض فيقال فى السمع
وهديناه النجدين وقال فى البصر سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم وقال فى
الفكر وفى انفسكم افلا تبصرون فاذا انطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالما
وهو معنى قوله الرحمن علم القران فالحاصل ان استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف
هو الذهن الخامس عشر الفكر وهو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة الى التصديقات
المستحضرة قال بعض المحققين الفكر يجرى مجرى التضرع الى الله تعالى فى استنزال
العلوم من عنده السادس عشر الحدس ولا شك ان الفكر لا يتم عمله الا بوجدان شئ متوسط
بين طرفى المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة فان النفس حال كونها جاهلة
كانها واقعة فى ظلمة ظلما فلا بد من قايد يقودها وسايق يسوقها وذلك هو المتوسط
بين الطرفين وله الى كل واحد منهما نسبة خاصة فيتولد من نسبته اليهما مقدمتان
فكل مجهول لا يحصل العلم فيه الا بواسطة مقدمتين معلومتين والمقدمتان هما كالشاهدين
كما انه لا بد فى الشرع من شاهدين فكذا لا بد فى العقل من شاهدين وهما المقدمتان
اللتان ينتجان المطلوب فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط هو الحدس السابع عشر
الذكاء وهو شدة هذا الحدس وكماله وبلوغه الغاية القصوى وذلك لان الذكاء هو
الافضا المضاء فى الامر وسرعة القطع بالحق واصله من ذكت النار وذكت الريح وشاة
مذكاة اى مدرك ذبحها بحدة السكين الثامن عشر القطع بالحق واصله الفطنة وهى
عبارة عن التنبيه بشئ قصد تعريفه وكذلك فانه يستعمل فى الاكثر فى الاحاجى والرموز
التاسع عشر الخاطر فى النفس ولذلك يقال هذا خطر ببالى الا ان النفس لما كانت محلا
لذلك المعنى الخاطر اطلاقا لاسم الحال على المحل العشرون الوهم وهو الاعتقاد المرجح
وقد يقال انه عبارة عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة لاشخاص جزئية جسمانية
كحكم السخلة الانسان بصداقة الام وعداوة الموذى الحادى والعشرون الظن
وهو الاعتقاد الراجح ولما كان قبول الاعتقاد للقوة والضعف غير مضبوط فكذا مراتب
الظن غير مضبوطة فلهذا قيل انه عبارة عن ترجيح احد طرفى المعتقد فى القلب على الاخر
مع تجويز الطرف الاخر ثم ان الظن المتناهى فى القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم
قد يطلق ايضا على العلم اسم الظن كما قال له بعض المفسرين فى قوله الذين يظنون
انهم ملاقوا ربهم قالوا وانما اطلق الظن على العلم هاهنا لوجهين احدهما التنبيه
على ان علم اكثر الناس فى الدنيا بالاضافة الى علمهم به فى الاخرة كالظن فى جنب العلم
والثانى ان العلم الحقيقى فى الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم
الله فى كتابه فى قوله الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا واعلم ان الظن ان كان عن امارة قوية قبل ومدح
وعليه مدار اكثر احوال هذا العالم وان كان عن امارة ضعيفة ذم كقوله تعالى ان الظن لا يغنى من الحق شيئا وقوله ان بعض الظن
اثم الثانى والعشرون الراى وهو احالة الخاطر فى المقدمات التى يرجى منها انتاج المطلوب وقد يقال للقضية المستنتجة من الراى

رأيه الرأي للفكرة كالآلة للصانع ولهذا قيل إياك والرأي الفطير وقيل دع الرأي تغب الثامن والعشرون الفراسة
وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن فقد نبه الله تعالى على صدق هذا الطريق بقوله إن في ذلك لآيات للمتوسمين
وقوله تعرفهم بسيماهم وقوله ولتعرفنهم في لحن القول واشتقاقها من قولهم فرس السبع الشاة فكانت الفراسة
اختلاس المعارف وذلك ضربان ضرب يحصل للإنسان عن خاطره لا يعرف له سبب وذلك ضرب من الإلهام
بل ضرب من الوحي وإياه عنى النبي صلى الله عليه وسلم بقوله إن في أمتي لمحدثين وإن عمر منهم ويسمى ذلك أيضا النفث
في الروع والضرب الثاني من الفراسة ما يكون بصناعة متعلمة وهي الاستدلال بالأشكال الظاهرة على الأخلاق
الباطنة وقال أهل المعرفة في قوله تعالى أفمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه أن البينة هي القسم الأول وهو الإشارة
إلى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالأشكال على الأحوال المسألة التاسع قوله تعالى وعلم
آدم الأسماء كلها وقوله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم لا علم لنا إلا ما علمتنا وقوله تعالى الرحمن علم القرآن لا يقتضي جواز وصف الله بأنه
معلم لأن في هذه اللفظة تعارف على وجه لا يجوز إطلاقه وهو من يحترف بالتعليم والتلقين وكما لا يقال للمدرس
معلم مطلقا حتى لو أوصى للمعلمين لا يدخل فيها المدرس فكذا لا يقال لله إنه معلم إلا مع التقييد ولولا
هذا التعارف لحسن الإطلاق فيه بل كان يجب أن لا يستعمل إلا فيه تعالى لأن المعلم هو الذي يحصل العلم في غيره
ولا قدرة لأحد على ذلك إلا الله تعالى قوله تعالى سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم قال
يا آدم أنبئهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون
اعلم أن الذين اعتقدوا أن الملائكة أتوا بالمعصية في قولهم أتجعل فيها من يفسد فيها قالوا إنهم
لما عرفوا خطأهم في ذلك السؤال رجعوا وتابوا واعتذروا عن خطائهم بقولهم سبحانك لا علم لنا
إلا ما علمتنا والذين أنكروا معصيتهم ذكروا في ذلك وجهين الأول أنهم إنما قالوا ذلك على وجه
الاعتراف بالعجز والتسليم بأنهم لا يعلمون ما سئلوا عنه وذلك كأنهم قالوا إنا لا نعلم إلا الذي علمتنا
فإذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه الثاني أن الملائكة إنما قالوا أتجعل فيها لأن الله أعلمهم ذلك فكأنهم
قالوا إنك أعلمتنا أنهم يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء فقلنا لك أتجعل فيها من يفسد فيها
وأما هذه الأسماء فإنك ما أعلمتنا كيفيتها فكيف نعلمها وههنا مسائل المسألة الأولى احتج أصحابنا
بقوله تعالى لا علم لنا إلا ما علمتنا على أن المعارف مخلوقة لله قالت المعتزلة المراد لا علم لنا إلا من جهته إما
بالتعليم وإما بنصب الدلائل الجواب التعليم عبارة عن تحصيل العلم في الغير كالتسويد عبارة عن تحصيل السواد
في الغير لا يقال التعليم عبارة عن إفادة الأمر الذي يترتب عليه العلم لو حصل الشرط وانتفى المانع ولذلك
يقال علمته فما تعلم والأمر الذي يترتب عليه العلم هو وضع الدليل والله تعالى قد فعل ذلك لأنا نقول المؤثر في
وجود العلم ليس هو ذات الدليل بل النظر في الدليل وذلك النظر هو فعل العبد فلم يكن حصول
ذلك العلم بتعليم الله وإنه يناقض قوله لا علم لنا إلا ما علمتنا المسألة الثانية احتج أهل الإسلام بهذه
الآية على أنه لا سبيل إلى معرفة المغيبات إلا بتعليم الله تعالى لأنه لا يمكن التوصل إليها بعلم النجوم
والكهانة والعرافة ونظيره قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو وقوله عالم الغيب فلا يظهر
على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول وللمنجم أن يقول للمعتزلي إذا فسرت التعليم بوضع الدلائل
فعندي حركات النجوم دلائل خلقها الله تعالى على أحوال هذا العالم فإذا استدللت بها على هذه
الأحوال كان ذلك أيضا بتعليم الله تعالى ويمكن أن يقال أيضا إن الملائكة لما عجزوا عن معرفة الغيب
فلأن يعجز عنه أحدنا كان أولى المسألة الثالثة العليم من صفات المبالغة في العلم والمبالغة
التامة لا تتحقق إلا عند الإحاطة بكل المعلومات وما ذلك إلا هو تعالى فلا جرم ليس العليم المطلق إلا
هو فلذلك قال إنك أنت العليم الحكيم على سبيل الحصر المسألة الرابع الحكيم يستعمل على وجهين

احدهما

أحدهما بمعنى العليم فيكون من صفات الذات وعلى هذا التفسير يقول إنه تعالى إنك أنت العليم الحكيم
حكيم في أوله الأخير أنه كونه فاعلا لما لا اعتراض لأحد عليه فيكون ذلك من صفات الفعل ولا نقول إنه
حكيم في أوله والأقرب ههنا أن يكون المراد هو المعنى الثاني وإلا لزم التكرار وكأن الملائكة قالوا
أنت العالم بكل المعلومات فأمكنك تعليم آدم وأنت الحكيم في هذا الفعل المصيب فيه وعن ابن عباس أن
مراد الملائكة من الحكيم أنه هو الذي حكم بجعل خليفة في الأرض المسألة الخامس أنه لما أمر آدم عليه
السلام بأن يخبرهم عن أسماء الأشياء وهو عليه السلام أخبرهم بها قال تعالى عند ذلك ألم أقل لكم
إني أعلم غيب السموات والأرض والمراد من هذا الغيب أنه تعالى كان عالما بأحوال آدم قبل أن خلقه و
هذا يدل على أنه تعالى يعلم الأشياء قبل حدوثها وذلك يدل على بطلان مذهب هشام بن الحكم فإنه
يقول لا يعلم الأشياء إلا عند وقوعها فإن قيل الإيمان هو العلم فقوله يؤمنون بالغيب يدل على أن
العبد قد يعلم الغيب فكيف قال ههنا إني أعلم غيب السموات والأرض والإشعار بأن علم الغيب
ليس إلا لي وأن كل من سواي فهم خالون عن العلم الغيب وجوابه ما تقدم في قوله تعالى أعلم ما تبدون
أراد به قولهم أتجعل فيها وقوله وما كنتم تكتمون أراد به ما أسر إبليس في نفسه ففيه وجوه ما روي
الشعبي عن ابن عباس وابن مسعود أن قوله أعلم ما تبدون أراد به قولهم أتجعل فيها من
يفسد فيها وقوله وما كنتم تكتمون أراد به ما أسر إبليس في نفسه من الكبر وأن لا يسجد ب
إني أعلم ما لا تعلمون من الأمور الغائبة والأسرار الخفية التي يظن في الظاهر أنه لا مصلحة فيها ولكني
لعلمي بالأسرار المغيبة الخفية أعلم أن المصلحة في خلقها ج أنه تعالى لما خلق آدم عليه السلام
رأت الملائكة خلقا عجيبا فقالوا ليكن ما شاء فلن يخلق ربنا خلقا إلا كنا أكرم عليه منه فهذا
هو الذي كتموا ويجوز أن يكون هذا القول سرا أسروه بينهم فأبداه بعضهم لبعض وأسروه
عن غيرهم فكان في هذا الفعل إبداء وكتمان د وهو قول الحكماء إن الأقسام خمسة لأنه إما أن يكون
خيرا محضا أو ممزوجا وعلى تقدير الامتزاج فإما أن يعتدل الأمران أو يكون الخير غالبا أما الخير
المحض فالحكمة تقتضي إيجاده وأما الذي يكون الخير فيه غالبا فالحكمة تقتضي إيجاده لأن
ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا الفساد والقتل وهو شر
قليل بالنسبة إلى ما يحصل منهم من الخيرات فقوله إني أعلم غيب السموات والأرض
يعني أعلم أن خيرهم غالب على هذه الشرور فاقتضت الحكمة إيجادهم وتكوينهم المسألة
السادس اعلم أن في هذه الآية خوفا عظيما وفرحا عظيما أما الخوف فلأن الله تعالى لا يخفى
عليه شيء من أحوال الضمائر فيجب أن يجتهد المرء في تصفية باطنه وأن لا يكون بحيث يترك
المعصية لاطلاع الخلائق عليها ولا يتركها عند اطلاع الخالق عليها والأخبار مؤكدة
لذلك روى عدي بن حاتم قال عليه السلام يؤمر بناس يوم القيامة فيؤمر بهم إلى الجنة حتى إذا
دنوا منها ووجدوا رائحتها ونظروا قصورها وإلى ما أعد الله تعالى فيها لأهلها نودوا أن
اصرفوهم عنها لا نصيب لهم فيها فيرجعون منها بحسرة ما رجع أحد بمثلها ويقولون يا ربنا
لو أدخلتنا النار قبل أن تريننا ما أريتنا من ثوابك وما أعددت فيها لأوليائك كان
أهون علينا فيقول وذاك أردت بكم كنتم إذا خلوتم بارزتموني بالمعاصي للناس ولم تتركوها
لي كنت أهون الناظرين عليكم فاليوم أذيقكم أليم عذابي مع ما حرمتكم من النعيم ب [illegible]
بن علي الحمد الطويل فقال إن كنت إذا عصيت الله خاليا ظننت أنه يراك فلقد اجترأت
على أمر عظيم وإن كنت ظننت أنه لا يراك فلقد كفرت قال حاتم الأصم طهر نفسك في ثلثة أوقات إذا كنت

عاملا بالجوارح فاذكر نظر الله اليك واذا كنت قايلا فاذكر سمع الله اليك واذا كنت ساكتا عاملا
بالضمير فاذكر علم الله بك اذ هو يقول انني معكما اسمع وارى   اعلم انه لا اطلاع لاحد على اسرار حكم الله
تعالى فالملائكة وقع نظرهم على الفساد والقتل فاستحقروا البشر ووقع نظرهم على طاعة ابليس فاستعظموه اما
علام الغيوب فانه كان عالما بانهم وان اتوا بالقتل والفساد لكنهم سياتون بعده بقولهم ربنا ظلمنا وان ابليس
وان اتى بالطاعات ولكنه سياتي بعدها بقوله انا خير منه ومن شان العاقل ان لا يعتمد على ما يراه وان يكون
ابدا في الخوف والرجاء فقوله تعالى اني اعلم غيب السموات معناه اني انا الذي اعرف الظاهر والباطن والواقع
والمتوقع واعلم ان من ترونه عابدا مطيعا سيكفر ويبعد عن حضرتي ومن ترونه فاسقا بعيدا سيقرب
من حضرتي فالخلق لا يمكنهم ان يخرجوا عن حجاب الجهل ولا يتيسر لهم ان يخرقوا استار العجز فانهم لا يحيطون
بشيء من علمه ثم انه تعالى حقق ذلك بان اظهر من البشر كمال العبودية ومن اشد ساكني
السموات عبادة كمال الكبر لئلا يغتر احد بعمله وليرتقوا بمعرفة الاشياء الى الحكمة للخالق ويزيلوا الاعتراض
بالقلب واللسان عن مصنوعاته ومبدعاته   قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس
ابى واستكبر وكان من الكافرين   اعلم ان هذا هو النعمة الرابعة من النعم العامة على جميع البشر وهي
انه جعل اباهم مسجود الملائكة وذلك لانه تعالى ذكر تخصيص آدم بالخلافة اولا ثم تخصيصه بالعلم الكثير ثانيا
ثم بلوغه في العلم الى ان صارت الملائكة عاجزين عن بلوغ درجته في العلم وذكر الان كونه مسجود الملائكة
وههنا مسائل **المسئلة الاولى** الامر بالسجود حصل قبل ان يسوي الله تعالى خلقة آدم عليه السلام
بدليل قوله اني خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وظاهر
هذه الاية يدل على انه عليه السلام لما صار حيا صار مسجود الملائكة لان الفاء في قوله فقعوا له للتعقيب
وعلى هذا التقدير يكون تعليم الاسماء ومناظرته مع الملائكة في ذلك حصل بعد ان صار مسجود الملائكة
المسئلة الثانية اجمع المسلمون على ان ذلك السجود ليس سجود العبادة لان العبادة لغير الله كفر والامر
لا يرد بالكفر ثم اختلفوا بعد ذلك على ثلثة اقوال الاول ان ذلك السجود كان لله تعالى وآدم عليه
السلام كان كالقبلة ومن الناس من طعن في هذا القول من وجهين الاول انه لا يقال صليت
للقبلة بل يقال صليت الى القبلة فلو كان آدم عليه السلام قبلة لذلك السجود لوجب ان يقال اسجدوا
الى آدم فلما لم يرد الامر هكذا بل قال اسجدوا لآدم علمنا ان آدم عليه السلام لم يكن قبلة الثاني
ان ابليس قال ارايتك هذا الذي كرمت علي اي كونه مسجودا يدل على انه اعظم حالا من الساجد ولو
كان قبلة لما حصلت هذه الدرجة بدليل ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان يصلي الى الكعبة ولم يلزم
ان تكون الكعبة افضل من محمد عليه الصلوة والسلام والجواب عن الاول انه كما يجوز ان يقال صليت الى القبلة
جاز ان يقال صليت للقبلة والدليل عليه القرآن والشعر اما القرآن فقوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس الى غسق الليل والصلوة لله تعالى لا للدلوك واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال
صليت للقبلة مع ان الصلوة تكون لله تعالى لا للقبلة واما الشعر فقول حسان بن ثابت شعر ما كنت
اعرف ان الامر منصرف عن هاشم ثم منها عن ابي حسن اليس اول من صلى لقبلتكم واعرف الناس بالقرآن
والسنن فقوله صلى لقبلتكم نص على المقصود والجواب عن الثاني ان ابليس شكى تكريمه وذلك التكريم لا نسلم انه
حصل بمجرد تلك السجدة بل لعله حصل بذلك مع امور اخر فهذا ما في هذا القول الاول اما
القول الثاني فهو ان السجدة كانت لآدم عليه السلام تعظيما له وتحية له كالسلام منهم عليه
وقد كانت الامم السالفة تفعل ذلك كما يحيي المسلمون بعضهم بعضا بالسلام وقال قتادة في قوله
وخروا له سجدا كانت تحية الناس يومئذ سجود بعضهم لبعض وعن صهيب ان معاذا رضي الله عنه

لما قدم

لما قدم من اليمن سجد للنبي صلى الله عليه وسلم فقال يا معاذ ما هذا قال ان اليهود تسجد لعظمائها وعلمائها ورايت
النصارى تسجد لقسيسيها وبطارقتها فقلت ما هذا قالوا تحية الانبياء فقال عليه السلام كذبوا على انبيائهم و
عن الثوري عن سماك بن هانئ قال دخل الجاثليق على علي بن ابي طالب فاراد ان يسجد له فقال له علي اسجد
لله ولا تسجد لي وقال عليه السلام لو امرت احدا ان يسجد لغير الله لامرت المراة ان تسجد لزوجها لعظيم
حقه عليها القول الثالث ان السجود في اصل اللغة هو الانقياد والخضوع قال الشاعر
ترى الاكم فيها سجدا للحوافر   اي تلك الجبال الصغار كانت مذللة لحوافر الخيل ومنه قوله تعالى
والنجم والشجر يسجدان واعلم ان القول الاول ضعيف لان المقصود من هذه القصة شرح تعظيم آدم عليه
السلام وجعله مجرد القبلة لا يفيد تعظيم حاله واما القول الثالث فضعيف ايضا لان السجود لا شك
انه في عرف الشرع عبارة عن وضع الجبهة على الارض فوجب ان يكون في اصل اللغة كذلك لان
الاصل عدم التغيير فان قيل السجود عبادة والعبادة لغير الله لا تجوز قلنا لا نسلم انه عبادة
بيانه ان الفعل قد يصير بالمواضعة مفيدا كالقول بيان ذلك ان قيام احدنا للغير يفيد من الاعظام ما يفيده
القول وما ذلك الا للعادة واذا ثبت ذلك لم يمتنع ان في بعض الاوقات سقوط الانسان على الارض
والصاقه الجبين بها يفيد ضربا من التعظيم وان لم يكن ذلك عبادة واذا كان كذلك لم يمتنع ان يتعبد الله تعالى
الملائكة اما قلنا انه لم يكن منهم وقال كثير من الفقهاء انه كان منهم بذلك اظهارا لرفعته وكرامته
المسئلة الثالثة اختلفوا في ان ابليس هل كان من الملائكة ام لا قال اكثر المتكلمين لا سيما المعتزلة
انه كان من الجن فوجب ان لا يكون من الملائكة انما قلنا انه لم يكن منهم وقال كثير من الفقهاء انه كان
منهم واحتج الاولون بوجوه انه كان من الجن لقوله تعالى في سورة الكهف الا ابليس كان من الجن ففسق
واعلم ان من الناس من ظن انه لما ثبت انه كان من الجن وجب ان لا يكون من الملائكة لان الجن
جنس مخالف للملك وهذا ضعيف لان الجن ماخوذ من الاجتنان وهو الستر ولهذا سمي الجنين جنينا لاجتنانه
ومنه الجنة لكونها ساترة والجنة لكونها مستترة بالاغصان ومنه الجنون لاستتار العقل فيه لما ثبت
ان ابليس كان من الجن وجب ان لا يكون من الملائكة لقوله تعالى ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول
للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن
وهذه الاية صريحة في الفرق بين الجن والملك فان قيل لا نسلم انه كان من الجن اما قوله تعالى
كان من الجن فلم لا يجوز ان يكون المراد كان من الجنة على ما روى ابن مسعود انه قال كان من الجن
كما ان قوله وكان من الكافرين سلمنا ان ما ذكرت يدل على انه من الجن فلم قلت ان
كونه من الجن ينافي كونه من الملائكة وما ذكرتم من الاية فهو معارض باية اخرى وهي قوله تعالى وجعلوا
بينه وبين الجنة نسبا وذلك لان قريشا قالت الملائكة بنات الله فهذه الاية تدل على ان الملك
يسمى جنا والجواب لا يجوز ان يكون المراد من قوله كان من الجن انه خازن الجنة لان قوله الا ابليس
كان من الجن يشعر بتعليل تركه للسجود بكونه جنيا ولا يمكن تعليل ترك السجود بكونه خازنا
للجنة فيبطل ذلك قوله كان من الجن اي صار قلنا هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه
الا عند الضرورة اما قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا قلنا يحتمل ان بعض الكفار
اثبت ذلك النسب في الجن كما اثبته في الملائكة وايضا قد بينا ان الملك يسمى جنا بحسب اصل
اللغة لكن لفظ الجن بحسب العرف اختص بغيرهم كما ان لفظ الدابة وان كان بحسب اللغة
الاصلية يتناول كل ما يدب لكنه بحسب العرف اختص ببعض ما يدب فنحمل هذه الاية وهذا
صريح في اثبات الذرية وانما قلنا ان الملائكة لا ذرية لهم لان الذرية انما تحصل من الذكر

ان ابليس له ذرية لقوله تعالى في صفته افتتخذونه وذريته اولياء من دوني وهذا صريح في اثبات
الذرية وانما قلنا ان الملائكة لا ذرية لها لان الذرية انما تحصل من الذكر والانثى والملائكة
لا انثى فيهم لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اشهدوا خلقهم ستكتب
شهادتهم انكر على من حكم عليهم بالانوثة واذا انتفت الانثى انتفى التوالد لا محالة فامتنعت الذرية وثالثها
ان الملائكة معصومون على ما تقدم بيانه وابليس لم يكن كذلك فوجب ان لا يكون من الملائكة
ورابعها ان ابليس مخلوق من النار والملائكة ليسوا كذلك انما قلنا ان ابليس مخلوق من النار
لقوله تعالى حكاية عن ابليس خلقتني من نار وايضا فلانه كان من الجن لقوله تعالى كان من الجن
والجن مخلوقون من النار لقوله تعالى والجان خلقناه من قبل من نار السموم وقال خلق الانسان
من صلصال كالفخار وخلق الجان من مارج من نار اما ان الملائكة ليسوا مخلوقين من النار بل
من النور فلما روى الزهري عن عروة عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال خلقت الملائكة من نور وخلق الجان من مارج من نار ولان من المشهور الذي
لا يدفع ان الملائكة روحانيون قيل انما سموا بذلك لانهم خلقوا من الريح او من الروح و
خامسها ان الملائكة رسل لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا ورسل الله معصومون لقوله
تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته فلما لم يكن كذلك وجب ان لا يكون من الملائكة واحتج
القائلون بكونه من الملائكة بامرين الاول ان الله تعالى استثناه من الملائكة والاستثناء
يفيد اخراج ما لولاه لدخل او يصح دخوله وذلك يوجب كونه من الملائكة لا يقال الاستثناء
المنقطع مشهور في كلام العرب قال تعالى واذ قال ابراهيم لقومه انني براء مما تعبدون
الا الذي فطرني ... لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما ... فسجدوا الا ... استثنى
هو منهم استثناء واحد منهم لانا نقول كل واحد من الوجهين على خلاف الاصل وذلك
انما يصار اليه عند الضرورة والدلائل التي ذكرتموها في نفي كونه من الملائكة ليس فيها الا الاعتماد
على العمومات فلو جعلناه من الملائكة لزم تخصيص ما عولتم عليه من العمومات ولو قلنا
انه ليس من الملائكة لزمنا حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع ومعلوم ان تخصيص العمومات
فلو جعلناه من الملائكة لزم اكثر من كتاب الله من حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع
فكان قولنا اولى وايضا فالاستثناء مشتق من الثني والصرف ومعنى الصرف انما يتحقق حيث
لولا الصرف لدخل والشيء لا يدخل في غير جنسه فيمتنع تحقق معنى الاستثناء فيه واما قوله انه جن
واحد بين الملائكة مغمور فاما يجوز اجراء حكم الكثير على القليل اذا كان ذلك القليل ساقطا
العين غير ملتفت اليه اما اذا كان معظم الحديث لا يكون الا عن ذلك الواحد لم يجز اجراء حكم
غيره عليه الحجة الثانية قالوا لو لم يكن ابليس من الملائكة لما كان قوله واذ قلنا للملائكة
اسجدوا متناولا له ولو لم يكن متناولا له لاستحال ان يكون تركه للسجود اباء واستكبارا ومعصية
ولما استحق اللوم والعقاب مخالطته لهم والتصاقه بهم فلا جرم يتناوله ذلك الخطاب وايضا
فلم لا يجوز ان يقال انه وان لم يدخل في هذا الامر لكن الله تعالى امره بالسجود بلفظ اخر ما
حكاه في القرآن بدليل قوله ما منعك ان تسجد اذ امرتك والجواب اما الاول فجوابه
ان المخالطة لا توجب ما ذكرتموه ولهذا قلنا في اصول الفقه ان خطاب الذكور لا يتناول
الاناث وبالعكس مع شدة المخالطة بين الصنفين وايضا فشدة المخالطة بين
الملائكة وبين ابليس لما لم تمنع اقتصار اللعن على ابليس فكيف تمنع اقتصار ذلك
التكليف على الملائكة بالسجود لآدم واما الثاني فجوابه ان ترتب الحكم على الوصف

مشعر بالعلية فلما ذكر قوله ابى واستكبر عقيب واذ قلنا للملائكة اسجدوا
لآدم اشعر هذا التعقيب بان هذا الاباء انما حصل بسبب مخالفة هذا الامر لا بسبب
مخالفة امر اخر فهذا ما عندي في الجانبين والله تعالى اعلم بحقائق الامور
المسئلة الرابعة اعلم ان جماعة من اصحابنا يحتجون بامر الله تعالى
الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على ان آدم كان افضل من الملائكة
واما ان نذكر ما هو المسئلة فنقول قال اكثر اهل السنة الانبياء افضل من الملائكة
وقالت المعتزلة بل الملائكة افضل من الانبياء وهذا القول اختيار القاضي ابي
بكر الباقلاني من المتكلمين وابي عبد الله الحليمي من فقهائنا رضي الله عنهم ولنفصل
الكلام من الجانبين اما القائلون بان الملائكة افضل من البشر فقد احتجوا
بامور احدها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته الى قوله
يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاستدلال بهذه الاية من وجهين
الاول انه ليس المراد من هذه العندية عندية المكان والجهة فان ذلك محال
على الله تعالى بل عندية القرب والشرف ولما كانت هذه الاية واردة في
صفة الملائكة علمنا ان هذا النوع من القربة والشرف حاصل لهم لا لغيرهم لا
يقال انه تعالى اثبت هذه العندية في الاخرة لآحاد المؤمنين
وهو قوله في مقعد صدق عند مليك مقتدر واما في الدنيا فقال عليه السلام
حاكيا عنه سبحانه انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي وهذا اكثر اشعارا
بالتعظيم لان هذا الحديث دل على انه سبحانه عند هؤلاء المنكسرين
وما احتججتم به من الاية يدل على ان الملائكة عند الله ولا شك ان كون الله تعالى
عند العبد ادخل في التعظيم من كون العبد عند الله تعالى الوجه الثاني
في الاستدلال ان الله تعالى احتج بعدم استكبارهم على ان غيرهم وجب ان
لا يستكبر ولو كان البشر افضل منهم لما تم هذا الاحتجاج فان السلطان اذا اراد
ان يقرر على قوم وجوب طاعتهم له يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن
هؤلاء المساكين حتى يتمردوا عن طاعتي وبالجملة فمعلوم ان هذا الاستدلال
لا يتم هذا الاحتجاج فان السلطان اذا اراد ان يقرر على قوم وجوب طاعتهم
له يقول الملوك الابالاقوى على الاضعف ولقائل ان يقول لا نزاع في ان الملائكة اشد
قوة وبلدة من البشر ويكفي في صحة الاستدلال هذا القدر من التفاوت فانه تعالى
يقول ان الملائكة مع شدة قوتهم واستيلائهم على اجرام السموات والارض وامنهم
من الهرم والمرض وطول اعمارهم لا يتركون العبودية لحظة واحدة فالبشر مع نهاية
ضعفهم ووقوعهم في اسرع الاحوال في المرض والهرم وانواع الآفات اولى ان
يتمردوا فهذا القدر من التفاوت كاف في صحة هذا الاستدلال ولا نزاع في حصول التفاوت
في هذا المعنى انما النزاع في التفضيلية بمعنى كثرة الثواب ثم نعلم ان هذا الاستدلال
لا يصح الا اذا كان الملك اكثر ثوابا من عبادات البشر انما قلنا انها اشق لوجوه
احدها ان ميلهم الى المرد انفسه لانه العبد السليم من الآفات المستغني عن طلب الحاجات
يكون مائلا الى النعم ولا لذة الالتذاذ من المعمور في الحاجات فانه يكون كالمستغرق في الوجع

كالمنكر

الى اعبادة مولاه والالتجاء اليه ولهذا قال تعالى حتى اذا ركبوا فى الفلك دعوا الله
مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون ومعلوم ان الملائكة
من سكان السموات وهى جنان وبساتين ومواضع التنزه والراحة وهم امنون
من المرض والفقر ثم انهم مع استكمال اسباب التنعم لهم ابدا مذ خلقوا مشتغلون
بالعبادة خاشعون وجلون مشفقون كانهم مسجونون لا يلتفتون الى نعيم الجنان
واللذات بل يقبلون على الطاعات الشاقات موصوفون بالخوف الشديد والفزع
العظيم فكانه لا يقدر احد من بنى آدم ان يبقى كذلك يوما واحدا فضلا عن تلك
الاعصار المتطاولة ويؤكده قصة آدم عليه السلام فانه اطلق له فى جميع
مواضع الجنة بقوله وكلا منها رغدا حيث شئتما ثم منع عن شجرة واحدة فلم يملك نفسه
حتى وقع فى الشر وذلك يدل على ان طاعتهم اشق من طاعات البشر وثانيها ان
انتقال المكلف من نوع عبادة الى نوع اخر كالانتقال من بستان الى بستان
اخر اما الاقامة على نوع واحد فانها تورث المشقة والملالة ولهذا السبب جعلت
التصانيف مقسومة بالابواب والفصول وجعل كتاب الله مقسوما بالسور والاعشار
والاخماس ثم ان الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد لا يعدل عنه
الى غيره على ما قال سبحانه يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقال وانا لنحن
الصافون وانا لنحن المسبحون واذا كان كذلك كانت عبادتهم فى نهاية المشقة
واذا ثبت ذلك وجب ان يكون عبادتهم افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال
احمزها اى اشقها وقوله لعايشة رضى الله عنها انما اجرك على قدر نصبك والقياس
ايضا يقتضى ذلك فان العبد كلما كان عمله المشاق لاجل رضا مولاه اكثر كان احق
بالتعظيم والتكريم والقايل ان يقول على الوجهين هب ان مشقتهم اكثر فلم قلتم يجب
ان يكون ثوابهم اكثر وذلك لانا نرى ان بعض الصوفية فى زماننا هذا يتحملون
فى طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بان النبى صلى الله عليه وسلم
ما كان يتحمل بعض ذلك ثم انا نقطع بان النبى صلى الله عليه وسلم افضل منه ومن
امثاله بل يحكى عن عباد الهند وزهادهم انهم يتحملون من المتاعب فى التواضع
لله تعالى ما لم يحكى مثله عن احد من الانبياء والاولياء مع انا نقطع بكفرهم فعلمنا
ان كثرة المشقة فى العبادة لا تقتضى زيادة الثواب وتحقيقه وهو ان كثرة الثواب
لا تحصل الا بناء على الدواعى والمقصود فان الفعل الواحد ياتى به مكلفان على السوا
فيما يتعلق بالافعال الظاهرة ويستحق احدهما به ثوابا عظيما والاخر لا يستحق به الا ثوابا
قليلا لما ان اخلاص احدهما اشق واكثر من اخلاص الثانى واذن كثرة العبادات و
مشقتها لا تقتضى التفاوت فى الفضل ثم نقول لا نسلم ان عبادات الملائكة اشق
اما قوله فى الوجه الاول السموات كالبساتين النزهة قلنا مسلم ولكن لم قلتم بان الاشتغال
بالعبادة فى المواضع الطيبة اشق من الاتيان بها فى المواضع الردية واكثر ما فى الباب
ان يقال انه قد تهيا له اسباب التنعم فامتناعه عنها مع تهيئها له اشق ولكنه معارض
بما ان اسباب البلاء مجتمعة على البشر ثم انهم مع اجتماعها عليهم يرضون بقضاء الله
ولا تغيرهم تلك المحن والافات عن الخضوع له والمواظبة على عبوديته وذلك داخل

فى العبودية ولذلك فان الخدم والعبيد تطيب قلوبهم بالخدمة ما يجدون النعم
والرفاهية ولا يصير احد منهم حال المشقة على الخدمة الا من كان فى نهاية الاخلاص
مما ذكروه بالعكس اولى اما قوله المواظبة على نوع واحد من العبادة شاقة قلنا معارض
بوجه واحد وهو انهم لما اعتادوا نوعا واحدا من العبادة صاروا كالمجبورين الذين
لا يقدرون على خلافه على ما قيل العبادة طبيعة خامسة فيكون ذلك النوع
فى نهاية السهولة عليهم ولذلك قال النبى عليه السلام نهى عن الوصال فى الصوم
صوم داود وهو ان يصوم يوما ويفطر يوما وثالثها قالوا عبادات الملائكة ادوم
فكانت افضل بيان انها ادوم قوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وعلى هذا
لو كانت اعمارهم مساوية لاعمار البشر كانت طاعاتهم ادوم واكثر فكيف ولا نسبة
لعمر كل البشر الى عمر الملائكة على ما تقدم بيانه فى باب صفات الملائكة وعلى هذه الاية
سوال وهو انه روى فى شعب الايمان عن عبد الله بن الحرث بن نوفل قال قلت لكعب ارايت
قول الله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون ثم قال جاعل الملائكة رسلا فلا يكون
الرسالة مانعة لهم عن هذا التسبيح وايضا قال اولئك عليهم لعنة الله والملائكة
والناس اجمعين فكيف يكونون مشتغلين باللعن حال اشتغالهم بالتسبيح اجاب
كعب الاحبار فقال التسبيح لهم كالتنفس لنا فكما ان اشتغالنا بالتنفس لا يمنعنا من الكلام
فكذلك اشتغالهم بالتسبيح لا يمنعهم من ساير الاعمال واقولنا لقايل ان يقول الاشتغال
بالتنفس انما لم يمنع من الكلام لانه من غير الادلة فاجتماعها فى الالة الواحدة محال
والجواب واى استبعاد فى ان يخلق الله لهم السنة كثيرة يسبحون الله تعالى
ببعضها ويلعنون اعداء الله بالبعض الاخر والجواب الثانى ان اللعن هو الطرد والتبعيد
والتسبيح هو الخوض فى ثناء الله ولا شك ان ثناء الله يستلزم تبعيد من اعتقد فى الله
ما لا ينبغى فكان ذلك اللعن من لوازمه الثالث قوله لا يفترون معناه انهم لا
يفترون عن العزم على ادايه فى اوقاته اللايقة به كما يقال ان فلانا مواظب على الجماعات
لا يفتر عنها لا يراد انه ابدا مشتغل بها بل يراد انه مواظب على العزم على ادايها فى اوقاتها
واذا ثبت ان عباداتهم ادوم وجب ان يكون افضل العباد بما اولا فلان الادوم
اشق فيكون افضل على ما سبق تقريره فى الحجة الثانية واما ثانيا فلقوله عليه السلام
افضل العباد من طال عمره وحسن عمله والملائكة صلوات الله عليهم اطول العباد
عمرا واحسنهم عملا فوجب ان يكونوا افضل العباد لانه صلى الله عليه وسلم قال الشيخ
فى قومه كالنبى فى امته وهذا يقتضى ان يكونوا فى البشر كالنبى فى الامة وذلك يوجب فضلهم
على البشر والقايل ان يقول ان نوحا وكذا لقمان وكذا الخضر عليهم السلام كانوا اطول عمرا
من محمد فوجب ان يكونوا افضل من محمد عليه السلام وذلك باطل بالاتفاق فبطل ما قالوه وقد
يجد فى امته من هو اطول عمرا او اشد اجتهادا من النبى عليه السلام وهو منه ابعد فى
الدرجة من العرش الى تحت الثرى والتحقيق لما فيه انا بينا ان كثرة الثواب انما يحصل لامر
يرجع الى الدواعى والمقصود فجاز ان يكون الطاعة القليلة تقع من الانسان على وجه يستحق
به ثوابا كثيرا والطاعات الكثيرة تقع على وجه لا يستحق بها الا ثوابا قليلا ورابعها انهم اسبق
السابقين فى كل العبادات لا خصلة من خصال الدين الا وهم ايمة متقدمون فيها وهم

المتشبهون المعابرون لطريق الاين والسبقية في العبادة جهة تفضيل وتعظيم
اما اولا فبالاجماع واما ثانيا فلقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك
المقربون واما ثالثا فلقوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله
اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة فهذا يقتضي ان يكون قد حصل للملائكة
من الثواب كلما حصل للانبيا مع زيادة الثواب التي استحقوها بافعالهم
التي اتوا بها قبل خلق البشر وللقائل ان يقول وهذا يقتضي ان يكون آدم عليه
السلام افضل من محمد عليه السلام لانه اول من سن عبادة الله من البشر
واول من سن دعوة الكفار الى الله تعالى ولما كان ذلك باطلا بالاجماع بطل
ما ذكره والتحقيق فيه ما قدمنا ان كثرة الثواب يكون بامر يرجع الى النية فيجوز
ان تكون نية المتاخر اصفى فيستحق من الثواب اكثر مما يستحقه المتقدم
وخامسها ان الملائكة رسل الى الانبيا والرسل افضل من الامة فالملائكة افضل
من الانبيا اما ان الملائكة رسل الى الانبيا فلقوله تعالى علمه شديد القوى وقوله
نزل به الروح الامين على قلبك وقوله نزله على قلبك واما ان الرسول
افضل من الامة فبالقياس على ان الانبيا افضل البشر من اممهم فكذا ههنا
فان قيل القران ان السلطان اذا ارسل واحدا الى جمع عظيم ليكون حاكما فيهم
ومتوليا لامورهم فذلك الرسول يكون اشرف من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى
واحد فقد لا يكون الرسول اشرف من المرسل اليه كما اذا ارسل واحدا من عبيده
الى وزيره في مهم فانه لا يلزم ان يكون ذلك العبد اشرف من الوزير قلنا لكن
جبريل عليه السلام افضل منهم واعلم ان هذه مبعوث الى كافة الانبيا والرسل
من البشر فلزم على هذا القانون الذي ذكره السائل ان يكون جبريل عليه السلام افضل
منهم واعلم ان هذه الحجة يمكن تقريرها على وجه اخر وهو ان الملائكة رسل لقوله
تعالى جاعل الملائكة رسلا ثم لا يخلو الحال من احد امرين اما ان يكون الملك
رسولا الى ملك اخر او الى واحد من الانبيا الذين هم من البشر وعلى التقديرين
فالملك رسول وامته رسل واما الرسول البشري فهو رسول لكن امته ليسوا رسل
والرسول الذي كل امته رسل افضل من الرسول الذي لا يكون كذلك فثبت فضل
الملك على البشر من هذه الجهة فان ابرهيم عليه السلام كان رسولا الى لوط عليه السلام
فكان افضل منه وموسى كان رسولا الى الانبيا الذين كانوا في عصره فكان افضل
منهم فكذا ههنا وللقائل ان يقول الملك اذا ارسل رسولا الى بعض النواحي فقد
يكون ذلك لانه جعل ذلك الرئيس حاكما عليهم ومتوليا لامورهم ومتصرفا في
اموالهم وقد يكون بعثه اليهم ليخبرهم عن بعض الامور مع انه لا يجعله حاكما عليهم
ومتوليا لامورهم فالرئيس في القسم الاول يجب ان يكون افضل من المرؤوس اما في
القسم الثاني فظاهر انه لا يجب ان يكون افضل من المرؤوس فالانبيا المبعوثون
الى اممهم من القسم الاول فلا جرم كانوا افضل من الامم فلم قلتم ان بعثة الملائكة
الى الانبيا من القسم الاول حتى يلزم ان يكونوا افضل من الانبيا والله اعلم وسادسها ان
الملائكة اتقى من البشر فوجب ان يكونوا افضل من البشر اما انهم اتقى فلانهم مبرؤون عن الزلات

وعن الميل اليها لان خوفهم دايم واشفاقهم دايم لقوله تعالى يخافون ربهم
من فوقهم وقوله وهم من خشيته مشفقون والخوف والاشفاق ينافيان العزم
على المعصية واما الانبيا عليهم السلام مع انهم افضل البشر ما خلا واحد منهم
من نوع زلة قال عليه السلام ما منا احد الا عصى او هم بمعصية غير يحيى بن زكريا
فثبت ان تقوى الملائكة اشد فوجب ان يكونوا افضل من البشر لقوله تعالى ان اكرمكم
عند الله اتقاكم فان قيل قوله ان اكرمكم عند الله اتقاكم خطاب مع الادميين فلا
يتناول الملائكة وايضا فالتقوى مشتق من الوقاية ولا شهوة في حق الملائكة
فيستحيل تحقق التقوى في حقهم والجواب عن الاول ان ترتيب الكرامة على التقوى
يدل على ان الكرامة معللة بالتقوى فحيث كان التقوى اكثر كانت الكرامة
اكثر وعن الثاني لا نسلم عدم الشهوة في حقهم بل لا شهوة لهم سيما الى الاكل
ولا الى المباشرة ولكن لا يلزم من عدم شهوة معينة عدم مطلق الشهوة بل لهم
شهوة التقدم والترفع ولهذا قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء
ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه
فذلك نجزيه جهنم وللقائل ان يقول الحديث الذي ذكرتم يدل على ان يحيى
عليه السلام كان اتقى من ساير الانبيا فوجب ان يكون افضل من محمد وذلك باطل
بالاجماع فعلمنا انه لا يلزم من زيادة التقوى زيادة الفضل وتحقيقه ما بينا
انه من المحتمل ان يكون انسان لم تصدر عنه المعصية قط وصدر عنه من الطاعات
ما استحق به مائة جزء من الثواب وانسان اخر صدرت عنه معصية ثم اتى بطاعة
استحق بها الف جزء من الثواب فيقابل مائة جزء من الثواب ما استحقه بما به جزء
من العقاب بقي له تسع مائة جزء من الثواب فهذا الانسان مع صدور المعصية
عنه يكون افضل من الانسان الذي لم تصدر المعصية عنه قط وايضا فلا نسلم
ان تقوى الملائكة اشد وذلك لان التقوى مشتق من الوقاية والمقتضي للمعصية
في حق بني آدم اكثر فكان تقوى المتقين منهم اكثر قوله الملائكة لهم
شهوة الرياسة قلنا هذا الا يضرنا وذلك لان هذه الشهوة حاصلة للبشر
ايضا وقد حصلت لهم انواع اخر من الشهوات وهي شهوة الاكل والفرج واذا
كان كذلك كانت الشهوة الصارفة عن الطاعات اكثر في بني آدم فوجب ان يكون
تقوى المتقين منهم اشد وسابعها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا
لله ولا الملائكة المقربون وجه الاستدلال ان قوله ولا الملائكة المقربون خرج
مخرج التاكيد للاول ومثل هذا التاكيد انما يكون بذكر الافضل يقال هذه الخشبة
لا يقدر على حملها العشرة ولا المائة ولا يقال لا يقدر على حملها العشرة ولا الواحد
ويقال هذا العالم لا يستنكف من خدمته الوزير ولا الملك ولا يقال لا يستنكف من
خدمته الوزير ولا البواب وللقائل ان يقول هذه الاية وان دلت فانما تدل
على فضل الملائكة المقربين على المسيح لكن لا يلزم منه فضل الملائكة المقربين
على من هو افضل من المسيح وهو محمد عليهما السلام وموسى وابرهيم عليهما السلام
وبالجملة فلو ثبت ان المسيح افضل من كل الانبيا كان مقصودكم حاصلا فاما ان تعذر

عليهم ان يقيموا الدلالة على ذلك فلا يحصل مقصودهم ولا سيما وقد اجمع المسلمون
على ان محمدا افضل من المسيح وما رأينا احدا من المسلمين قطع بفضل المسيح
على ابراهيم وموسى عليهما السلام ثم نقول قوله ولا الملائكة المقربون ليس فيه
الا واو العطف والواو للجمع المطلق فيدل على ان المسيح لا يستنكف والملائكة
لا يستنكفون فاما ان يدل على ان الملائكة افضل من المسيح فلا واما الامثلة
التي ذكروها فنقول المثال لا يكفي في اثبات الدعوى الكلية ثم ان ذلك المثال
معارض بامثلة اخرى وهو قوله ما اعانني على هذا الامر زيد ولا عمرو فهذا
لا يفيد كون عمرو افضل من زيد وكذا قوله تعالى ولا الهدي ولا القلائد ولا آمين
البيت الحرام ولما اختلفت الامثلة امتنع التعويل عليها ثم التحقيق انه اذا قال هذه
الخشبة لا يقدر على حملها الواحد ولا العشرة فنحن نعلم بعقولنا ان العشرة اقوى
من الواحد فلا جرم عرفنا ان الغرض من ذكر الثاني المبالغة فهذه المبالغة انما
عرفناها بهذا الطريق لا من مجرد اللفظ فهاهنا في الاية انما يمكن ان نعرف
ان المراد من قوله ولا الملائكة المقربون بيان المبالغة لو عرفنا قبل ذلك
ان الملائكة المقربين افضل من المسيح وحينئذ تتوقف صحة الاستدلال بهذه
الاية على ثبوت المطلوب على ثبوت افضلية الملائكة على المسيح فلو اثبتنا هذا
الدليل لتوقف ثبوت المطلوب على دلالة هذه الاية عليه فيلزم الدور وانه
باطل سلمنا انه يفيد التفاوت لكنه يفيد التفاوت في كل الدرجات او في درجة
واحدة ع م بيانه انه اذا قيل هذا العالم لا يستنكف من خدمته القاضي ولا السلطان
لا يدل على كونه افضل من القاضي فهذا لا يفيد الا ان السلطان اكمل من القاضي
في بعض الامور وهو القوة والقدرة والاستيلاء والسلطنة ولا يدل على كونه
افضل من القاضي في العلم والزهد والخضوع لله تعالى اذا ثبت هذا فنحن نقول
بموجبه وذلك لان الملك افضل من البشر في القدرة والبطش فان جبريل عليه
السلام قلع مدائن لوط عليه السلام والبشر لا يقدرون على شيء من ذلك فلم قلتم
ان الملك افضل من البشر في كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد الخضوع والعبودية
وتمام التحقيق فيه ان الفضل المختلف فيه في هذه المسألة هو كثرة الثواب وكثرة
الثواب لا تحصل الا بالعبودية والعبودية عبارة عن نهاية التواضع والخضوع
وكون العبد موصوفا بنهاية التواضع لله تعالى لا يناسب الاستنكاف عن
عبودية الله ولا يلائمها البتة بل يناقضها وينافيها واذا كان هذا الكلام ظاهرا
جليا كان حمل كلام الله تعالى عليه مخرجا له عن الفائدة اما اتصاف الشخص
بالقدرة الشديدة والاستيلاء العظيم فانه مناسب للتمرد وترك العبودية فالنصارى
لما شاهدوا من المسيح عليه السلام احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص اخرجوه
عن العبودية بسبب هذا القدر من القدرة فقال الله تعالى ان عيسى لا يستنكف
بسبب هذا القدر من القدرة عن عبوديتي بل ولا الملائكة المقربون الذين هم
فوقه في القدرة والقوة والبطش والاستيلاء على عوالم السموات والارض وعلى
هذا الوجه ينتظم وجه دلالة الاية على ان الملك افضل من البشر في الشدة

والبطش لكنها لا تدل البتة على انه افضل من البشر في كثرة الثواب ويقال انهم انما ادعوا
الالهية لانه حصل من غير اب فقيل لهم الملك ما حصل من اب ولا من ام فكان
اعجب من عيسى في ذلك مع انهم لا يستنكفون عن العبودية فان قيل في الاية ما يدل
على ان المراد وقوع التفاوت بين المسيح والملائكة من العبودية لا في
القدرة والبطش وذلك لانه تعالى وصفهم بكونهم مقربين والقرب من
الله تعالى لا يكون بالمكان والجهة بل بالدرجة والمنزلة فلما وصفهم
هاهنا بكونهم مقربين علمنا ان المراد وقوع التفاوت بينهم وبين المسيح
في درجات الفضل لا في الشدة والبطش قلنا ان كان مقصودك من هذا السؤال انه
تعالى لما وصف الملائكة بكونهم مقربين وجب ان لا يكون المسيح كذلك فهو باطل لان تخصيص الشيء
بالذكر لا يدل على نفيه عما عداه وان كان مقصودك انه تعالى لما وصفهم بكونهم مقربين
وجب ان يكون التفاوت واقعا في ذلك فهذا باطل ايضا لاحتمال ان يكون المسيح والمقربون
مع اشتراكهم في صفة القرب في الطاعة متباينون بامور اخر فيكون المراد بيان
التفاوت في تلك الامور سؤال اخر وهو انا نقول بموجب الاية فنسلم ان عيسى دون
مجموع الملائكة في الفضل فلم قلتم انه دون كل واحد من الملائكة في الفضل سؤال اخر
لعله تعالى انما ذكر هذا الخطاب مع اقوام اعتقدوا ان الملك افضل من البشر فاورد
الكلام على حسب معتقدهم كما في قوله وهو اهون عليه ومنها قوله تعالى حكاية عن
ابليس ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين ولو لم
يكن متقررا عند ادم وحواء عليهما السلام ان الملك افضل من البشر لم يقدر ابليس على
ان يغرهما بذلك ولما كان ادم وحواء عليهما السلام يغتران بذلك وللقائل ان يقول هذا
قول ابليس فلا يكون حجة لا يقال ان ادم عليه السلام اعتقد صحة ذلك والا لما
اغتر واعتقاد ادم حجة لانا نقول لعل ادم عليه السلام اخطأ في ذلك لما ان الزلة
جائزة على الانبياء او لانه ما كان نبيا في ذلك الوقت وايضا هب انه حجة لكن ادم عليه
السلام لو لم يكن قبل الزلة نبيا لم يلزم من فضل الملك عليه في ذلك الوقت فضل الملك
عليه حال ما صار نبيا وايضا فهب ان الاية تدل على ان الملك افضل من البشر في بعض
الامور المرغوبة فلم قلت انها تدل على فضل الملك على البشر في باب الثواب وذلك
لانه لا نزاع ان الملك افضل من البشر في باب القوة والقدرة وفي باب الحسن والجمال
وفي باب الصفاء والنقاء عن الكدرات الحاصلة بسبب التركيبات فان الملائكة خلقوا
من الانوار وادم مخلوق من التراب فلعل ادم عليه السلام وان كان افضل منهم في كثرة الثواب
الا انه رغب في ان يكون مساويا لهم في تلك الامور التي عددناها فكان الغرض حاصلا
من هذا الوجه وايضا فقوله الا ان تكونا ملكين يحتمل ان يكون المراد الا ان تنقلبا ملكين
فحينئذ يصح استدلالكم ويحتمل ان يكون المراد ان النهي مختص بالملائكة والخالدين
دونكما وهذا كما يقول احدنا لغيره ما نهيت انت عن كذا الا ان تكون فلانا ويكون المعنى
ان المنهي هو فلان دونك ولم يرد الا ان تنقلب فتصير فلانا ولما كان غرض ابليس ايقاع
الشبهة لهما فمن اوكد الشبه ايهامهما انهما لم ينهيا وانما المنهي غيرهما وايضا فهب ان الاية
يدل على ان الملك افضل من ادم عليه السلام فلم قلت انها تدل على ان الملك

افضل من آدم عليه السلام فلم انت قلت انها تدل على ان الملك افضل من محمد
صلى الله عليه وسلم وذلك لان المسلمين اجمعوا على ان محمدا افضل من
آدم عليهما السلام ولا يلزم من كون الملك افضل من المفضول كونه افضل
من الافضل وتاسعها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا
اعلم الغيب ولا اقول اني ملك وللقايل ان يقول يحتمل ان يكون المراد ولا اقول
لكم اني ملك في كثرة العلوم وشدة القدرة والذي يدل على صحة هذا الاحتمال
وجوه الاول وهو ان الكفار طالبوه بالامور العظيمة نحو صعود السما ونقل الجبال
واحضار الاموال العظيمة وهذه الامور لا يمكن تحصيلها الا بالعلوم الكثيرة
والقدرة الشديدة والثاني ان قوله قل لا اقول لكم عندي خزائن الله هذا يدل
على اعترافه انه غير قادر على كل المقدورات وقوله ولا اعلم الغيب يدل على
اعترافه بانه غير عالم بكل المعلومات فكذلك لا ادعي قدرة مثل قدرة الملك
الملك ولا علما مثل علومهم الثالث ان قوله ولا اقول لكم اني ملك لم يرد به نفي
الصورة لانه لا يفيد الغرض الا نفي ان يكون له مثل ما لهم من الصفات وهذا
يكفي في صدقه ان يكون صفاته متساوية لصفاتهم من كل الوجوه ولا دلالة فيه على وقوع
التفاوت في كل الصفات فان عدم الاستوا في الكل غير حصول الاختلاف في
الكل وعاشرها قوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم فالجواب لم لا يجوز ان
يكون المراد وقوع التشبيه في الصورة والجمال قلنا الاولى ان يكون هذا التشبيه
واقعا في السيرة لا في الصورة لانه قال ان هذا الا ملك كريم فشبهه بالملك الكريم والملك
انما يكون كريما بالسيرة المرضية لا بمجرد الصورة لانه تعالى فثبت ان المراد تشبيهه
بالملك في نفي دواعي البشر من الشهوة والحرص على طلب المشتهى واثبات ضد
ذلك وهي حالة الملك وهي غض البصر وقمع النفس عن الميل الى المحرمات
فدلت هذه الاية باجماع العقلاء من الرجال والنساء والمؤمن والكافر على اختصاص
الملائكة بدرجة فايقة على درجات البشر وللقايل ان يقول ان قول المراة فذلكن
الذي لمتنني فيه كالصريح في ان المراد النساء بقولهن ان هذا الا ملك كريم تعظيم
حال يوسف في الحسن والجمال لا في السيرة لان ظهور عذرها في شدة عشقها
انما يحصل بسبب فرط يوسف في الجمال لا بسبب فرط زهده وورعه فان ذلك
لا يناسب شدة عشقها له سلمنا ان المراد تشبيه يوسف عليه السلام بالملك في
الاعراض عن المشتهيات فلم قلت يجب ان يكون يوسف اقل ثوابا من الملائكة وذلك
لانه لا نزاع في ان عدم التفات البشر الى المطاعم والمناكح اقل من عدم التفات الملائكة
الى هذه الاشيا لكن لم قلتم ان ذلك يوجب المزيد في الفضل بمعنى كثرة الثواب فان تمسكوا
بان كل من كان اقل معصية لوجب ان يكون افضل فقد سبق الكلام عليه الحجة الحادية عشر
قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا مخلوقات الله اما المكلفون او من عداهم ولا
شك ان المكلفين افضل من غيرهم اما المكلفون فهم اربعة انواع الملائكة والانس والجن
والشياطين ولا شك ان الانس افضل من الجن والشياطين فلو كانوا افضل من الملك
ايضا لزم حينئذ ان يكون البشر افضل من جميع المخلوقات وحينئذ لا يبقى لقوله تعالى

وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فايدة بل كان ينبغي ان يقال وفضلناهم على
جميع من خلقنا تفضيلا ولما لم يقل كذلك علمنا ان الملك افضل من البشر
وللقايل ان يقول حاصل هذا الكلام تمسك بدليل الخطاب لان التصريح بانهم
افضل من كثير من المخلوقات لا يدل على انهم افضل من الباقي الا بواسطة دليل
الخطاب وايضا فيجب ان جنس الملائكة افضل من جنس بني آدم ولكن لا يلزم من كون
احد المجموعين افضل من المجموع الثاني ان يكون كل واحد من افراد المجموع
الثاني فانا اذا قدرنا عشرة من العبيد كل واحد منهم يساوي مائة دينار و
عشرة اخرى حصل فيهم عبد يساوي مائة دينار والتسعة الباقية يسوى كل واحد
منهم دينارا فالمجموع الاول افضل من المجموع الثاني الا انه حصل في المجموع الثاني
واحد هو افضل من كل واحد من احاد المجموع الاول كذا هاهنا وايضا فقوله وفضلناهم
يجوز ان يكون المراد به وفضلناهم في الكرامة التي ذكرها في اول الاية وهي قوله ولقد
كرمنا بني آدم ويكون المراد من الكرامة حسن الصورة ومزيد الذكاء والقوة والقدرة
على الاعمال العجيبة والمبالغة في النظافة والطهارة واذا كان كذلك فنحن نسلم ان الملك
ازيد من البشر في هذه الامور ولكن لم قلتم ان الملك اكثر ثوابا من البشر وايضا فقوله تعالى
خلق السموات بغير عمد ترونها لا يقتضي ان يكون هناك عمد غير مرئي وكذلك قوله تعالى
ومن يدع مع الله الها اخر لا برهان له به يقتضي ان يكون هناك اله اخر له برهان
فكذا هاهنا الحجة الثانية عشر الانبيا عليهم السلام ما استغفروا لاحد الا بعد ان بدؤا
بالاستغفار لانفسهم ثم بعد ذلك لغيرهم من المؤمنين قال آدم ربنا ظلمنا انفسنا
وقال نوح رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا وقال ابرهيم رب اغفر لي ولوالدي
وقال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين وقال موسى رب اغفر لي ولاخي وقال الله تعالى
لمحمد واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقال ليغفر لك الله ما تقدم
من ذنبك وما تاخر اما الملائكة فانهم لم يستغفروا لانفسهم ولكنهم طلبوا
المغفرة للمؤمنين من البشر يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم فاغفر للذين تابوا واتبعوا
سبيلك وقهم عذاب الجحيم وقال ويستغفرون للذين آمنوا ولو كانوا محتاجين
الى الاستغفار لبدؤا في ذلك بانفسهم لان دفع الضرر عن النفس مقدم على دفع
الضرر عن الغير وقال عليه السلام ابدأ بنفسك ثم بمن تعول وهذا يدل على ان الملك
افضل من البشر وللقايل ان يقول هذا الوجه لا يدل على ان الملك لم يصدر عنهم زلة
البتة وان البشر قد صدرت الزلات عنهم لكنا بينا فيما تقدم ان التفاوت في ذلك لا يوجب
التفاوت في الفضيلة ومن الناس من قال ان استغفارهم للبشر كالعذر عما طعنوا
فيهم بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها الحجة الثالثة عشر قوله تعالى وان عليكم لحافظين
كراما كاتبين وهذا عام في حق جميع المكلفين من بني آدم فيدخل فيه الانبيا وغيرهم
وهذا يقتضي كونهم افضل من البشر لوجهين الاول انه تعالى جعلهم حفظة لبني آدم والحافظ للمكلف
من المعصية لا بد وان يكون ابعد عن الخطا والزلل من المحفوظ وذلك يقتضي كونهم ابعد عن
المعاصي واقرب الى الطاعات من البشر وذلك يقتضي مزيد الفضل الثاني انه سبحانه و
تعالى جعل كتابتهم حجة للبشر في الطاعات وعليهم في المعاصي وذلك يقتضي ان يكون

قبلهما اولى بالقبول من قول البشر ولو كان البشر اعظم حالا منهم لكان الامر بالعكس
ولقايل ان يقول اما قوله الحافظ يجب ان يكون اكرم من المحفوظ فهذا بعيد
فان الملك قد يوكل بعض عبيده على ولده ولا يلزم ان يكون الحافظ اشرف من المحفوظ
هناك اما قوله جعل شهاداتهم فاوقع على البشر فضعيف لان الشاهد قد يكون ادون
حالا من المشهود عليه الحجة الرابعة عشر قوله تعالى يوم يقوم الروح والملئكة
صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا والمقصود من ذكر احوالهم
المبالغة في شرح عظمة الله تعالى وجلاله ولو كان في الخلق طايفة قيامهم وتضرعهم
اقوى في الانبا عن عظمة الله وكبريائه من قيامهم لكان ذكرهم اولى في هذا المقام
ثم كما انه سبحانه وتعالى بين عظمة ذاته في الاخرة بذكر الملئكة فكذا بين عظمته
في الدنيا بذكر الملئكة وهو قوله وترى الملئكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد
ربهم ولقايل ان يقول كل ذلك يدل على ان حالهم ازيد حالا من البشر في بعض الامور
فلم لا يجوز ان يكون تلك الحالة في قوتهم وشدتهم وبطشهم وهذا كما يقال ان السلطان لما
جلس وقف حول سريره ملوك اطراف العالم خاضعين خاشعين فان عظمة السلطان
انما تصح بذلك ثم ان هذا لا يدل على انهم الزم عند السلطان من ولده فكذا ههنا الحجة
الخامسة عشر قوله تعالى والمؤمنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله فبين
تعالى انه لا بد في صحة الايمان من الايمان بهذه الاشياء بدا بنفسه وثنى بالملائكته وثلث
بالكتب وربع بالرسل وكذا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم
قايما بالقسط وقال ان الله وملائكته يصلون على النبي والتقديم في الذكر يدل على التقدم
في الدرجة على ان تقديم الادون على الاشرف في الذكر قبيح عرفا فوجب ان يكون قبيحا شرعا
اما انه قبيح عرفا فلان الشاعر قال   كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا   قال
عمر بن الخطاب لو قدمت الاسلام لاجزتك ولانهم لما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله
صلى الله عليه وسلم وبين المشركين وقع التنازع في تقديم الاسم وكذا في كتاب
الصلح بين علي ومعاوية رضي الله عنهما وهذا يدل على ان التقديم في الذكر يدل على
مزيد الشرف واذا ثبت انه في العرف كذلك وجب ان يكون في الشرع كذلك
لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فثبت ان تقديم
الملئكة على الرسل في الذكر يدل على تقدمهم في الفضل والدرجة ولقايل ان يقول
هذه الحجة ضعيفة لان الاعتماد ان كان على الواو فالواو لا تفيد الترتيب وان
كان على التقديم في الذكر فينتقض بتقديم سورة تبت على سورة قل هو الله احد
الحجة السادسة عشر قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فجعل
صلوات الملائكة كالتشريف على النبي عليه السلام وذلك يدل على ان كون
الملائكة اشرف من النبي ولقايل ان يقول هذا ينتقض بقوله يا ايها الذين امنوا
صلوا عليه فامر المؤمنين بالصلاة على النبي ولم يلزم كون المؤمنين افضل من
محمد صلى الله عليه وسلم فكذا في الملائكة الحجة السابعة عشر ان نتكلم في
جبريل ومحمد صلى الله عليهما فنقول ان جبريل عليه السلام افضل من محمد صلى الله عليه
وسلم والدليل عليه قوله تعالى جبريل عليه السلام بستة من صفات الكمال احدها

كونه رسولا لله وثانيها كونه كريما على الله تعالى وثالثها كونه ذا قوة عند الله وكونه
ذا قوته عند الله لا يكون الا قوته على الطاعات بحيث لا يقوى عليها غيره
ورابعها كونه مكينا عند الله وخامسها كونه مطاعا عند الله في عالم السموات
وسادسها كونه امينا في كل الطاعات مبراء عن انواع الخيانات ثم انه سبحانه
وتعالى بعد ان وصف جبريل عليه السلام بهذه الصفات العالية وصف محمدا عليه
السلام بقوله وما صاحبكم بمجنون ولو كان محمد صلى الله عليه وسلم مساويا
لجبريل عليه السلام في صفات الفضايل او مقاربا له لكان وصف محمد عليه السلام
بهذه الصفة بعد وصف جبريل عليه السلام بتلك الصفات غضا من منصب النبي صلى
الله عليه وسلم وتحقيرا لشانه وابطالا لحقه وذلك غير جايز على الله فدلت
هذه الاية على انه ليس لمحمد صلى الله عليه وسلم عند جبريل عليه السلام من المنزلة
الا مقدار ان يقال انه ليس بمجنون وذلك يدل على انه لا نسبة بين جبريل ومحمد
عليهما السلام في الفضل والدرجة فان قيل لم لا يجوز ان يكون قوله انه لقول
رسول كريم صفة لمحمد صلى الله عليه وسلم لا لجبريل عليه السلام قلنا
لان قوله ولقد راه بالافق المبين يبطل ذلك ولقايل ان يقول انما توافقنا على
انه كان لمحمد صلى الله عليه وسلم فضايل اخرى سوى كونه ليس بمجنون وان
الله تعالى ما ذكر شيا من الفضايل في هذا الموضع فاذا عدم ذكر الله تعالى
تلك الفضايل ههنا لا يدل على عدمها بالاجماع واذا ثبت ان لمحمد
صلى الله عليه وسلم فضايل سوى الامور المذكورة ههنا فلم لا يجوز ان
يقال ان محمدا صلى الله عليه وسلم بسبب تلك الفضايل التي هي غير
مذكورة ههنا يكون افضل من جبريل عليه السلام فانه سبحانه كما
وصف جبريل عليه السلام ههنا بهذه الصفات الست وصف محمدا صلى
الله عليه وسلم ايضا بصفات ثمانية وهي قوله تعالى انا ارسلناك شاهدا
ومبشرا الى قوله وبشر المؤمنين فالوصف الاول كونه نبيا والثاني كونه
رسولا والثالث كونه شاهدا والرابع كونه مبشرا والخامس كونه نذيرا والسادس
انه داعي الى الله باذنه والسابع كونه سراجا والثامن كونه منيرا وبالجملة فافراد
احد الشخصين بالوصف لا يدل البتة على انتفاء تلك الاوصاف عن الثاني
الحجة الثامنة عشر الملك اعلم من البشر والاعلم افضل فالملك افضل انما قلنا
ان الملك اعلم لان جبريل عليه السلام كان معلما لمحمد عليه السلام بدليل قوله علمه
شديد القوى والمعلم لا بد وان يكون افضل من المتعلم وايضا فالعلوم قسمان
احدهما العلوم التي يتوسل اليها بالعقول كالعلم بذات الله تعالى وصفاته فلا يجوز
وقوع التقصير فيها لجبريل ولا لمحمد عليهما السلام لان التقصير في ذلك جهل
وهو قادح في معرفة الله تعالى والثاني العلم بجميع مخلوقات الله وما فيها من العجايب
والعلم باحوال العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار واطباق السموات واصناف
الملئكة وانواع الحيوانات في المفاوز والبحار ولا شك ان جبريل عليه السلام اعرف
بها لانه عليه السلام اطول عمرا واكثر مشاهدة لها فكان علمه بها اكثر [illegible] العلوم

التي لا يتوصل اليها الا بالوحي فهي لم يحصل لمحمد ولا لساير الانبيا عليهم السلام
الا من جهة جبريل عليه السلام اكثر علما من محمد واذا ثبت هذا وجب ان يكون
افضل فانه كان هو الواسطة بين الله تعالى وبين جميع الانبيا وكان عالما بكل
الشرايع الماضية والحاضرة وهو ايضا عالم بشرايع الملايكة وتكاليفهم ومحمد ما كان
عالما بذلك فثبت ان جبريل عليه السلام اكثر علما من محمد واذا ثبت هذا وجب ان يكون
افضل منه لقوله انهم اعترفوا بان تعالى يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
وللقايل ان يقول لا نسلم انهم اعلم من البشر والدليل عليه انهم اعترفوا بان ادم عليه
السلام اكثر علما منهم بدليل قوله يا ادم انبئهم باسمائهم ثم سلمنا مزية علمهم
ولكن ذلك لا يقتضي كثرة الثواب فانا نرى الرجل المتبدع محيطا بكثير من دقايق
العلوم ولا يستحق شيئا من الثواب فضلا عن ان يكون ثوابه اكثر وسببه بينهما مر
عليه ان كثرة الثواب انما تحصل بسبب الاخلاص في الاعمال ولم نعلم ان اخلاص الملايكة
اكثر الحجة التاسعة عشر قوله تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه
جهنم فهذه الاية دالة على انهم يعوا في الترفع وعلو الدرجة الى انهم لو خالفوا
امر الله لما خالفوه الا بادعاء الالهية لا بشي اخر من متابعة الشهوات وذلك يدل
على نهاية جلالتهم وللقايل ان يقول لا خلاف في نهاية جلالتهم اما قوله انهم بلغوا في
الدرجة الى حيث لو خالفوا امر الله لما خالفوه الا في ادعاء الالهية فهذا مسلم
وذلك لان علومهم كثيرة وقواهم شديدة وهم مبرون عن شهوة البطن والفرج
ومن كان كذلك فلو خالف امر الله لم يخالف الا في المعنى الذي ذكرتموه
لكن لم قلتم ان ذلك يدل على انهم اكثر ثوابا من البشر فان محل الخلاف ليس الا
ذلك الحجة العشرون قوله عليه السلام رواية عن الله واذا ذكرني عبدي
في ملاء ذكرته في ملاء خير من ملايه وهذا يدل على ان الملك الاعلى اشرف ولقايل
ان يقول هذا خبر واحد وايضا فهذا يدل على ان ملاء الملايكة افضل من ملاء البشر
وملاء البشر عبارة عن العوام لا عن الانبيا فلا يلزم من كون الملك افضل
من عامة البشر كونهم افضل من الانبيا عليهم السلام هذا اخر الكلام في الدلايل
النقلية والله اعلم واعلم ان الفلاسفة اتفقوا على ان الارواح السماوية المسماة
بالملايكة افضل من الارواح الناطقة البشرية واعتمدوا في هذا الباب على وجوه
عقلية نحن نذكرها ان شاء الله تعالى الحجة الاولى قالوا الملايكة ذواتها
بسيطة مبراة عن الكثرة والبشر مركب من النفس والبدن والنفس مركبة من
القوى الكثيرة والبدن مركب من اجزاء كثيرة والبسيط خير من المركب لان اسباب
العدم للمركب اكثر منها للبسيط وذلك فان فردانية الله تعالى من صفات جلاله و
نعوت كبريايه الاعتراض عليه لا نسلم ان البسيط اشرف من المركب وذلك لان
جانب الروحاني امر واحد وجانب الجسماني امر ان روحه وجسمه فهو من حيث الروح
من عالم الروحانيات والانوار ومن حيث الجسد من عالم الاجساد فهو لكونه مستجمعا
للروحاني والجسماني يجب ان يكون افضل من الروحاني الصرف والجسماني الصرف
وهذا هو السر في ان جعل البشر الاول مسجود الملايكة ومن وجه اخر وهو ان الارواح

الملايكة مجردات مفارقة عن العلايق الجسمانية فكان استغراقها في
مقاماتها النورانية عايقها عن تدبير هذا العالم الجسماني اما النفوس البشرية
النبوية فانها قويت على الجمع بين العالمين فلا دوام ترقيها في معارج المعارف وعوالم
الروح يعوقها وانما فيه تدبير العالمين تحفظ بضبط الجنبتين السفلى ولا التفاتها
الى مقامع عالم الاجسام يمنعها عن الاستكمال في عالم الارواح فكانت قوتها
وافيه بتدبير العالمين محيطا بضبط الجنسين فوجب ان يكون اشرف واعظم
الحجة الثانية الجواهر الروحانية مبراة عن الشهوة التي هي منشا الفساد
والغضب الذي هو منشا سفك الدما والارواح البشرية مقرونة بهما
والخالي عن منبع الشر اشرف من المبتلى به الاعتراض لا شك ان المواظبة على
الخدمة مع كثرة الموانع والعوايق اشق وادل على الاخلاص من المواظبة
عليها من غير شي من الموانع والعوايق فكان صاحبها اشرف وذلك يدل على
ان مقام البشر في المحبة اعلى واكمل وايضا فالروحانيات لما اطاعت خالقها
لم يكن لها منازع فهو القوى الشهوانية والغضبية وهي شياطين الانس
فكانت طاعتهما اكمل وايضا فمن الظاهر ان درجة الروحاني لما قالت لا علم لنا الا
ما علمتنا اكمل من درجاتهم حين قالت اتجعل فيها من يفسد فيها وما ذاك الا بسبب الانكسار
الحاصل من الذلة وهذا في البشر اكمل ولهذا قال عليه السلام حكاية عن ربه عز وجل
المذنبون احب الي من وجل المسبحين الحجة الثالثة الروحانيات مبراة عن
طبيعة القوة فان كل ما كان ممكنا لها بحسب انواعها التي في اشخاصها وقد خرج الى
الفعل والانبيا ليسوا كذلك ولهذا قال صلى الله عليه وسلم انه لاستغفر الله في
اليوم والليلة مائة مرة قل لا ادري ما يفعل بي ولا بكم ما كنت تدري ما الكتاب ولا
الايمان ولا شك انما بالفعل التام اشرف مما بالقوة الاعتراض لا نسلم انها بالفعل
التام فلعلها بالقوة في بعض ولهذا قيل ان تحريكاتها للافلاك لاجل استخراج
الفضلات من القوة الى الفعل وهذه التحريكات العارضة للارواح الحاصلة لقوى
الفكر والتخيل عند محاولة استخراج الفضلات التي هي بالقوة الى الفعل الحجة الرابعة
الروحانية ابدية الوجود منزهة عن طبيعة التغير والتوهم والنفوس الناطقة البشرية
ليست كذلك الاعتراض المقدمتان ممنوعتان اليس ان الروحانيات ممكنة الوجود
لذواتها واجبة الوجود بايجاد بارئها فهي محدثة سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان الارواح البشرية
حادثة بل هي عند بعضهم ازلية وهولاء قالوا هذه الارواح كانت سرمدية موجودة
كالاظلال تحت العرش تسبح بحمد ربهم الا ان المبدا الاول امرها حتى نزلت الى عالم
الاجسام وشبكات المواد فلما تعلقت بهذه الاجسام عشقتها واستحكم الفها بها
فبعث الله من تلك الاظلال اشرفها واكملها الى هذا العالم ليحتال به في تخليص تلك
الارواح عن تلك الشبكات وهذا هو المراد من باب الحمامة المطوقة المذكورة
في كتاب كليلة ودمنة الحجة الخامسة الروحانيات نورانية علوية لطيفة والجسمانيات
ظلمانية سفلية كثيفة متسفلة وبداية العقول تشهد بان النور اشرف من الظلمة
والعلو خير من السفل واللطيف كمل من الغليظ الاعتراض هذا كله اشارة الى المادة وجنبتها

سبب الشرف الانقياد لرب العالمين على ما قال تعالى قل الروح من امر ربي وادعاء
الشرف بسبب شرف المادة هو حجة اللعين الاول وقد تبين له ما قبل الحجة
السادسة الروحانيات فضلت الجسمانيات بقوى العلم والعمل اما العلم
فلاتفاق الحكما على احاطة الروحانيات السماوية بالمغيبات واطلاعها
على مستقبل الامور وايضا فعلومهم فعلية فطرية كلية دائمة تامة وعلوم
البشر على الضد من كل ذلك واما العمل فلانهم مواظبون على الخدمة يسبحون
الليل والنهار لا يفترون لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة
الابدان فطعامهم التسبيح وشرابهم التقديس والتحميد والتهليل لا يشغلهم
الاحوال البدنية عنه بحجب بين شي من القوى الشهوانية والغضبية فاين احد
القسمين من الاخر الاعتراض لا نزاع في كل ما ذكرتموه الا ان ههنا دقيقة و
هي ان المواظبة على تناول الاغذية اللطيفة لا يلتذ بها كما يلتذ بها المبتلى ن
بالجوع اياما كثيرة والملائكة بسبب مواظبتهم على تلك الروحانيات العالية لا يجدونه
من اللذة مما تختص بها البشر واصل هذا هو المراد من قوله تعالى انا عرضنا الامانة
الذين يكونون في اكثر الاوقات محجوبين بالعلائق الجسمانية والحجب الظلمانية
فهذه المزية من اللذة مما تختص بها البشر واصل هذا هو المراد من قوله تعالى انا
عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن
منها وحملها الانسان فان ادراك الملايم بعد الابتلاء بالمنافي الذي ادرك
الملايم على سبيل الدوام ولذلك قالت الاطبا ان الحرارة في حمى الدق اشد منها
في حمى الغب لكن الحرارة في حمى الدق لما دامت واستقرت بطل الشعور بها
وهذه الحالة لم تحصل للملائكة لان كمالاتها دايمة ولم تحصل لساير الاجسام لانها
كانت خالية عن القوة المستعدة لادراك المجردات فلم يبق شي يقوى على تحمل
هذه الامانة الا البشر الحجة السابعة الروحانية لهم قدرة على تصريف الاجسام
وتقلب الاجرام والقوى التي لهم ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها
كلال ولغوب ثم انك ترى الاشجار اللطيفة من النبات في مبدأ نموها تشق الحجر وتشق
الصخرة وما ذاك الا ان القوة فاضت عليها من جواهر القوى السماوية فما ظنك بتلك
القوى السماوية فالروحانيات وهي التي تتصرف في الاجسام السفلية تقليبا
وتصريفا لا يستثقلون حمل الاثقال ولا يستصعبون تحريك الخفيف فالرياح
تهب بتحريكها والسحاب يعرض ويزول بتصريفها وكذا الزلازل تقع في الجبال بسبب
من جهتها والشرايع ناطقة بذلك على ما قال تعالى فالمقسمات امرا والعقول
ايضا دالة عليه والارواح السفلية ليست كذلك فاين احد القسمين من الاخر
والذي يقال ان من الشياطين التي هي الارواح الخبيثة تقدر على ذلك ممنوع وبتقدير
التسليم فلا نزاع في ان قدرة الملائكة على ذلك اشد واكمل ولان الارواح الطيبة هم
الطيبة الملكية تصرف قواها الى مناظم هذا العالم السفلي ومصالحها والارواح
الخبيثة تصرف قواها الى الشرور فاين احدهما من الاخر الاعتراض لا يبعد ان
تتفق في النفوس الناطقة البشرية نفس قوية كاملة مستعلية على الاجرام العنصرية الجزئية

بالتعيين

بالتعيين والتعريف فما الدليل على امتناع مثل هذه النفس الحجة الثامنة
الروحانيات لها اختيارات فايضة عند انوار جلال الله ومتوجهة الى الخيرات
مقصورة على نظام هذا العالم لا يشوبها البتة شايبة الشر والفساد بخلاف
اختيارات البشر فانها مترددة بين جهتي العلو والسفل وطرفي الخير
والشر وميلهم الى الخير انما تحصل باعانة الملائكة على ما ورد في الاخبار
من ان لكل انسان ملكا يسعده ويهديه الاعتراض هذا يدل على ان الملائكة
كالمجبورين على طاعتهم والانبيا مترددون بين الطرفين والمختار افضل
من المجبور وهذا ضعيف لان التردد ما دام يبقى استحال صدور الفعل واذا حصل
الترجيح التحق بالموجب فكان الانبيا خيرات بالقوة او بواسطة الملائكة
تصير خيرات بالفعل اما الملائكة فهم خيرات بالفعل فاين هذا من ذلك الحجة
التاسعة الروحانيات مختصة بالهياكل الشريفة وهي السيارات السبعة
وساير الثوابت والافلاك كالابدان والكواكب كالقلوب والملائكة كالارواح
فنسبة الارواح الى الارواح كنسبة الابدان الى الابدان ثم انا نعلم ان اختلافات احوال
الافلاك مبادي لحصول الاختلاف في احوال هذا العالم فانه يحصل من حركات
الكواكب اتصالات مختلفة من التسديس والتثليث والتربيع والمقابلة والمقارنة
وكذا مناطق الافلاك تارة تصير منطبقة بعضها على البعض وذلك هو الذي
يحدث ببطلان عمارة العالم واخرى ينفصل بعضها عن البعض فتنتقل العمارة
من جانب هذا العالم الى جانب اخر فاذا اردنا ان هياكل العالم العلوي مستولية على
على هياكل العالم السفلي فكذا ارواح العالم العلوي يكون مستولية على ارواح
هذا العالم السفلي ولا سيما وقد دلت المباحث الحكمية والعلوم الفلسفية على ان
ارواح ونسبة هذه الارواح هذا العالم العلوي وكمالات هذه الارواح
معلولة لكمالات تلك الارواح ونسبة هذه الارواح الى تلك الارواح
كالشعلة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس وكالقطرة الصغيرة بالنسبة
الى البحر الاعظم فهذه هي الاثار وهناك المنافع والمعادن فكيف يحق القول
بالادعاء المساواة فضلا عن الزيادة الاعتراض كل ما ذكرتموه متنازع فيه و
لكن بتقدير تسليمه فالبحث فيه باق بعد لانا بينا ان الوصول الى اللذة يزيد
الحرمان منه الذي الوصول اليه على سبيل الدوام فهذه الحالة غير حاصلة الا
البشر الحجة العاشرة قالوا الروحانيات الفلكية مبادي لروحانيات هذا العالم
ومعادنها والمبدا اشرف من ذي المبدا لان كل كمال يحصل لذي المبدا فهو مستفاد
من المبدا والمستفيد اقل كمالا من الواهب وكذا المعاد يجب ان يكون اشرف
فعالم الروحانيات عالم الكمال فالمبدا منها والمعاد اليها والمصدر عنها والمرجع
اليها وايضا فان الارواح انما نزلت من عالمها حتى اتصلت بالابدان فتوسخت
باوزار الاجسام ثم تطهرت عنها بالاخلاق الزكية والاعمال المرضية حتى انفصلت
عنها فصعدت الى عالمها الاول فالنزول هو النشاة الاولى والصعود هو النشاة
الاخرى فعرف ان الروحانيات اشرف من الاشخاص البشرية الاعتراض هذه الكلمات

يتموهاى في المختار ونفي حشر الاجساد ودونها خرط القتاد الحجة الحادية
عشر اليس ان الانبيا عليهم السلام اتفقت كلمتهم على انهم ينطقون بشي من
المعارف والعلوم الا بعد الوحي فهذا اعتراف بان علومهم مستفادة منهم
اليس انهم اتفقوا على ان الملائكة هم الذين يعينوهم على اعدايهم كما في قلع بلاد
لوط عليه السلام وفي يوم بدر وهم الذين يهدونهم الى مصالحهم كما في قصة نوح
في مجري السفينة فاذا اتفقوا على ذلك فمن اين وقع لكم ان فضلتموهم على الملائكة
مع تصريحهم بافتقارهم اليهم في كل الامور الحجة الثانية عشر التقسيم العقلي
تدل على ان الارواح اما ان تكون خيرة محضه او يكون خيرة من وجه شريرة
من وجه فالخير المحض هو النوع الملكي والشرير المحض هو النوع الشيطاني والمتوسط
بين الامرين هو النوع البشري وايضا فالانسان هو انطق الغايات وعلى
جانبه قسمان اخران احدهما الناطق الذي يكون مايتا وهو الملك والاخر الحي
الذي لا يكون ناطقا وهو البهايم فقسمة العقل على هذا الوجه قد دلت على كون
البشر في الدرجة المتوسطة بين الكمال والنقص والملك يكون في الطرف
الاقصى من الكمال فالقول بان البشر افضل قلب للقسمة العقلية ومنازعة في
ترتيب الوجود والاعتراض ان المراد من الفضل هو كثرة الثواب فلم قلتم ان
الملك اكثر ثوابا فهذا تحصيل ما قيل في هذا الباب من الوجوه العقلية وبالله
التوفيق واحتج من قال بتفضيل الانبيا على الملائكة بامور احدها ان الله تعالى
امر الملائكة بالسجود لادم عليه السلام وثبت ان ادم لم يكن كالقبلة بل كان
المسجود في الحقيقة له واذا ثبت ذلك وجب ان يكون ادم افضل منهم لان
السجود نهاية التواضع وتكليف الاشرف بنهاية التواضع للادون مستقبح
في العقول فانه يقبح ان يومر ابو حنيفة ان يخدم اقل الناس بضاعة في الفقه فثبت
هذا على ان ادم عليه السلام كان افضل من الملائكة وثانيها ان الله تعالى جعل ادم
عليه السلام خليفة له والمراد منه خلافة الولاية لقوله يا داود انا جعلناك
خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ومعلوم ان اعظم الناس منصبا عند الملك
من كان قايما مقامه في الولاية والتصرف وكان خليفة له فهذا يدل على ان ادم
عليه السلام كان اشرف الخلايق وهذا ما اكد بقوله تعالى وسخر لكم ما في البر والبحر ثم
اكد هذا التعميم بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فبلغ ادم في منصب الخلافة
الى اعلى الدرجات فالدنيا خلقت له منفعة بقايه والاخرة مملكة جزايه
وصارت الشياطين ملعونين بسبب التكبر عليه والجن رعيته والملائكة
في طاعته وسجوده والتواضع له ثم صار بعضهم حافظين له ولذريته وبعضهم
منزلين من لرزقه وبعضهم مستغفرين لزلاته ثم انه سبحانه يقول مع هذه
المناصب العالية ولدينا مزيد فاذا لا غاية لهذا الكمال والجلال وثالثها ان ادم
عليه السلام كان اعلم والاعلم افضل اما انه اعلم فلانه تعالى لما طلب منهم علم الاسما
قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فعند ذلك قال الله
تعالى يا ادم انبيهم باسمايهم فلما انباهم باسمايهم قال الم اقل لكم وهذا يدل على انه

عليه السلام

عليه السلام عالما بما لم يكونوا عالمين به واما ان الاعلم افضل فلقوله تعالى قل هل
يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ورابعها قوله تعالى ان الله
اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين والعالم عبارة
عن كل ما سوى الله وذلك لانه اشتقاق العالم على ما تقدم من العلم فكل
ما كان علما على الله تعالى ودليلا عليه فهو عالم ولا شك ان كل محدث
فهو دليل على الله فكل محدث فهو عالم فقوله ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم
وال عمران على العالمين معناه ان الله تعالى اصطفى هولاء على كل المخلوقات ولا
شك ان الملائكة من المخلوقات فهذه الاية تقتضي ان الله تعالى اصطفى هولاء
الانبيا على الملائكة فان قيل يشكل هذا بقوله تعالى يا بني اسرايل اذكروا نعمتي التي
انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين فانه لا يلزم ان يكونوا افضل من الملائكة ومن محمد
عليه السلام فكذا ها هنا قلنا الاشكال مدفوع لان قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين
خطاب مع الانبيا الذين كانوا اسلاف اليهود وحيث ما كانوا موجودين
لم يكن موجودا في ذلك الزمان ولما لم يكن موجود لم يكن من العالمين لان المعدوم
لا يكون من العالمين فاذا كان كذلك لم يلزم من اصطفا الله اياهم على العالمين في
ذلك الوقت ان يكونوا افضل من محمد عليه السلام فاما جبريل عليه السلام فانه موجود
حين قال الله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين
فيلزم ان يكون قد اصطفى الله هولاء على جبريل عليه السلام وايضا فهب ان تلك الاية
دخلها التخصيص لقيام الدلالة وها هنا فلا دليل يوجب ترك الظاهر فوجب اجراوه
على ظاهره في العموم وخامسها قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة
للعالمين والملائكة من جملة العالمين فكان محمد عليه السلام رحمة لهم فوجب
ان يكون محمد افضل منهم وسادسها ان عبادة البشر اشق فوجب ان يكون هو
افضل وانما قلنا انها اشق لوجوه الاول الادمي له شهوة داعية الى المعصية
ليست له هذه الشهوة والفعل مع المعارض القوي اشق منه بدون المعارض فان قيل
الملائكة لهم شهوة تدعوهم الى المعصية وهي شهوة الرياسة قلنا هب ان الامر
كذلك لكن البشر لهم انواع كثيرة من تلك الشهوات مثل شهوة البطن والفرج و
شهوة الرياسة والملك ليس لهم من تلك الشهوات الا شهوة واحدة وهي شهوة
الرياسة والمبتلى بانواع كثيرة من الشهوات تكون الطاعة عليه اشق من المبتلى
بشهوة واحدة الثاني ان الملائكة لا يعلمون الا النص لقوله تعالى لا علم لنا
الا ما علمتنا وقال لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون والبشر لهم قوة
الاستنباط والقياس قال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار قال معاذ
اجتهد رايي فصوبه رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك ومعلوم ان العمل
بالاستنباط اشق من العمل بالنص الثالث ان الشبهات للبشر اكثر منها
للملائكة لان من جملة الشبهات القوية كون الافلاك والانجم السيارة اسبابا
لحوادث هذا العالم فالبشر احتاجوا الى دفع هذه الشبهة والملائكة لا يحتاجون اليها
لانهم ساكنون في عالم السموات ومشاهدون كيفية افتقارها الى الملك الصانع الحكيم

ان الشيطان لا سبيل له الى وسوسة الملائكة وهو مسلط على البشر في الوسوسة
وذلك تفاوت عظيم اذا ثبت ان طاعتهم اشق وجب ان يكونوا اكثر ثوابا بالنص والقياس
اما النص فقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها اي اشقها واما القياس فانا نعلم
ان الشيخ الذي لم يبق له ميل الى النسا اذا امتنع عن الزنا فليست فضيلته كفضيلة من
يمتنع عنه من الميل الشديد والشوق العظيم فكذا هاهنا وسابعها ان الله تعالى
خلق الملائكة عقولا بلا شهوة وخلق البهائم شهوة بلا عقل وخلق الادمي وجمع
فيه بين الامرين فصار الادمي بسبب العقل فوق البهيمة بدرجة لا حد لها فوجب
ان يصير بسبب الشهوة دون الملائكة ثم وجدنا الادمي اذا غلب هواه عقله حتى صار
يعمل بهواه دون عقله فانه يصير دون البهيمة على ما قال تعالى اولئك كالانعام
بل هم اضل ولذلك صار مصيرهم الى النار دون البهائم فيجب ان يقال اذا غلب عقله على
هواه حتى صار لا يعمل بهوى نفسه شيا بل بقوى عقله ان يكون فوق الملائكة اعتبار
الاحد الطرفين بالاخر وثامنها ان الملائكة حفظة وبنو ادم محفوظون والمحفوظ اعلى واشرف من الحافظ فيجب ان يكون بنو ادم اكرم واشرف على الله
تعالى من الملائكة وتاسعها ما روي ان جبريل عليه السلام اخذ بركاب محمد
صلى الله عليه وسلم حتى اركبه البراق ليلة المعراج وهذا يدل على ان
محمدا صلى الله عليه وسلم افضل منه ولما وصل محمد عليه السلام الى
بعض المقامات تخلف عنه جبريل عليه السلام وقال لو دنوت انملة لاحترقت
وعاشرها قوله عليه السلام ان لي وزيرين في السما ووزيرين في الارض اما اللذان
في السما فجبريل وميكائيل اما اللذان في الارض فابو بكر وعمر يدل هذا الخبر على ان
محمدا عليه السلام كان كالملك وجبريل وميكائيل كانا كالوزيرين له والملك
افضل من الوزير فيلزم ان يكون محمد افضل من الملائكة هذا تمام القول
في دلايل من فضل البشر على الملائكة اجاب القايلون بتفضيل الملك
من الحجة الاولى فقالوا قد سبق بيان ان من الناس من قال المراد من السجود
هو التواضع لا وضع الجبهة على الارض ومنهم من سلم انه عبارة عن وضع
الجبهة على الارض لكنه قال السجود لله وادم قبلة السجود وعلى هذين القولين
لا اشكال اما اذا سلمنا ان السجود كان لادم عليه السلام فان قلتم ان ذلك لا يجوز
من الاشرف في حق الادون وذلك لان الحكمة قد تقتضي ذلك كثيرا من غير الاشرف
واظهارا لنهاية الانقياد والطاعة فان السلطان ان امر اجلس اقل عبيده في الصدر
وان يامر الاكابر بخدمته ويكون غرضه من ذلك اظهار كونهم مطيعين له في كل الامور
منقادين له في جميع الاحوال فلم لا يجوز ان يكون غرضه من ذلك اظهار الامر
هاهنا كذلك وايضا اليس مذهبنا انه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وان افعاله غير
معللة وكذلك قلنا انه لا اعتراض عليه في خلق الكفر في الانسان ثم في تعذيبه عليه ابد
الاباد واذا كان كذلك فكيف يعترض عليه في انا امر الاعلى بسجود الادون واما الحجة
الثانية فجوابها ان ادم عليه السلام انما جعل خليفة في الارض فهذا يقتضي ان يكون
ادم اشرف من كل من في الارض ولا يدل على كونه اشرف من الملائكة الاسما فان قيل

فلم لم يجعل احدا من الملائكة السما خليفة له في الارض قلنا الوجوه منها ان البشر لا يطيقون
رؤية الملائكة ومنها ان الجنس الى الجنس اميل ومنها ان الملائكة في نهاية الطهارة
والعصمة وهذا هو المراد بقوله وجعلناه ملكا لجعلناه رجلا اما الحجة الثالثة
فلا نسلم ان ادم عليه السلام كان اعلم منهم اكثر ما في الباب ان ادم عليه السلام
كان عالما بتلك اللغات وهم ما علموها لكنهم لعلهم كانوا عالمين بساير
الاشياء مع ان ادم عليه السلام ما كان عالما بها والذي يحقق هذا انا توافقنا على
ان محمدا عليه السلام افضل من ادم عليه السلام مع ان محمدا ما كان عالما
بهذه اللغات باسرها وايضا فان ابليس كان عالما بان قرب الشجرة مما يوجب خروج
ادم من الجنة وان ادم عليه السلام ما علم بذلك والهدهد قال لسليمان احطت بما لم
تحط به علما ولم يلزم ان يكون افضل من سليمان سلمنا انه كان اعلم منهم ولكن
لم لا يجوز ان يقال ان طاعاتهم اكثر اخلاصا من طاعة ادم عليه السلام فلا جرم كان
ثوابهم اكثر واما الحجة الرابعة فهي اقوى الوجوه واما الحجة الخامسة و
هي قوله تعالى فانظر الى اثر رحمت الله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
فلا يلزم من كون محمد عليه السلام رحمة لهم ان يكون افضل منهم كما في قوله تعالى
فانظر الى اثر رحمت الله كيف يحيي الارض بعد موتها ولا يمتنع ان يكون هو عليه
السلام رحمة لهم من وجه وهم يكونون رحمة له من وجه اخر واما الحجة
السادسة وهي ان عبادة البشر اشق فهذا ينتقض بما انا نرى الواحد من
الصوفية يحتمل في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بانه عليه
السلام لم يحتمل مثلها مع انا نعلم ان محمدا عليه السلام افضل من الكل
وما ذاك الا ان اكثر الثواب مبني على الاخلاص في النية ويجوز ان يكون الفعل
اسهل الا ان الاخلاص الاتى به اكثر فكان الثواب عليه اكثر واما الحجة السابعة
فهي جمع بين الطرفين من غير جامع واما الحجة الثامنة فهي ان المحفوظ اشرف
من الحافظ فهذا ممنوع على الاطلاق بل قد يكون الحافظ اشرف من المحفوظ
كالامير الموكل على المرتبين من الجند واما الوجهان الاخيران فهما من باب
اخبار الاحاد وهما معارضان بما روينا من شدة تعارض الرسول عليه السلام لجبريل
فهذا اخر هذه المسئلة وبالله التوفيق **المسئلة السادسة** اعلم انه تعالى
لما استثنى ابليس من الساجدين فكان يجوز ان يظن انه كان معذورا في ترك
السجود فبين تعالى انه لم يسجد مع القدرة وزوال العذر بقوله ابى لان الاباء
هو الامتناع مع الاختيار اما من لم يكن قادرا على الفعل لا يقال انه ابى ثم قد
كان يجوز ان يكون كذلك ولا ينضم اليه التكبر فبين تعالى ان ذلك الاباء كان على
وجه التكبر بقوله واستكبر ثم كان يجوز ان يوجد الاباء والاستكبار مع عدم الكفر
فبين تعالى انه كفر بقوله وكان من الكافرين قال القاضي هذه الاية تدل على
بطلان قول اهل الجبر من وجوه احدها انهم يزعمون انه لما لم يسجد لم يقدر على السجود
لان عندهم لا قدرة له على الفعل ومن لا يقدر على الشي لا يقال انه اباه وثانيها انه
من لا يقدر على الفعل لا يقال استكبر بان لم يفعل لانه اذا لم يقدر على الفعل لا يقال

استكبر عن الفعل وانما وصف بالاستكبار اذ لم يفعل مع انه لو اراد الفعل لامكنه
وثانيها قال وكان من الكافرين ولا يجوز ان يكون كافرا بان لا يفعل ما لا يقدر عليه
ورابعها ان استكباره وامتناعه خلق من الله فهو بان يكون معذورا اولى من ان
يكون مذموما ثم قال ومن اعتقد مذهبا يقيم العذر لابليس فهو خاسر الصفقة والجواب
عنه ان هذا القاضي لا يزال يطنب في تكثير هذه الوجوه وحاصلها يرجع الى الامر
والنهي والثواب والعقاب فنقول له نحن ايضا صدور ذلك الفعل عن ابليس
اما ان يكون عن قصد وداعي او لا فان كان عن قصد وداعي فمن اين ذلك القصد
اوقع لا عن فاعل او عن فاعل هو العبد او عن فاعل هو الله تعالى فان وقع لا عن
فاعل فكيف يثبت الصانع فان وقع عن العبد فوقوع ذلك القصد عنه ان كان
عن قصد اخر فيلزم التسلسل وان كان لا عن قصد فقد وقع الفعل لا عن قصد وهو باطل
وان وقع عن فاعل هو الله فحينئذ يلزمك كلما اوردته علينا واما ان قلت وقع
ذلك الفعل عنه لا عن قصد وداعي فقد ترجح الممكن من غير مرجح وهو يسد باب
اثبات الصانع وايضا فان كان كذلك كان وقوع ذلك الفعل اتفاقيا والاتفاقي لا
يكون في وسعه واختياره فكيف يؤمر به وينهى عنه فايها القاضي ما الفائدة
في التمسكات في الامر والنهي وتكثير الوجوه التي ترجع حاصلها الى حرف واحد
مع ان مثل هذا البرهان لما تخلصوا الا بالالتزام لو وقوع الممكن لا عن مرجح وحينئذ
ينسد باب اثبات الصانع او القاطع القالع خلفات ويستاصل عروق كلامك ولو اجتمع
الاولون والاخرون على هذا البرهان لما تخلصوا الا بالالتزام لو وقوع الممكن عن مرجح
وحينئذ ينسد باب اثبات الصانع او بالتزام ان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
وهو قولنا **المسئلة السابعة** للعقلاء في قوله وكان من الكافرين قولان احدهما
ان ابليس حين اشتغاله بالعبادة كان منافقا كافرا وفي تقرير هذا القول وجهان
حكى محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في اول كتابه المسمى بالملل والنحل عن شارح
الاناجيل الاربعة وهي مذكورة في التوراة متفرقة على شكل المناظرة بينه و
بين الملائكة بعد الامر بالسجود قال ابليس للملائكة اني اسلم ان الله هو خالقي
وموجدي وهو خالق الخلق لكن لي على حكمة الله اسولة سبعة الاول ما الحكمة
في الخلق ولا سيما كان عالما بان الكافر لا يستوجب عند خلقه الا الالام الثاني
ما الفائدة في التكليف مع انه لا يعود اليه نفع ولا ضرر وكل ما يعود الى المكلفين
فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف الثالث هب انه كلفني بمعرفته
وطاعته فلماذا كلفني السجود لادم الرابع لما عصيته في ترك السجود لادم فلم
لعنني واوجب عقابي مع انه لا فائدة له ولا لغيره فيه ولي فيه اعظم الضرر
الخامس ثم لما فعل ذلك فلم مكنني من الدخول في الجنة ووسوسة ادم السادس
ثم لما فعل ذلك فلم سلطني على اولاده ومكنني من اغوائهم واضلالهم السابع ثم لما استمهلته
المدة الطويلة في ذلك فلم امهلني ومعلوم ان العالم لو كان خاليا عن الشر لكان ذلك
خيرا قال شارح الاناجيل فاوحى الله اليه من سرادقات الجلال والكبرياء يا ابليس
انت ما عرفتني ولو عرفتني لعلمت انه لا اعتراض علي في شيء من افعالي فاني انا الله لا

اله الا انا لا اسال عما افعل واعلم انه لو اجتمع الاولون والاخرون من الخلائق
وحكموا بتحسين العقل وتقبيحه لم يجدوا عن هذه الشبهات مخلصا وكان الكل
لازما اما اذا اجبنا بذلك الجواب الذي ذكره الله تعالى زالت الشبهات واندفعت
الاعتراضات فكيف لا وكما انه سبحانه واجب الوجود في ذاته واجب الوجود
في صفاته فهو مستغن في فاعليته عن المؤثرات والمرجحات اذ لو افتقر لكان
فقيرا لا غنيا فهو سبحانه مقطع الحاجات ومنتهى الرغبات ومن عنده نيل
الغايات واذا كان كذلك لم تتطرق اللمية الى افعاله ولم يتوجه الاعتراضات
على خالقيته وما احسن ما قال بعضهم جل جناب الجلال عن ان يوزن بميزان
الاعتزال فهذا القائل اجرى قوله تعالى وكان من الكافرين على ظاهره وقال
انه كان كافرا منافقا منذ كان الوجه الثاني في تقرير انه كان كافرا ابدا قول اصحاب
الموافاة وذلك لان الايمان يوجب استحقاق الثواب الدائم والكفر يوجب
استحقاق العقاب الدائم والجمع بين الثواب الدائم محال والجمع بين هذين
الاستحقاقين محال فاذا صدر الايمان عن المكلف في وقت ثم صدر عنه والعياذ بالله
بعد ذلك كفر فاما ان يبقى الاستحقاقان معا وهو محال على ما بيناه او يكون الطارئ
مزيلا للسابق وهو ايضا محال لان القول بالاحباط باطل فلم يبق الا ان يقال
ان هذه الفرض محال وشرط حصول الايمان في وقت ان لا يصدر الاحباط الكفر عنه
قط فاذا كانت الخاتمة على الكفر علمنا ان الذي يصدر عنه اولا ما كان ايمانا اذا
ثبت هذا فنقول لما كان ختم ابليس على الكفر علمنا انه ما كان مؤمنا قط القول
الثاني ان ابليس كان مؤمنا ثم كفر بعد ذلك وهؤلاء اختلفوا في تفسير قوله وكان
من الكافرين فمنهم من قال معناه وكان من الكافرين في علم الله اي كان
الله عالما في الازل بانه سيكفر فصيغة كان متعلقة بالعلم لا بالمعلوم والوجه
الثاني انه لما كفر في وقت معين بعد ان كان مؤمنا قبل ذلك فبعد مضي كفره صدق
عليه في ذلك الوقت انه كان في ذلك الوقت من الكافرين ومتى صدق عليه ذلك
وجب ان يصدق عليه انه كان من الكافرين لان قولنا من الكافرين جزء من مفهوم
قولنا كان من الكافرين في ذلك الوقت ومتى صدق المركب صدق المفرد لا محالة
الوجه الثالث ان المراد من كان صار اي وصار من الكافرين وها هنا ابحاث
البحث الاول اختلفوا في ان قوله وكان من الكافرين هل يدل على انه وجد قبله جمع
من الكافرين حتى يصدق القول بانه من الكافرين قال قوم يدل عليه لان كلمة من
للتبعيض فالحكم عليه بانه بعض الكافرين يقتضي وجود قوم اخرين من الكفار حتى يكون
هو بعضا لهم والذي يؤكد ذلك ما روي عن ابي هريرة انه قال ان الله تعالى خلق
خلقا من الملائكة ثم قال لهم اني خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
فقعوا له ساجدين فقالوا لا نفعل ذلك فبعث الله عليهم نارا فاحرقهم وكان ابليس
من اولئك الذين ابوا وقال اخرون هذه الاية لا تدل على ذلك ثم لهم في تفسير هذه
الاية وجهان احدهما ان معنى الاية صار من الذين وافقوه في الكفر بعد ذلك وهو قول
الاصم وذكر في مثال قوله تعالى والمنافقون بعضهم من بعض فاضاف بعضهم الى بعض

بسبب الموافقة في الدين ونكتة هاهنا انه تعالى لما كان الكفر ظاهرا من اهل العالم عند
نزول هذه الاية نصح قوله وكان من الكافرين وثانيها ان هذه اضافة لفرد
افراد الماهية الى تلك الماهية وصحة هذه الاضافة لا تقتضي وجود تلك الماهية
كما ان الحيوان الذي خلقه الله تعالى اولا يصح ان يقال انه فرد من افراد الحيوان
لا بمعنى انه واحد من الحيوانات الموجودة خارج الذهن بل بمعنى انه فرد من افراد
هذه الماهية وواحد من احاد هذه الحقيقة واعلم انه تفرع على هذا البحث ان ابليس
هل كان اول من كفر بالله البحث الثاني ان المعصية عند المعتزلة وعندنا لا توجب
الكفر اما عندنا فلان صاحب الكبيرة مؤمن واما عند المعتزلة فلانه وان خرج عن الايمان
لم يدخل في الكفر واما عند الخوارج فكل معصية كفر وهم تمسكوا بهذه الاية قالوا ان
تعالى كفر ابليس بتلك المعصية فدل على ان المعصية كفر والجواب اذا قلنا انه كان كافرا
من اول الامر فهذا السؤال زايل وان قلنا انه كان مؤمنا فنقول انه انما كفر لاستكباره
واعتقاده كونه محقا في ذلك التمرد واستدلاله على ذلك بقوله انا خير والله اعلم
المسئلة الثامنة قال الاكثرون ان جميع الملائكة كانوا مامورين
بالسجود لادم واحتجوا عليه بوجهين الاول ان لفظ الملائكة صيغة الجمع وهي
تفيد العموم لا سيما وقد ذكرت هذه اللفظة مقرونة باكمل وجوه التاكيد
في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الثاني وهو انه تعالى استثنى ابليس منهم واستثناء
الشخص الواحد منهم يدل على ان من عدا ذلك الشخص الواحد كان داخلا في ذلك الحكم
ومن الناس من انكر ذلك وقال المامور بهذا السجود هم ملائكة الارض واستعظموا ان
يكون اكابر الملائكة مامورين بذلك واما الحكماء فانهم يحملون الملائكة على الجواهر
الروحانية وقالوا يستحيل ان الارواح السماوية منقادة للنفوس الناطقة
انما المراد من الملائكة المامورين بالسجود القوى الجسمانية البشرية المطيعة
للنفس الناطقة والكلام في هذه المسئلة مذكور في العقليات قوله تعالى
وقلنا يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا
هذه الشجرة فتكونا من الظالمين اعلم ان هاهنا مسائل المسئلة
الاولى اختلفوا في ان قوله اسكن امر او اباحة والمروي عن قتادة انه قال
ان الله تعالى ابتلى ادم باسكان الجنة كما ابتلى الملائكة بالسجود وذلك فانه كلفه
بان يكون في الجنة ياكل منها حيث شاء ونهاه عن شجرة واحدة ان ياكل منها فما زال
به البلاء حتى وقع فيما نهي عنه فبدت سواته عند ذلك واهبط من الجنة فاسكانه
موضعا يحصل فيه ما يكون مشتهى له مع انه منعه عن تناوله من اشد التكاليف
وقال اخرون ان ذلك اباحة لان الاستقرار في المواضع الطيبة النزهة
التي يتمتع فيها لا يدخل تحت التعبد ولا يكون قوله كلوا من طيبات ما رزقناكم امرا
وتكليفا بل اباحة والاصح ان ذلك الاسكان يشتمل على ما هو اباحة وعلى ما هو
تكليف اما الاباحة فهو انه عليه السلام كان ماذونا في الانتفاع بجميع نعم الجنة و
اما التكليف فهو ان المنهي عنه كان حاضرا وهو كان ممنوعا عن تناوله وقال بعضهم
لو قال رجل لغيره اسكن داري لا تصير الدار ملكا له فهاهنا لم يقل الله وهبت منك

الجنة بل قال اسكن انت وزوجك الجنة وانما لم يقل ذلك لانه خلقه لخلافة الارض وكان اسكان
الجنة كالتقدمة على ذلك المسئلة الثانية ان الله تعالى لما امر الكل بالسجود
لادم وابى ابليس السجود صيره الله ملعونا ثم امر ادم بان يسكن الجنة مع زوجته
واختلفوا في الوقت الذي خلقت فيه زوجته فذكر السدي عن ابن مسعود
وابن عباس وناس من الصحابة رضي الله عنهم ان الله لما اخرج ابليس من الجنة
واسكن ادم الجنة فبقي فيها وحده وما كان معه من يستانس به فالقى الله تعالى
عليه النوم ثم اخذ ضلعا من اضلاعه من شقه الايسر ووضع مكانه لحما وخلق حواء
منه فلما استيقظ وجد عند راسه امراة قاعدة فسالها من انت قالت امراة قال لها
ولم خلقت قالت لتسكن الي فقالت الملائكة ما اسمها قالت حوا قال ولم سميت
حوا قال لانها خلقت من شيء حي وعن ابن عباس رضي الله عنه قال بعث الله جندا
من الملائكة فحملوا ادم وحوا عليهما السلام على سرير من ذهب كما يحمل الملوك و
لباسهما النور على كل واحد منهما اكليل من ذهب مكلل بالياقوت واللؤلؤ وعلى ادم
منطقة مكللة بالدر والياقوت حتى ادخلا الجنة والله اعلم بالحقيقة المسئلة
الثالثة اجمعوا على ان المراد بالزوج حوا وان لم يتقدم ذكرها في هذه السورة
وفي سائر القرآن ما يدل على ذلك وانها خلقت منه كما قال تعالى في سورة النساء الذي
خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ليسكن اليها وروى الحسن عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال ان المراة خلقت من ضلع الرجل فان اردت ان تقيمها
كسرتها وان تركتها انتفعت بها واستقامت المسئلة الرابعة اختلفوا
في ان الجنة المذكورة في هذه الاية هل كانت في الارض او في السماء وبتقدير انها
كانت في السماء فهل هي الجنة التي هي دار الثواب او جنة الخلد
او جنة اخرى فقال ابو القاسم البلخي وابو مسلم الاصفهاني هذه الجنة في الارض وحملا
الاهباط على الانتقال من بقعة الى بقعة كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا واحتجا
عليه بوجوه احدها ان هذه الجنة لو كانت هي دار الثواب لكانت جنة الخلد
ولو كان ادم في جنة الخلد لما لحقه الغرور من ابليس بقوله هل ادلك على شجرة الخلد
وملك لا يبلى ولما صح قوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين
او تكونا من الخالدين وثانيها ان من دخل هذه الجنة لا يخرج منها لقوله تعالى وما هم
منها بمخرجين وثالثها ان ابليس لما امتنع من السجود لعن فما كان يقدر مع غضب
الله ان يصل الى جنة الخلد ورابعها ان الجنة التي هي دار الثواب لا يفنى
نعيمها لقوله تعالى اكلها دائم وظلها ولقوله تعالى واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين
الى قوله عطاء غير مجذوذ اي غير مقطوع فهذه الجنة لو كانت هي التي دخلها
ادم عليه السلام لما فنيت لكنها تفنى لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ولما
خرج ادم عليه السلام لكنه خرج منها وانقطعت تلك الراحات
وخامسها انه لا يجوز في حكمته تعالى ان يبتدئ الخلق في جنة يخلدهم
فيها بلا تكليف لان الله تعالى لا يعطي الخلائق جزاء من ليس بعامل ولانه لا
يهمل عباده بل لا بد من ترغيب وترهيب ووعد ووعيد وسادسها لا

فهذا يدل على ان حوا خلقت قبل ادخال الجنة والخبر الاول يدل على انها خلقت في الجنة صح

وفي الاعراف وجعل منها زوجها

نزاع في ان الله تعالى خلق آدم في الارض ولم يذكر في هذه القصة انه نقله الى السماء ولو
كان تعالى قد نقله الى السماء لكان اولى بالذكر لان نقله من الارض الى السماء من اعظم النعم فدل
ذلك على انه لم يحصل وذلك يوجب ان المراد من الجنة التي قال الله تعالى له اسكن انت
وزوجك الجنة جنة اخرى غير جنة الخلد القول الثاني وهو قول الجبائي ان تلك
الجنة كانت في السماء السابعة والدليل عليه قوله اهبطوا ثم ان الاهباط الاول كان
من السماء السابعة الى السماء الاولى والاهباط الثاني من السماء الاولى الى الارض
القول الثالث وهو قول جمهور اصحابنا ان هذه الجنة هي دار الثواب والدليل عليه ان
الالف واللام في لفظ الجنة لا يفيد ان العموم لان سكون جميع الجنان محال
فلا بد من صرفها الى المعهود السابق والجنة التي هي المعهود المعلوم بين المسلمين
هي دار الثواب فوجب صرف اللفظ اليها القول الرابع ان الكل ممكن والادلة النقلية
ضعيفة ومتعارضة فوجب التوقف وترك القطع والله اعلم المسئلة الخامسة
اكد انت قال صاحب الكشاف اسكن نوع من المسكن السكون لانه نوع من اللبث والاستقرار
المضمر المستكن في اسكن ليصح العطف عليه ورغدا وصف للمصدر اي اكلا رغدا واسعا
وحيث للمكان المبهم اي اي مكان من الجنة شئتما والمراد من الاية الاطلاق في الاكل
من الجنة على وجه التوسعة البالغة حيث لم يحظر عليهما بعض الاكل لا بعض
المواضع حتى لا يبقى لهما عذر في عدم التناول من شجرة واحدة من بين اشجارها
الكثيرة المسئلة السادسة لقايل ان يقول انه تعالى قال هاهنا وكلا منها
رغدا وقال في الاعراف فكلا من حيث شئتما فعطف كلا على قوله اسكن في
سورة البقرة بالواو وفي سورة الاعراف بالفا فما الحكمة الجواب ان كل فعل
عطف عليه شي وكان الفعل بمنزلة الشرط وذلك الشي بمنزلة الجزا عطف
الثاني على الاول بالفا دون الواو كقوله تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية
فكلوا منها حيث شئتم رغدا فعطف كلوا على ادخلوا بالفا لما كان وجود الاكل
منها متعلقا بدخولها فكانه قال ان دخلتموها اكلتم منها فالدخول موصل الى
الاكل والاكل متعلق وجوده بوجوده فبين ذلك بقوله في مثل هذه الاية من سورة
الاعراف واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم فعطف كلوا على
قوله اسكنوا بالواو دون الفا لان اسكنوا من السكنى وهي المقام مع طول اللبث
والاكل لا يختص وجوده بوجوده لان من دخل بستانا قد ياكل منه وان كان مجتازا
فلما لم يتعلق الثاني بالاول تعلق الجزا بالشرط وجب العطف بالواو دون الفا
اذا عرفت هذا فنقول انا اسكن يقال لمن دخل مكانا فيراد منه الزم المكان
الذي دخلته ولا تنتقل عنه ويقال ايضا لمن لم يدخله اسكن هذا المكان يعني
ادخله واسكنه ففي سورة البقرة هذا الامر انما ورد بعد ان كان آدم
في الجنة فكان المراد منه اللبث والاستقرار وقد بينا ان الاكل لا يتعلق
به فلا جرم ورد بلفظ الواو وفي سورة الاعراف هذا الامر انما ورد
قبل ان يدخل الجنة فكان المراد منه دخول الجنة وقد بينا ان الاكل متعلق به
فلا جرم ورد بلفظ الفا والله اعلم المسئلة السابعة قوله ولا تقربا هذه

الشجرة

الشجرة لا شبهة في انه نهي ولكن فيه بحثان الاول ان هذا نهي تحريم او نهي تنزيه
فيه خلاف قال قايلون هذه الصيغة للنهي التنزيه وذلك لان هذه الصيغة
وردت في التنزيه مرة واخرى في التحريم والاصل عدم الاشتراك فلا بد من
جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وما ذاك الا ان يجعل
حقيقة في ترجيح جانب الترك على جانب الفعل من غير ان يكون فيه دلالة على
على المنع من الفعل او على الاطلاق فيه لكن الاطلاق فيه كان ثابتا بحكم الاصل
فان الاصل في المنافع الاباحة فاذا ضممنا مدلول اللفظ الى هذا الاصل صار
المجموع دليلا على التنزيه قالوا وهذا هو الاولى بهذا المقام لان على هذا التقدير
يرجع حاصل معصية آدم عليه السلام الى ترك الاولى ومعلوم ان كل مذهب افضى
الى عصمة الانبيا عليهم السلام كان اولى بالقبول وقال آخرون بل هذا النهي نهي
تحريم واحتجوا عليه بامور احدها ان قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة كقوله ولا
تقربوهن حتى يطهرن وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن فكما
ان هذا للتحريم فكذا الاول وثانيها انه قال تعالى فتكونا من الظالمين معناه
ان اكلتما منها ظلمتما انفسكما الا تراهما لما اكلا قالا ربنا ظلمنا انفسنا وثالثها
ان هذا النهي لو كان نهي تنزيه لما استحق آدم بفعله الاخراج من الجنة
ولما وجبت التوبة عليه والجواب عن الاول نقول ان النهي وان كان
الاصل للتنزيه لكنه قد يحمل على التحريم دلالة منفصلة وعن الثاني ان قوله
فتكونا من الظالمين اي فتظلما انفسكما بفعل ما الاولى بكما تركه ولانكما
اذا فعلتما ذلك اخرجتما من الجنة التي لا تظمآن فيها ولا تجوعان ولا
تضحيان ولا تعريان الى موضع ليس لكما فيه شي من هذا وعن الثالث
انا لا نسلم ان الاخراج من الجنة كان لهذا السبب وسياتي بيانه ان
شا الله تعالى البحث الثاني قال قايلون قوله ولا تقربا هذه الشجرة تفيد
بفحواه النهي عن الاكل وهذا ضعيف لان النهي عن القرب لا يفيد النهي
عن الاكل اذ ربما كان الصلاح في ترك قربها مع انه لو حمل اليه لجاز له
اكله بل هذا الظاهر يتناول النهي عن القرب واما النهي عن الاكل فانما
عرف بدلايل اخر وهو قوله تعالى في غير هذا الموضع فلما ذاقا الشجرة
بدت لهما سوآتهما ولانه صدر الكلام في باب الاباحة في الاكل فقال وكلا من
حيث شئتما فصار ذلك كالدلالة على انه تعالى نهاهما عن اكل ثمرة تلك
الشجرة لكن النهي عن ذلك بهذا القول يعم الاكل وساير الانتفاعات ولو
نص على الاكل ما كان يعم كل ذلك ففيه مزيد فايدة المسئلة الثامنة
اختلفوا في الشجرة ما هي فروى مجاهد وسعيد بن جبير عن ابن عباس انها
البر والسنبلة وروي ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه سال النبي عليه السلام
عن الشجرة فقال هي الشجرة المباركة السنبلة وروى السدي عن ابن عباس
وابن مسعود رضي الله عنهما انها الكرم وعن مجاهد وقتادة انها التين وقال
الربيع بن انس كانت شجرة من اكل منها احدث ولا ينبغي ان يكون في الجنة حدث

واعلم انه ليس في الظاهر ما يدل على التعيين فلا حاجة ايضا الى بيانه لانه ليس المقصود من هذا الكلام تعريفنا عين تلك الشجرة وما لا يكون مقصودا في الكلام لا يجب على الحكيم ان يبينه بل ربما كان بيانه عبثا لان احدنا لو اراد ان يقيم لعذر لغيره في التاخير فقال شغلت بضرب غلماني لاساتهم الادب لكان هذا القدر احسن من ان يذكر عين ذلك الغلام ويذكر اسمه وصفته فليس لاحد ان يظن بانه وقع هاهنا تقصير في البيان ثم قال بعضهم الاولى في لفظ الشجرة ان يتناول ما له ساق واغصان وقيل لا حاجة الى ذلك لقوله وانبتنا عليه شجرة من يقطين مع انها كالزرع والبطيخ فلم يخرجه ذهابه على وجه الارض من ان يكون شجرا قال المبرد واحسب ان كلما تفرعت له اغصان وعيدان فالعرب تسميه شجرا في وقت تشعبه واصل هذا ان كلما تشجر اخذ يمنة ويسرة يقال رايت فلانا قد تشجرته الرياح قال تعالى حتى يحكموك فيما شجر بينهم وتشاجر الرجلان في امر كذا **المسئلة التاسعة** اتفقوا على ان المراد بقوله تعالى فتكونا من الظالمين المراد منه هو انكما ان اكلتما فقد ظلمتما انفسكما لان الاكل من الشجرة لا يقتضي ظلم الغير وقد يكون ظالما بان يظلم نفسه وبان يظلم غيره وظلم النفس اعم واعظم ثم اختلف الناس هاهنا على ثلاثة اقوال الاول قول الحشوية الذين قالوا انه اقدم على الكبيرة فلا جرم كان فعله ظلما الثاني قول المعتزلة الذين قالوا انه اقدم على الصغيرة ثم هؤلاء قولان احدهما قول ابي علي الجبائي وهو انه ظلم نفسه بان الزمها ما يشق عليها من التوبة والتلافي وثانيها قول ابي هاشم وهو انه ظلم نفسه من حيث احبط بعض ثوابه الحاصل فصار ذلك نقصا مما قد استحقه الثالث قول من ينكر صدور المعصية منهم مطلقا وحمل هذا الظلم على انه فعل ما الاولى له ان لا يفعله ومثاله انسان طلب الوزارة ثم انه تركها واشتغل بالحياكة فانه يقال له يا ظالم لنفسه لم فعلت كذا فان قيل هل يجوز وصف الانبياء عليهم السلام بانهم كانوا ظالمين اي انهم كانوا ظالمي انفسهم والجواب الاولى انه لا يطلق ذلك لما فيه من ايهام الذم والله اعلم قوله تعالى **فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين** قال صاحب الكشاف فازلهما الشيطان عنها تحقيقه فاصدر الشيطان زلتهما عنها ولفظه عن في هذه الاية كهي في قوله وما فعلته عن امري قال القفال رحمة الله عليه هو من الزلل كون الانسان ثابتا القدم على المشي فيزل عنه ويصير متحولا عن ذلك الموضع ومن قرا ازالهما فهو من الزوال عن المكان وحكي عن ابي معاذ انه قال يقال ازللته عن كذا حتى زل عنه وازللته حتى زللت ومعناهما واحد اي حولته عنه وقال بعض العلما ازلهما اي استزلهما وهو من قولك زل في دينه او دنياه واعلم ان في الاية مسايل

اختلف الناس في عصمة الانبيا وضبط القول فيه ان يقال الاختلاف في هذا الباب يرجع الى اقسام اربعة احدها ما يقع في باب الاعتقاد وثانيها ما يقع في باب التبليغ وثالثها ما يقع في فتياهم ورابعها ما يقع في افعالهم وسيرهم اما اعتقادهم في الكفر والضلال فان ذلك غير جائز عند اكثر الامة وقالت الفضيلية من الخوارج انه قد وقع منهم ذنوب وكل ذنب عندهم

كفر وشرك فلا جرم قالوا بوقوع الكفر منهم واجازت الامامية عليهم اظهار الكفر على سبيل التقية واما النوع الثاني وهو ما يتعلق بالتبليغ فقد اجمعت الامة على كونهم معصومين عن الكذب والتحريف فيما يتعلق بالتبليغ والا لارتفع الوثوق بالاداء واتفقوا على ان ذلك كما لا يجوز وقوعه منهم عمدا لا يجوز ايضا سهوا ومن الناس من جوز ذلك سهوا قالوا لان الاحتراز عنه غير ممكن واما النوع الثالث وهو ما يتعلق بالفتيا فاجمعوا على انهم لا يجوز خطاهم فيه على سبيل العمد واما على سبيل السهو فجوزه بعضهم واباه اخرون واما النوع الرابع وهو الذي يقع في افعالهم فقد اختلفت الامة فيه على خمسة اقوال احدها قول من جوز عليهم الكبائر على جهة العمد وهو قول الحشوية وثانيها قول من لا يجوز عليهم الكبائر لكنه يجوز عليهم الصغائر على جهة العمد الا ما ينفر كالكذب والتطفيف وهذا قول اكثر المعتزلة القول الثالث انه لا يجوز ان ياتوا بصغيرة ولا بكبيرة على جهة العمد البتة بل على جهة التاويل وهو قول الجبائي القول الرابع انه لا يقع منهم الذنوب الا على جهة السهو والخطا ولكنهم ماخوذون بما يقع منهم على هذه الجهة وان كان ذلك موضوعا عن امتهم وذلك لان معرفتهم اقوى ودلائلهم اكثر وانهم يقدرون من التحفظ على ما لا يقدر عليه غيرهم القول الخامس انه لا يقع منهم الذنب لا الكبيرة ولا الصغيرة لا على سبيل القصد ولا على سبيل السهو ولا على سبيل التاويل والخطا وهو مذهب الرافضة واختلف الناس في وقت العصمة على ثلاثة اقوال احدها قول من ذهب الى انهم معصومون من وقت مولدهم وهو قول الرافضة وثانيها قول من ذهب الى ان وقت عصمتهم وقت بلوغهم ولم يجوزوا منهم ارتكاب الكفر والكبيرة قبل النبوة وهو قول كثير من المعتزلة وثالثها قول من ذهب الى ان ذلك لا يجوز وقت النبوة واما قبل النبوة فجائز وهو قول اكثر اصحابنا وقول ابي الهذيل وابي علي من المعتزلة والمختار عندنا انه لم يصدر عنهم الذنب حال النبوة البتة لا الكبيرة ولا الصغيرة ويدل عليه وجوه احدها لو صدر الذنب عنهم لكانوا اقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز بيان الملازمة ان درجات الانبيا كانت في غاية الجلال والشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش الا ترى الى قوله يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب والمحصن يرجم وغيره يجلد وحد العبد نصف حد الحر وانما انه لا يجوز ان يكون حال النبي اقل حالا من الامة فذلك بالاجماع وثانيها ان بتقدير اقدامه على الفسق وجب ان لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا لكنه مقبول الشهادة والا كان اقل حالا من عدول الامة فكيف لا نقول ذلك وانه لا معنى للنبوة والرسالة الا انه يشهد على الله تعالى بانه شرع هذا الحكم وذاك وايضا فهو يوم القيامة شاهد على الكل لقوله لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وثالثها ان بتقدير اقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها فلم يكن ايذاؤه محرما لكنه محرم لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ورابعها ان محمدا عليه السلام لو اتى بالمعصية لوجب علينا الاقتداء به فيها لقوله فاتبعوني فيفضي الى الجمع بين الحرمة والوجوب وهو محال واذا ثبت ذلك في حق محمد ثبت ايضا في حق سائر الانبياء ضرورة لانه لا قائل

بالفرق وخامسها انا نعلم ببديهة العقل انه لا شيء اقبح من نبي رفع الله درجته وائتمنه
على وحيه وجعله خليفته في عباده وبلاده يسمع ربه يناديه لا تفعل كذا فيقدم
عليه ترجيحا لغرضه وغير ملتفت الى نهي ربه ولا منزجر لوعيده هذا معلوم القبح
بالضرورة وسادسها انه لو صدرت المعصية من الانبيا لكانوا مستحقين العذاب
لقوله الظالمين وتحققت الامة تعالى يعص الله ورسوله فان له جهنم خالدا
فيها ولاستحقوا اللعن لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين ونحن نعلم ان الله ورسوله
لما اجمعت الامة على ان احدا من الانبيا لم يكن مستحقا للعن ولا للعذاب فثبت انه ما
صدرت المعصية عنه وسابعها انهم كانوا يامرون الناس بطاعة الله فلو لم يطيعوه
لدخلوا تحت قوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب افلا
تعقلون وقال وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه فما لا يليق بواحد من وعاظ
الامة كيف يجوز ان ينسب الى الانبيا عليهم السلام وثامنها قوله تعالى انهم كانوا يسارعون
في الخيرات ولفظ الخيرات للعموم فيتناول الكل ويدخل فيه ينافي صدور الذنب عنهم
وتاسعها قوله تعالى وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهذا يتناول جميع الافعال
والتروك بدليل جواز الاستثنا فيقال فلان من المصطفين الاخيار الا في
الفعلة الفلانية والاستثنا يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحته فثبت انهم كانوا
اخيارا في كل الامور وذلك ينافي صدور الذنب عنهم وقال تعالى الله يصطفي
من الملائكة رسلا ومن الناس وقال ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل
عمران على العالمين وقال في ابرهيم ولقد اصطفيناه في الدنيا وانه في الآخرة
لمن الصالحين وقال في موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي وقال
واذكر عبادنا ابرهيم واسحق ويعقوب اولي الايدي والابصار انا اخلصناهم بخالصة
ذكرى الدار وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار فكل هذه الآيات دالة على كونهم موصوفين
بالاصطفا والخيرية وذلك ينافي صدور الذنب عنهم وعاشرها انه تعالى حكى عن ابليس
قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فاستثنى من جملة من يغويهم
المخلصين وهم الانبيا قال الله تعالى في صفة ابرهيم واسحاق ويعقوب انا اخلصناهم
بخالصة ذكرى الدار وقال في يوسف انه من عبادنا المخلصين واذا ثبت وجوب العصمة
في حق البعض ثبت وجوبها في حق الكل لانه لا قايل بالفرق والحادي عشر قوله
تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المومنين فاولئك الذين
ما اتبعوه وجب ان يقال انه ما صدر الذنب عنهم والا لكانوا متبعين
له واذا ثبت في ذلك الفريق انهم ما اذنبوا فذلك الفريق اما الانبيا او غيرهم
فان كانوا هم الانبيا فقد ثبت في النبي انه لا يذنب وان كانوا غير الانبيا فقد ثبت
في الانبيا انهم لو اذنبوا لكانوا اقل درجة عند الله من ذلك الفريق فيكون غير
النبي افضل من النبي وذلك باطل بالاتفاق فثبت ان الذنب ما صدر عنهم الثاني عشر
انه تعالى قسم الخلق قسمين فقال اولئك حزب الشيطان الا ان حزب الشيطان هم
الخاسرون وقال في الصنف الآخر اولئك حزب الله هم المفلحون فلا شك ان حزب
الشيطان هو الذي يفعل ما يرتضيه الشيطان والذي يرتضيه الشيطان هو المعصية

فكل من عصى الله تعالى فهو من حزب الشيطان فلو صدرت المعصية عن الرسول
لصدق عليه انه من حزب الشيطان ويصدق عليه انه من الخاسرين
ويصدق على واحد من الامة انهم من حزب الله وانه من المفلحين فحينئذ يكون
ذلك الواحد من الامة افضل بكثير عند الله من ذلك الرسول وهذا لا يقوله
مسلم الثالث عشر ان الرسول افضل من الملك فوجب ان لا يصدر الذنب
عن الرسول وانما قلنا انه افضل لقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل
ابرهيم وآل عمران على العالمين ووجه الاستدلال به انه قد تقدم في مسئلة
فضل الملك على البشر وانما قلنا انه لما كان كذلك وجب ان لا يصدر الذنب
عن الرسول لانه تعالى وصف الملائكة بترك الذنب فقال لا يسبقونه
بالقول وقال لا يعصون الله فلو صدرت المعصية عن الرسول لامتنع كونه
افضل من الملك لقوله تعالى ام نجعل المتقين كالفجار الرابع عشر روي
ان خزيمة بن ثابت شهد لرسول الله صلى الله عليه وسلم على وفق دعواه فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف شهدت لي فقال يا رسول الله اني اصدقك على
الوحي النازل عليك من فوق سبع سموات افلا اصدقك في هذا القدر فصدقه رسول
الله صلى الله عليه وسلم فيه وسماه بذي الشهادتين ولو كانت المعصية جائزة على
الانبيا لما جازت تلك الشهادة الخامس عشر قال في حق ابرهيم عليه السلام اني جاعلك
للناس اماما والامام من يوتم به فاوجب على كل الناس ان ياتموا به فلو صدر الذنب عنه
لوجب عليهم ان ياتموا به في ذلك الذنب وذلك يفضي الى التناقض السادس
عشر قوله لا ينال عهدي الظالمين والمراد بهذا العهد اما عهد النبوة وعهد الامامة
فان كان المراد عهد النبوة وجب ان لا تثبت النبوة البتة للظالمين وان كان
المراد عهد الامامة وجب ان لا تثبت الامامة للظالمين واذا لم تثبت الامامة للظالمين
وجب ان لا تثبت النبوة للظالمين لان كل نبي لا بد وان يكون اماما يوتم به ويقتدى به
فالآية على جميع التقديرات تدل على ان النبي لا يكون مذنبا اما المخالف فقد
تمسك في كل واحد من المواضع الاربعة التي ذكرناها بآيات ونحن نشير الى معاقدها
ونرجع بالاستقصا على ما سياتي في هذا التفسير اما الآيات التي تمسكوا بها في باب
الاعتقاد فثلاثة اولها تمسكوا في الطعن في اعتقاد آدم عليه السلام بقوله هو الذي
خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها الى آخر الآية قالوا لا شك
ان النفس الواحدة هي آدم وزوجها المخلوق منها هي حوى فهذه الكنايات باسرها
عايدة اليهما فقوله جعلا له شركا فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون يقتضي صدور الشرك
عنهما والجواب لا نسلم ان النفس الواحدة هي آدم وليس في الآية ما يدل عليه بل نقول
الخطاب لقريش وهم آل قصي والمعنى خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجة
عربية ليسكن اليها فلما آتاهما ما طلبا من الولد الصالح سميا اولادهما الاربعة
بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون لهما ولاعقابهما وهذا
الجواب هو المعتمد وثانيها قالوا ان ابرهيم لم يكن عالما بالله ولا باليوم الآخر اما
الاول فلانه قال في الكوكب هذا ربي واما الثاني فلقوله ارني كيف تحيي الموتى

قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي والجواب هذا ادب فهو استفهام على
سبيل الانكار واما قوله ولكن ليطمئن قلبي فالمراد انه ليس الخبر كالمعاينة وثانيها
تمسكوا بقوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسأل الذين يقرؤون
الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين فدلت
على ان محمدا عليه السلام كان في شك مما اوحي اليه والجواب ان القلب في دار
الدنيا لا ينفك عن الافكار المفيدة المستعقبة للشبهات الا انه عليه السلام
كان يزيلها بالدلايل اما الايات التي تمسكوا بها في باب التبليغ فثلثة احدها قوله
سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فهذا الاستثناء يدل على وقوع النسيان في الوحي
الجواب ليس النهي على النسيان الذي هو ضد الذكر لان ذلك غير داخل في الوسع
بل عن النسيان بمعنى الترك فنحمله على ترك الاولى وثانيها قوله وما ارسلنا من قبلك
من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته والكلام عليه مذكور في سورة
الحج على الاستقصاء وثالثها عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من
رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ليعلم ان قد ابلغوا رسالات
ربهم قالوا فلولا الخوف من وقوع التخليط في تبليغ الوحي من جهة الانبياء لم يكن في
الاستظهار بالرصد المرسل معهم فايدة الجواب لم لا يجوز ان تكون تلك الفايدة
ان يدفع ذلك الرصد الشياطين عن القاء الوسوسة اما الايات التي تمسكوا بها في القضاء
فثلثة احدها قوله وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث وقد تكلمنا عليه في سورة
الانبياء وثانيها قوله في اسارى بدر حيث قال ما كان لنبي ان
يكون له اسرى حتى يثخن في الارض فلولا انه اخطا في هذه الحكومة والا لما عوتب
وثالثها قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم والجواب عن الكل انا نحمله على ترك الاولى
اما الايات التي تمسكوا بها في الافعال فكثيرة اولها قصة آدم وتمسكوا بها من سبعة
اوجه الاول انه كان عاصيا والعاصي لا بد وان يكون صاحب الكبيرة وانما قلنا انه كان
عاصيا لقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى وانما قلنا ان العاصي صاحب الكبيرة لوجهين
الاول ان النص يقتضي كونه معاقبا لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم ولا معنى لصاحب الكبيرة الا ذلك الثاني ان العاصي اسم ذم فيجب ان لا يتناول
الا صاحب الكبيرة الوجه الثاني في التمسك بقصة آدم انه كان غاويا لقوله فعصى
آدم ربه فغوى والغي ضد الرشد لقوله تعالى قد تبين الرشد من الغي فجعل الغي مقابلا
للرشد الوجه الثالث انه تايب والتايب مذنب انما قلنا انه تايب لقوله تعالى فتلقى
آدم من ربه كلمات فتاب عليه وقال ثم اجتباه ربه فتاب عليه وانما قلنا ان التايب
مذنب لان التايب هو النادم على فعل الذنب والنادم على فعل الذنب مخبر عن كونه فاعلا
للذنب فان كذب في ذلك الاخبار فهو مذنب بالكذب وان صدق فيه فهو المطلوب الوجه
الرابع انه ارتكب المنهي عنه في قوله الم انهكما عن تلكما الشجرة ولا تقربا هذه الشجرة وارتكاب
المنهي عنه عين الذنب الوجه الخامس سماه ظالما في قوله فتكونا من الظالمين وهو سمى نفسه
ظالما في قوله ربنا ظلمنا والظالم ملعون لقوله الا لعنة الله على الظالمين ومن استحق
اللعن كان صاحب الكبيرة الوجه السادس انه اعترف بانه لولا مغفرة الله اياه والا

لكان

لكان من الخاسرين في قوله وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وذلك
يقتضي كونه صاحب الكبيرة لكن بمجموعها لا شك في كونه قاطعا في الدلالة
عليه ويجوز ان يكون كل واحد من هذه الوجوه وان لم يدل على شيء لكن بمجموع تلك
الوجوه يكون دالا على الشيء والجواب المعتمد عليه من الوجوه السبعة عندنا ان نقول
كلامكم انما يتم ان لو بينتم بالدلالة ان ذلك حال النبوة وذلك ممنوع فلم لا يجوز ان
يقال ان آدم عليه السلام حال ما صدر عنه هذه الزلة ما كان نبيا ثم صار بعد ذلك نبيا
ونحن قد بينا انه لا دليل على هذه المقابلة والمقابلة واما الاستقصاء في الجواب
عن كل واحد من هذه الوجوه المفصلة فسياتي بيانه ان شاء الله تعالى عند
الكلام في تفسير كل واحد من هذه الايات ولنذكر هاهنا كيفية تلك
الزلة ليظهر مراد الله تعالى من قوله فازلهما الشيطان فنقول من انه صدر انه
صدر ذلك الفعل عن آدم عليه السلام بعد النبوة فاقدامه على ذلك الفعل اما
ان يكون حال كونه ناسيا او حال كونه ذاكرا اما الاول وهو انه فعله ناسيا
فهو قول طايفة من المتكلمين واحتجوا عليه بقوله تعالى فنسي ولم نجد له
عزما وشبهوه بالصايم يشتغل بامر يستغرقه ويغلب عليه فيصير ساهيا عن الصوم
ويأكل في اثناء ذلك الصوم ساهيا لا عن قصد لا يقال هذا باطل من وجهين الاول
ان قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين وقوله وقاسمهما
اني لكما لمن الناصحين يدل على انه ما نسي النهي حال الاقدام وروي عن ابن
عباس ما يدل على ان آدم تعمد لانه قال لما اكلا منها فبدت لهما سوآتهما
فهرب آدم فتعلقت به شجرة من شجر الجنة فحبسته فناداه الله افرارا مني يا آدم
فقال بل حياء فبدت لهما سوآتهما منك يا رب فقال له اما كان فيما منحتك
من الجنة مندوحة عما حرمت عليك قال بلى يا رب ولكن وعزتك وجلالك
ما كنت ارى ان احدا يحلف بك كاذبا فقال وعزتي وجلالي لاهبطنك منها
ثم لا تنال العيش الا كدا الثاني وهو انه لو كان ناسيا لما عوتب على ذلك الفعل
لكنه اما من حيث العقل فلان الناسي غير قادر على الفعل فلا يكون مكلفا به لقوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها واما من حيث النقل فلقوله عليه السلام
رفع القلم عن ثلاث فلما عوتب عليه دل على ان ذلك لم يكن على سبيل النسيان
لانا نقول اما الجواب عن الاول فهو انا لا نسلم ان آدم وحوا عليهما السلام
قبلا من ابليس ذلك الكلام ولا صدقاه لكانت معصيتهما في ذلك التصديق
اعظم من اكل الشجرة لان ابليس لما قال لهما ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا
ان تكونا ملكين فقد القى اليهما سوء الظن بالله ودعاهما الى ترك التسليم لامره
والرضا بحكمه والى ان يعتقدوا فيه كون ابليس ناصحا لهما وان الرب تعالى
قد غشهما ولا شك ان هذه الاشيا اعظم من اكل الشجرة فوجب ان تكون المعاتبة
في ذلك اشد وايضا كان آدم عليه السلام عالما بتمرد ابليس عن سجوده وكونه مبغضا
له وحاسدا على ما آتاه الله من النعم فكيف يجوز من العاقل ان يقبل قول عدوه مع هذه
القراين وليس في الآية انهما اقدما على ذلك الفعل عند ذلك الكلام او بعده صدور ذلك

ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى وانما ما روي عن ابن عباس فهو اثر مروي
بالاحاد فكيف يعارض بالقران واما الجواب عن الثاني فهو ان العتاب
انما حصل على ترك التحفظ من اسباب النسيان وهذا الضرب من السهو موضوع
عن المسلمين وقد كان يجوز ان يواخذوا به وليس بموضوع عن الانبيا لعظم
خطرهم ومثلوه بقوله يا نساء النبي لستن كاحد من النسا ثم قال من يات
منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وقال عليه السلام البلا
موكل بالانبيا ثم بالاوليا ثم الامثل فالامثل وقال اني اوعك كما يوعك الرجلان
منكم فان قيل كيف يجوز ان يوثر عظم حالهم وعلو منزلتهم وحصول شدة
في تكليفهم دون تكليف غيرهم قلنا انما سمت ان حسنات الابرار سيات المقربين
ولقد كان على النبي عليه السلام في خفة السهو والنسيان من التشديدات
في التكليف ما لم تكن على غيره فهذا يكفي في تقدير انه صدر ذلك عن ادم عليه
السلام غلبة على جهة السهو والنسيان ولقد رايت في بعض التفاسير النحوي
سقته الخمر فسكر ثم في اثناء السكر فعل ذلك قالوا وهذا ليس ببعيد لانه عليه
السلام كان مأذونا في تناول كل الاشيا سوى تلك الشجرة على تقدير فكان مأذونا
في تناول الخمر والقايل ان يقول ان خمر الجنة لا يسكر لقوله تعالى لا فيها غول واما القول
الثاني وهو انه عليه السلام فعله عامدا فهاهنا اربعة اقوال احدها ان ذلك النهي
كان نهي تنزيه لا نهي تحريم وقد تقدم الكلام في هذا القول الثاني انه كان انه
ذلك عمدا من ادم عليه السلام وكان ذلك كبيرة مع ان ادم عليه السلام كان في
ذلك الوقت نبيا وقد عرفت فساد هذا القول الثالث انه عليه السلام فعله عمدا
لكن كان معه من الوجل والفزع والاشفاق ما صير ذلك في حكم الصغيرة وهذا القول
ايضا باطل بالدلالة المتقدمة على ان المقدم على ترك الواجب او فعل المنهي عمدا وان
فعله مع الخوف الا انه يكون المقدم عليه مع ذلك عاصيا مستحقا للعن والذم والخلود
في النار ولا يصح وصف الانبيا بذلك ولانه تعالى وصفه بالنسيان في قوله فنسي ولم نجد له
عزما وذلك ينافي التعمد به القول الرابع وهو اختيار اكثر المعتزلة انه عليه السلام
اقدم على الاكل بسبب اجتهاد اخطا فيه وذلك يقتضي كون الذنب كبيرة بيان الاجتهاد
والخطا انه لما قيل له ولا تقربا هذه الشجرة فلفظ هذه قد يشار به الى الشخص
وقد يشار به الى النوع في الموضعين روي انه عليه السلام اخذ حريرا وذهبا بيده وقال
هذان حلال لاناثهم انهما حرام على ذكورهم واراد به نوعهما وروي ايضا انه توضا مرة
مرة وقال هذا وضو لا يقبل الله الصلاة الا به واراد نوعه فلما سمع ادم عليه السلام
قوله ولا تقربا هذه الشجرة ظن ان النهي انما يتناول تلك الشجرة المعينة فتركها
وتناول من شجرة اخرى من ذلك النوع الا انه كان مخطئا لا يوجب استحقاق العقاب
واللعن مخطئا في ذلك الاجتهاد لان مراد الله من كلمة هذه كان النوع لا الشخص والاجتهاد
في الفروع اذا كان خطا لا يوجب استحقاق العقاب واللعن لاحتمال كونها صغيرة مغفورة
كما في شرعنا فان قيل الكلام على هذا القول من وجوه احدها ان كلمة هذا في اصل اللغة
للاشارة الى الحاضر والشيء الحاضر لا يكون الا شيئا معينا فكلمة هذا في اصل اللغة

للاشارة الى شيء معين فاما ان يراد بها الاشارة الى النوع فذلك على خلاف الاصل
وايضا فلانه تعالى لا يجوز الاشارة عليه فوجب ان يكون قد امر بعض الملايكة
بالاشارة الى ذلك الشخص فكل ما عداه خارجا عن النهي لا محالة اذا ثبت هذا فنقول
المجتهد مكلف بحمل اللفظ على حقيقته فادم عليه السلام لما حمل لفظ هذه على المعين
كان قد فعل الواجب ولا يجوز له حمله على النوع واعلم ان هذا الكلام متايد بامرين
اخرين احدهما ان قوله وكلا منها رغدا حيث شيتما افاد الاذن في تناول كل ما في
الجنة الا ما خصه الدليل والثاني ان العقل يقتضي حل الانتفاع بجميع المنافع الا ما
خصه الدليل المخصص لم يدل الا على ذلك المعين فثبت ان ادم عليه السلام كان
ماذونا له في الانتفاع بساير الاشجار واذا ثبت هذا امتنع ان يستحق بسبب هذا
عقابا وان الحكم عليه بكونه مخطيا يثبت ان حمل القصة على هذا الوجه يوجب
ان يحكم عليه بانه كان مصيبا لا مخطيا واذا كان كذلك ثبت فساد هذا التاويل الوجه
الثاني في الاعتراض على هذا التاويل هب ان لفظة هذا متردد بين الشخص والنوع ولان
قد قرن الله تعالى بهذا اللفظ ما يدل على ان المراد منه النوع دون الشخص او ما
فعل ذلك فان كان الاول فاما ان يقال ان ادم عليه السلام قصرت معرفته
عن ذلك البيان فحينئذ يكون قد اتى بالذنب وان لم يقصر معرفته به بل عرفه
فقد عرف حينئذ ان المراد هذا النوع فاقدامه على التناول من شجرة من ذلك النوع
يكون اقداما على الذنب قصدا الوجه الثالث ان الانبيا لا يجوز لهم الاجتهاد لان
الاجتهاد اقدام على العمل بالظن وذلك انما يجوز في حق من لا يتمكن من تحصيل العلم
اما الانبيا فانهم قادرون على تحصيل اليقين غير جايز عقلا وشرعا واذا ثبت
ذلك ثبت ان الاقدام على الاجتهاد معصية حال المعصوم الوجه الرابع هذه
المسئلة اما ان تكون من المسايل القطعية او الظنية فان كانت من القطعيات
كان الخطا فيها كبيرا وحينئذ يعود الاشكال وان كانت من الظنيات فان
قلنا ان كل مجتهد مصيب فلا يتحقق الخطا فيها اصلا وان قلنا المصيب فيها واحد
فالمخطي فيها معذور بالاتفاق فكيف صار هذا القدر من الخطا سببا لان نزع من
ادم لباسه واخرج من الجنة واهبط الى الارض والجواب عن الاول ان لفظ هذا
وان كان في الاصل اشارة الى الشخص لكنه قد يستعمل في الاشارة الى النوع
كما تقدم بيانه وانه سبحانه كان قد قرن به ما دل على ان المراد هذا النوع
والجواب عن الثاني هو ان ادم عليه السلام لعله قصر في معرفة ذلك الدليل
لانه ظن انه لا يلزمه ذلك في الحال ويقال انه عرف ذلك الدليل في وقت
ما نهاه الله عن عين الشجرة فلما طالت المدة غفل عنه لان في الخبر ان ادم
عليه السلام بقي في الجنة الدهر الطويل ثم اخرج والجواب عن الثالث
انه لا حاجة هاهنا الى اثبات ان الانبيا تمسكوا بالاجتهاد فانا بينا انه عليه
السلام قصر في معرفة تلك الدلالة وان كان قد عرفها لكنه نسيها وهو المراد
من قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما والجواب عن الرابع يمكن ان يقال كانت
الدلالة قطعية الا انه عليه السلام لما نسيها صار النسيان عذرا في ان لا يصير

الذنب كبيرا او يقال كانت ظنية الا انه ترتب عليها من التشديدات ما لم
يترتب على خطأ ساير المجتهدين لان ذلك يجوز ان يختلف باختلاف الاشخاص
فكما ان الرسول عليه السلام مخصوص بامور كثيرة في باب التشديدات والتخفيفات
مما لم يثبت في حق الامة فكذا هاهنا واعلم انه يمكن ان يقال في المسئلة وجه اخر
وهو انه تعالى لما قال ولا يتناول منها لان قوله ولا تقربا نهي لهما على الجمع ولا
يلزم من حصول النهي حال الاجتماع حصوله حال الانفراد فلعل الخطأ في
الاجتهاد انما وقع من هذا الوجه فكان خطأ يفيد احملة مما يتعلق في هذا الباب
المسئلة الثانية اختلفوا في انه كيف تمكن ابليس من وسوسة ادم عليه
السلام مع ان ابليس كان خارج الجنة وادم كان داخل الجنة وذكروا فيه
وجوها احدها انه قول القصاص وهو الذي رووه عن وهب بن منبه
والسدي عن ابن عباس وغيره انه قال لما اراد ابليس ان يدخل الجنة
منعته الخزنة فاتى الحية وهي دابة لها اربع قوايم كانها البختية وهي
كاحسن الدواب بعد ما عرض نفسه على ساير الحيوانات فما قبله واحد من
الحيوانات فابتلعته الحية وادخلته الجنة خفية من الخزنة فلما دخلت الحية
خرج ابليس من فمها واشتغل بالوسوسة فلا جرم لعنت الحية و
سقطت قوايمها وصارت تمشي على بطنها وجعل رزقها في التراب وجعلت
عدوة لبني ادم واعلم ان هذا وامثاله مما يجب ان لا يلتفت اليه لان ابليس
لو قدر على الدخول في فم الحية فلم لم يقدر على ان يجعل نفسه حية ثم يدخل
الجنة ولانها لما فعلت ذلك بالحية فلم عوقبت الحية مع انها ليست بعاقلة ولا
مكلفة وثانيها ان ابليس دخل الجنة في صورة دابة وهذا القول اقل فسادا من الاول
وثالثها قال بعض اهل الاصول ان ادم وحوى لعلهما كانا يخرجان الى باب الجنة
وابليس كان يقرب من الباب ويوسوس اليهما ورابعها وهو قول الحسن ان ابليس
كان في الارض واوصل الوسوسة اليهما في الجنة وقال بعضهم هذا بعيد لان
الوسوسة كلام خفي والكلام الخفي لا يمكن ايصاله من الارض الى السماء واختلفوا
في وجه اخر وهو ان ابليس هل باشر خطابهما او يقال انه اوصل الوسوسة اليهما على لسان
بعض اتباعه حجة القول الاول قوله تعالى وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين وذلك
يقتضي المشافهة وكذا قوله فدلاهما بغرور وحجة القول الثاني ان ادم و
حوى كانا يعرفانه ويعرفان ما عنده من العداوة والحسد فيستحيل في العادة
ان يقبلا قوله وان يلتفتا اليه فلا بد وان يكون المباشر للوسوسة بعض اتباع ابليس
بقي هاهنا سؤالان السؤال الاول ان الله تعالى قد اضاف هذا الازلال الى ابليس فلم
عاتبهما على ذلك الفعل قلنا معنى قوله فازلهما عند وسوسته اتيا بذلك الفعل فاضيف
ذلك الى ابليس كما في قوله تعالى فلم يزدهم دعائي الا فرارا وقال تعالى حاكيا عن ابليس وما
كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي هذا ما قالته المعتزلة والتحقيق
في هذه الاضافة ما قررناه مرارا ان الانسان قادر على الفعل والترك ومع التساوي
يستحيل ان يصير مصدرا لاحدهما الا عند انضمام الداعي اليه والداعي

عبادة في حق العبد عن علم او ظن او اعتقاد بكون الفعل مشتملا على المصلحة فاذا حصل
ذلك العلم او الظن بسبب منبه نبهه عليه كان الفعل مضافا الى ذلك المنبه لانه هو
الفاعل لما لاجله صار الفاعل بالقوة فاعلا بالفعل فبهذا المعنى انضاف الفعل
هاهنا الى الوسوسة وما احسن ما قاله بعض العارفين ان زلة ادم عليه
السلام هب انها كانت بسبب وسوسة ابليس فمعصية ابليس حصلت بوسوسة
من وهذا تنبيه على انه ما لم يحصل الداعي لا يحصل الفعل وان الدواعي وان ترتب
بعضها على البعض فلا بد من انتهائها الى ما يخلقه الله ابتداء وهو الذي صرح به موسى
عليه السلام في قوله ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء السؤال
الثاني كيف كانت الوسوسة الجواب انها هي التي حكى الله تعالى عنها في قوله
ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين فلم
يقبلا ذلك منه فلما ايس من ذلك عدل الى اليمين على ما قال وقاسمهما اني لكما لمن
الناصحين فلم يصدقاه ايضا ولا قبلا منه والظاهر انه بعد ذلك عدل الى شيء
اخر وهو انه شغلهما باستيفاء اللذات المباحة صارا مستغرقين فيها فحصل
بسبب استغراقهما فيه نسيان النهي فعند ذلك حصل ما حصل والله اعلم بحقايق
الامور اما قوله تعالى وقلنا اهبطوا ففيه مسايل المسئلة الاولى من قال ان جنة
ادم كانت في السماء فسر الهبوط بالنزول من العلو الى السفل ومن قال انها كانت
في الارض فسره بالتحول من موضع الى غيره كقوله اهبطوا مصرا المسئلة الثانية
اختلفوا في المخاطبين بهذا الخطاب بعد الاتفاق على ان ادم وحوى عليهما السلام
كانا مخاطبين به فذكروا فيه وجوها الاول وهو قول الاكثرين ان ابليس داخل فيه
ايضا قالوا لان ابليس قد جرى ذكره في قوله فازلهما الشيطان عنها اي فازلهما
فقلنا لهم اهبطوا واما قوله تعالى بعضكم لبعض عدو فهو تعريف لادم وحوى
ان ابليس عدو لهما ولذريتهما كما عرفهما ذلك قبل الاكل من الشجرة فقال فقلنا
يا ادم ان هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى فان قيل ان ابليس
لما ابى من السجود صار كافرا واخرج من الجنة وقيل له اخرج منها فما يكون
لك ان تتكبر فيها وقال ايضا فاخرج منها فانك رجيم وقال ايضا فاخرج انك
من الصاغرين وقال ايضا اهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها وزلة ادم عليه
السلام انما وقعت بعد ذلك بمدة طويلة ثم امر بالهبوط بسبب الزلة فلما حصل
هبوط ابليس قبل ذلك فكيف يكون قوله اهبطوا متناولا لابليس قلنا ان الله
تعالى لما اهبطه الى الارض فلعله عاد الى السماء مرة اخرى لاجل ان يوسوس
لادم وحين كان ادم وحوى في الجنة قال الله تعالى لهما اهبطوا ثانيا فلعله
فلما خرجا من الجنة اجتمع وابليس معهما خارج الجنة امر الكل فقيل اهبطوا ومن
الناس من قال ليس معنى قوله اهبطوا انه قال لهم ذلك دفعة واحدة بل قال
ذلك لكل واحد منهم على حدة في وقت الوجه الثاني ان يقال ان المخاطبين
ان المراد ادم وحوى والحية وهذا ضعيف لانه ثبت بالاجماع ان المكلفين
هم الملائكة والجن والانس ولقايل ان يقول يمنع هذا الاجماع فان من الناس

من يعود لما يحصل في غيرهم جمع من المكلفين على ما قال تعالى كل قد علم
صلاته وتسبيحه وقال سليمان للهدهد لاعذبنه عذابا شديدا الثالث المراد
ادم وحوى وذريتهما لانهما لما كانا اصل الانس جعلا كانهما الانس كلهم والدليل
عليه قوله تعالى اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو ويدل عليه ايضا قوله فمن
تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون وهذا حكم يعم الناس كلهم ومعنى بعضكم لبعض
عدو ما عليه الناس من التعادي والتباغي وتضليل بعضهم لبعض واعلم ان هذا القول
ضعيف لان الذرية ما كانوا موجودين في ذلك الوقت فكيف يتناولهم الخطاب
اما من زعم ان اقل الجمع اثنان فالسوال زايل عنه على قوله المسالة الثالثة اختلفوا
في ان قوله اهبطوا امر او اباحة والاشبه انه امر لا اباحة لان فيه مشقة شديدة
لان مفارقة ما كانا فيه من الجنة الى موضع لا تحصل المعيشة فيه الا بالمشقة
والكد من اشق التكاليف واذا ثبت هذا بطل ما يظن ان ذلك عقوبة لان
التشديد في التكليف بسبب الثواب فكيف يكون عقابا مع ما فيه من النفع العظيم
فان قيل اليس يعدون في الحدود وكثير من الكفارات انها عقوبات وان كانت
من باب التكاليف قلنا اما الحدود فهي واقعة بالمحدود من فعل الغير فيجوز
ان تكون عقابا اذا كان الرجل مصرا واما الكفارات فانما يقال في بعضها انها
تجري مجرى العقوبات لانها لا تثبت الا مع المأثم فاما ان تكون عقوبة مع كونها
تعريضا للثواب العظيم فلا المسالة الرابعة ان قوله اهبطوا بعضكم
لبعض عدو امر بالهبوط وليس امرا بالعداوة لان عداوة ابليس لادم وحوى
عليهما السلام بسبب الحسد والاستكبار عن السجود واختداعه اياهما حتى اخرجهما
من الجنة وعداوته لذريتهما بالقاء الوسوسة والدعوة الى الكفر والمعصية
وشي من ذلك لا يجوز ان يكون مامورا به فاما عداوة ادم لابليس فانه مامور بها
لقوله تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا وقال يا بني ادم لا يفتننكم الشيطان
كما اخرج ابويكم من الجنة اذا ثبت هذا ظهر ان المراد من الاية اهبطوا انتما
وانتم بعضكم لبعض عدو المسالة الخامسة المستقر قد يكون بمعنى
الاستقرار لقوله تعالى الى ربك يومئذ المستقر وقد يكون بمعنى المكان
الذي يستقر فيه كقوله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وقال
فمستقر ومستودع اذا عرفت هذا فنقول الاكثرون حملوا قوله ولكم في الارض
مستقر على المكان والمعنى انها مستقركم حالتي الحياة والموت وروى السدي
عن ابن عباس ان المستقر هو القبر اي قبوركم تكون فيها والاول اولى لانه تعالى
قرن به المتاع وذلك لا يليق الا بحال الحياة ولانه تعالى خاطبهم بذلك عند
الاهباط وذلك يقتضي حال الحياة واعلم انه تعالى قال في سورة الاعراف في
هذه القصة قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين
قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون فيجوز ان يكون قوله ومنها تخرجون وفيها
تموتون الى اخر الكلام بيانا لقوله ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين فيجوز ان

يكون زيادة

يكون زيادة على الاول المسالة السادسة اختلفوا في معنى الحين بعد اتفاقهم
على انه اسم الزمان والاولى ان يراد به الممتد من الزمان لان الرجل يقول لصاحبه
ما رايتك منذ حين اذا بعدت مشاهدته له ولا يقال ذلك مع قرب المشاهدة
فلما كانت اعمار الناس طويلة واجالهم عن اول حدوثهم متباعدة جاز ان
يقول ومتاع الى حين المسالة السابعة اعلم ان في هذه الايات تحذيرا عظيما
عن كل المعاصي من وجوه احدها ان من تصور ما جرى على ادم عليه السلام
بسبب اقدامه على هذه الزلة الصغيرة كان على وجل شديد من المعاصي قال الشاعر

يا ناظرا يرنو بعيني راقد ... ومشاهدا للامر غير مشاهد
تصل الذنوب الى الذنوب وترتجي ... درك الجنان ونيل فوز العابد
انسيت ان الله اخرج ادما ... منها الى الدنيا بذنب واحد

وعن فتح الموصلي انه قال كنا قوما من اهل الجنة فسبانا ابليس الى الدنيا فليس لنا الا الهم
والحزن حتى نرد الى الدار التي اخرجنا منها وثانيها التحذير عن الاستكبار والحسد
والحرص وعن قتادة في قوله ابى واستكبر قال حسد عدو الله ابليس ادم على ما
اعطاه الله من الكرامة فقال انا ناري وهذا طيني ثم القى الله الحرص في قلب ادم
حتى حمله على ارتكاب المنهي عنه ثم القى الحسد في قلب قابيل حتى قتل هابيل وثالثها انه
سبحانه بين العداوة الشديدة بين ذرية ادم وابليس وهذا تنبيه عظيم على
وجوب الحذر قوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب
الرحيم فيه مسايل المسالة الاولى قال القفال اصل التلقي هو التعرض
للقاء ثم وضع موضع الاستقبال للشي الجائي ثم يوضع موضع القبول والاخذ قال تعالى
وانك لتلقى القران من لدن حكيم عليم اي تلقنه ويقال تلقينا الحاج اي استقبلناهم
ويقال تلقيت هذه الكلمة من فلان اي اخذتها منه واذا كان هذا اصل الكلمة وكان
من تلقى رجلا فتلاقيا لقي كل واحد منهما صاحبه واضيف الاجتماع اليهما معا صلح
ان يشتركا في الوصف بذلك فيقال كل من تلقيته فقد تلقاك فجاز ان يقال تلقى ادم
من ربه كلمات اي اخذها ووعاها واستقبلها بالقبول وجاز ان يقال تلقى كلمات
بالنصب على معنى كانه جاءته عن الله كلمات ومثله قوله لا ينال عهدي الظالمين
وفي قراءة ابن مسعود الظالمون المسالة الثانية اعلم انه لا يجوز ان يكون المراد
ان الله تعالى لم يعرفه حقيقة التوبة لان المكلف لا بد وان يعرف ماهية التوبة
ويتمكن بفعلها من تدارك الذنوب ويميزها عن غيرها فضلا عن الانبياء عليهم السلام
فقد ذلك من التائبين المبينين وثانيها انه تعالى عرفه وجوب التوبة وكونها
مقبولة لا محالة على معنى ان من اذنب ذنبا صغيرا او كبيرا ثم ندم على ما صنع وعزم على
ان لا يعود فاني اتوب عليه فتلقى ادم من ربه كلمات اي اخذها وقبلها وعمل بها وثالثها
انه تعالى ذكر نعمه العظيمة عليه فصار ذلك من الدواعي القوية الى التوبة ورابعها
انه تعالى علمه كلاما لو حصلت التوبة معه لكان ذلك سببا لكمال حال التوبة
المسالة الثالثة اختلفوا في ان تلك الكلمات ما هي فروى سعيد بن جبير عن
ابن عباس ان ادم عليه السلام قال يا رب الم تخلقني بيدك بلا واسطة قال بلى قال

يا رب ألم تسكني جنتك قال بلى قال يا رب ألم تسبق
رحمتك عقابك قال بلى قال يا رب إن تبت وأصلحت أتردني إلى الجنة قال بلى
فهو قوله فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه وزاد السدي فيه يا رب هل
كنت كتبت هذا علي قال نعم وثانيها قال النخعي أتيت ابن عباس فقلت ما الكلمات التي
تلقى آدم من ربه قال علم الله آدم وحوى أمر الحج وهي الكلمات التي تقال في الحج فلما فرغا
من الحج أوحى الله تعالى إليهما أني قبلت توبتكما وثالثها قال مجاهد وقتادة في إحدى
الروايتين عنهما هي قوله ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من
الخاسرين ورابعها روى سعيد بن جبير عن ابن عباس أنها قول لا إله إلا أنت
سبحانك إني كنت وبحمدك عملت سوءا وظلمت نفسي فاغفر لي إنك أنت خير
الغافرين لا إله إلا أنت سبحانك وبحمدك عملت سوءا وظلمت نفسي فارحمني
فإنك خير الراحمين لا إله إلا أنت سبحانك وبحمدك عملت سوءا وظلمت نفسي
فتب علي إنك أنت التواب الرحيم وخامسها قالت عائشة لما أراد الله أن يتوب
على آدم طاف بالبيت سبعا والبيت يومئذ ربوة حمراء فلما صلى ركعتين
استقبل البيت وقال اللهم إني أسألك إيمانا يباشر قلبي ويقينا صادقا
حتى أعلم أنه لا يصيبني إلا ما كتبت لي والرضا بما قسمت لي فأوحى الله تعالى إلى
آدم يا آدم قد غفرت لك ذنبك ولن يأتي أحد من ذريتك أخذ فيدعوني
بمثل هذا الذي دعوتني به إلا غفرت ذنبه وكشفت همومه وغمومه ونزعت
الفقر من بين عينيه وجاءته الدنيا وهو لا يريدها **المسئلة الرابعة** قال
الغزالي التوبة تتحقق من ثلاثة أمور مترتبة علم وحال وعمل فالعلم أول والحال
ثان والعمل ثالث فالأول موجب للثاني والثاني موجب للثالث إيجابا
اقتضاه سنة الله منه في الملك والملكوت أما العلم فهو معرفة ما في الذنب
من الضرر وكونه حجابا بين العبد ورحمة الرب فإذا عرف ذلك معرفة محققة حصل
من هذه المعرفة تألم القلب بسبب فوات المحبوب فإن القلب مهما يشعر بفوات
المحبوب تألم فإن كان فواته بفعل من جهته تأسف بسبب فوات المحبوب
على الفعل الذي كان سببا لذلك الفوات فسمي ذلك التأسف ندما ثم إن ذلك
الندم إذا تأكد حصلت منه إرادة جازمة ولهذا تعلق بالحال وبالمستقبل و
بالماضي أما تعلقها في الحال فبترك الذنب الذي كان ملابسا له وأما بالمستقبل
فالعزم على ترك ذلك الفعل في المستقبل المفوت للمحبوب إلى آخر العمر
وأما بالماضي فبتلافي ما فات بالجبر والقضاء إن كان قابلا للجبر فالعلم هو الأول
وهو مطلع هذه الخيرات وأعني به اليقين التام بأن هذه الذنوب سموم مهلكة
فهذا اليقين نور وهذا النور موجب نار الندم فيتألم به القلب حيث أبصر بإشراق
نور القلب والإيمان بأنه صار محجوبا عن محبوبه كمن يشرق عليه نور الشمس
وقد كان في ظلمة فيطلع النور عليه بانقشاع السحاب فرأى محبوبه قد أشرف على
الهلاك فتشتعل نيران الحب في قلبه فتنبعث من تلك النيران إرادته للانتهاض
للتدارك فالعلم والندم والقصد المتعلق بالترك في الحال والاستقبال والتلافي

في الماضي

في الماضي ثلاثة معان مترتبة في الحصول فيطلق اسم التوبة على مجموعها وكثيرا ما
يطلق اسم التوبة على معنى الندم وحده ويجعل العلم السابق كالمقدمة والندم
والترك كالثمرة والتابع المتأخر وبهذا الاعتبار قال عليه السلام الندم توبة
إذ لا ينفك الندم عن علم أوجبه وعن عزم يتبعه فيكون الندم محفوفا
بطرفيه أعني مثمره وثمرته فهذا هو الذي لخصه الشيخ الغزالي رحمه الله في حقيقة
التوبة وهذا كلام حسن وقال القفال لا بد في التوبة من ترك ذلك الذنب ومن الندم
على ما سبق ومن العزم على أن لا يعود ومن الإشفاق فيما بين ذلك كله أما أنه لا بد
من الترك فلأنه لو لم يترك لكان فاعلا له فلا يكون تائبا وأما الندم فلأنه لو لم يندم
لكان راضيا بكونه فاعلا له والراضي بالشيء قد يفعله والفاعل للشيء لا يكون تائبا
عنه وأما العزم على أن لا يعود إلى مثله فلأن فعله معصية والعزم على المعصية
معصية وأما الإشفاق فلأنه مأمور بالتوبة ولا سبيل له إلى القطع بأنه أتى بالتوبة
كما لزمه فيكون خائفا ولهذا قال تعالى يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه وقال
عليه السلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا واعلم أن كلام الغزالي رحمه
الله أميز وأدخل في التحقيق إلا أنه يتوجه عليه إشكال وهو أن العلم بكون الفعل
الفلاني ضررا مع العلم بأن ذلك الفعل صدر منه يوجب تألم القلب وذلك التألم
يوجب إرادة الترك في الحال والاستقبال وإرادة تلافي ما حصل منه في الماضي
وإذا كان بعض هذه الأشياء مرتبا على البعض ترتيبا ضروريا لم يكن داخلا تحت
قدرته فاستحال أن يكون مأمورا به والحاصل أن الداخل في الوسع ليس إلا تحصيل
العلم فأما ما عداه فليس للاختيار إليه سبيل لكن لقائل أن يقول تحصيل العلم
ليس أيضا في الوسع لأن تحصيل العلم ببعض المجهولات لا يمكن إلا بواسطة معلومات
متقدمة على ذلك المجهول وتلك العلوم الحاضرة المتوسل بها إلى اكتساب ذلك المجهول
إما أن يكون مستلزما للعلم بذلك المجهول أو لم يكن مستلزما له فإن كان الأول
كان ترتب المتوسل به ضروريا فلا يكون ذلك داخلا في القدرة والاختيار وإن
كان الثاني لم يكن استنتاج المطلوب المجهول عن تلك المعلومات الحاضرة لأن
المقدمات القريبة لا بد وأن يكون بحال يلزم من تسليمها في الذهن تسليم المطلوب
فإذا لم يكن تلك المقدمات منتجة لتلك النتيجة فإذا قيل لم لا يجوز أن يقال تلك
المقدمات وإن كانت حاضرة في الذهن إلا أن كيفية التوصل بها إلى تلك النتيجة
فإنه قيل غير حاضرة في الذهن فلا جرم لا يلزم من العلم بتلك المقدمات العلم بتلك
النتيجة لا محالة قلنا العلم بكيفية التوصل بها إلى تلك النتيجة إما أن يكون من
البديهيات أو من الكسبيات فإن كان من البديهيات لم يكن في وسعه وإن كان
من الكسبيات كان القول في كيفية اكتسابه كما في الأول فإما أن يفضي إلى التسلسل
وهو محال أو يفضي إلى أن يصير من لوازمه فيعود المحذور المذكور **المسئلة الخامسة**
سأل القاضي عبد الجبار نفسه فقال إذا كانت هذه المعصية صغيرة فكيف يلزمه
التوبة وأجاب بأن أبا علي قال إنها تلزمه لأن المكلف متى علم أنه قد عصى لم يخل منهما بعد
وهو مختار ولا مانع من أن يكون نادما أو مصرا لكن الإصرار قبيح فلا تتم مفارقته إلا بعد

القبيح الا بالتوبة فهي اذن لازمة سواكانت المعصية صغيرة او كبيرة وسوا ذكرها
وقد تاب عنها من قبل او لم يتب اما ابو هاشم فانه يجوز ان يخلو العاصي من التوبة
والاصرار ويقول لا يصح ان تكون تلك التوبة واجبة على الانبيا بهذا الوجه بل
يجب ان يكون واجبة لاحدى خلال اما ان يجب لان بالصغيرة قد نقص ثوابهم
فيعود ذلك النقصان بالتوبة واما لان التوبة نازلة منزلة الترك فاذا كان
الترك واجبا عند الامكان فلا بد من وجوب التوبة مع عدم الامكان وربما قال
يجب التوبة عليهم من جهة السمع وهذا هو الاصح على قوله لان التوبة لا يجوز ان يجب
لعود الثواب الذي هو النافع فقط لان الفعل لا يجوز ان يجب لاجل المنافع كما لا
يجب النوافل بل الانبيا عليهم السلام لما عصمهم الله صار احد اسباب عصمتهم التشديد
عليهم في التوبة حالا بعد حال وان كانت معاصيهم صغيرة **المسئلة السادسة**
قال القفال اصل التوبة الرجوع كالاوبة يقال توب كما يقال اوب قال الله تعالى
قابل التوب فقولهم تاب يتوب توبا وتوبة ومتابا فهو تائب وتواب كقولهم
آب يؤوب اوبا واوبة فهو آيب واواب والتوبة لفظ يشترك فيها العبد والرب
فاذا وصف بها العبد فالمعنى رجع الى ربه لان كل عاص فهو في معنى الهارب من ربه
فاذا تاب فقد رجع من هربه الى ربه فيقال تاب الى ربه والرب تاب على عبده وقد
يخالف الرجل خدمته رئيس فيقطع الرئيس معروفه عنه ثم تراجع خدمته فيقال فلان
عاد الى مبرة الامير والامير عاد عليه باحسانه ومعروفه اذا عرفت هذا فنقول قبول
التوبة يكون بوجهين احدهما ان يثاب عليها بالثواب العظيم كما ان قبول
الطاعة يراد به ذلك والثاني انه تعالى يغفر ذنوبه بسبب التوبة **المسئلة
السابعة** المراد من وصف الله تعالى بالتواب المبالغة في قبول التوبة وذلك
من وجهين الاول ان واحدا من ملوك الدنيا متى جنى عليه انسان ثم اعتذر له
فانه يقبل الاعتذار ثم اذا عاد الى الجناية والى الاعتذار مرة اخرى فانه لا يقبله
لان طبعه يمنعه من قبول العذر اما الله سبحانه فانه يفعل بخلاف ذلك
لانه انما يقبل التوبة لا لامر يرجع الى رقة طبع او جلب نفع او دفع ضرر بل انما
يقبلها لمحض الاحسان والتفضل فلو عصى المكلف كل ساعة ثم تاب وبقي على هذه
الحالة العمر الطويل لكان تعالى يغفر له ما سلف ويقبل توبته فصار تعالى مستحقا
للمبالغة في قبول التوبة فوصف بانه تعالى تواب الثاني ان الذين يتوبون الى الله تعالى
فانه يكثر عددهم فاذا قبل توبة الجميع استحق المبالغة في ذلك ولما كان قبول التوبة
مع ازالة العقاب يقتضي حصول الثواب فكان الثواب من جهة نعمته ورحمته وصف
نفسه مع كونه توابا بانه رحيم **المسئلة الثامنة** في هذه الاية فوائد احدها انه
لا بد وان يكون العبد مشتغلا بالتوبة في كل حين واوان روي ان رجلا سال امير المؤمنين
عليا رضي الله عنه عن الرجل يذنب ثم يستغفر ويتوب ثم يذنب ثم يستغفر فقال
فقال امير المؤمنين ثم يستغفر ابدا حتى يكون الشيطان هو الخاسر فقال لا طاقة
لي معه وقال علي كلما ندت ان قطرحه في ورطة ويتخلص منها فافعل ب روى
ابو بكر الصديق رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible]

ما استغفر وان عاد في اليوم سبعين مرة ج وعن ابن عمر رضي الله عنهما
قال قال عليه السلام توبوا الى ربكم فاني اتوب اليه في يوم مائة مرة د ابو هريرة قال
عليه السلام حين انزل عليه وانذر عشيرتك الاقربين قال يا معشر قريش
اشتروا انفسكم من الله ما اغني عنكم من الله شيئا يا عباس ابن عبد المطلب لا اغني
عنك من الله شيئا يا صفية عمة رسول الله لا اغني عنك شيئا يا فاطمة بنت محمد
لا اغني عنك من الله شيئا اخرجاه في الصحيح وقال عليه السلام انه ليغان على قلبي واني
لاستغفر الله في اليوم مائة مرة واعلم ان الغين شي يغشي القلب فيغطيه بعض
التغطية وهو كالغيم الرقيق الذي يعرض في الهوا فلا يحجب عين الشمس ولكن يمنع
كمال ضوئها ثم ذكروا لهذا الحديث تاويلات احدها ان الله تعالى اطلع نبيه
على ما يكون في امته بعده من الخلاف وما يصيبهم فكان اذا ذكر ذلك وجد غينا
في قلبه فاستغفر لامته وثانيها انه عليه السلام كان ينتقل من حالة الى ارفع من
الاولى فكان الاستغفار لذلك وثالثها ان الغين عبارة عن السكر الذي
كان يلحقه في طريق المحبة حتى يصير فانيا عن نفسه بالكلية فاذا عاد الى الصحو كان
الاستغفار من ذلك الصحو وهو تاويل ارباب الحقيقة ورابعها وهو تاويل اهل
الظاهر ان القلب لا ينفك عن الخطرات والخواطر والشهوات وانواع الميل والارادات
فكان يستعين بالرب تعالى في دفع تلك الخواطر و ابو هريرة قال قال عمر
في قوله توبوا الى الله توبة نصوحا انه هو الرجل يعمل الذنب ثم يتوب ولا يريد
ان يعمل به ولا يعود وقال ابن مسعود هو ان يمحو الذنب ويعزم على ان لا يعود اليه
ابدا ز قال عليه السلام حاكيا عن الله تعالى يقول للملائكة اذا هم عبادي بالحسنة
فاكتبوها له حسنة فان عملها فاكتبوها بعشر امثالها واذا هم بالسيئة فعملها
فاكتبوها له سيئة واحدة فان تركها فاكتبوا له حسنة رواه مسلم [illegible]
الخدري ح روى ان جبريل سمع ابراهيم وهو يقول يا كريم العفو فقال جبريل
وتدري ما كريم العفو فقال لا يا جبريل فقال ان يعفو عن السيئة ويكتبها حسنة
ط ابو هريرة رضي الله عنه عليه السلام قال من استفتح اول نهاره بالخير وختمه
بالخير قال الله تعالى للملائكة لا تكتبوا على عبدي ما بين ذلك من الذنوب
ي ابو سعيد الخدري قال قال عليه السلام كان فيمن قبلكم رجل قتل تسعة و
تسعين نفسا فسال عن اعلم اهل الارض فدل على راهب فاتاه فقال انه
قتل تسعة وتسعين نفسا فهل له من توبة فقال لا فقتله فكمل به مائة ثم
سال عن اعلم اهل الارض فدل على رجل عالم فقال انه قتل مائة نفس فهل له من
توبة فقال نعم ومن يحول بينه وبين التوبة انطلق الى ارض كذا وكذا فان بها
اناسا يعبدون الله فاعبد معهم ولا ترجع الى ارضك فانها ارض سوء فانطلق حتى
اذا نصف الطريق فاتاه الموت فاختصمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب
فقالت ملائكة الرحمة جاء تائبا مقبلا بقلبه الى الله وقالت ملائكة العذاب انه لم يعمل
خيرا قط فاتاهم ملك في صورة ادمي فجعلوه بينهم فقال قيسوا ما بين
الارضين فالى ايتهما كان ادنى [illegible]

فهولد فقاسوه فوجدوه ادنى الى الارض التي اراد ان يسير اليها فقبضته ملائكة الرحمة
رواه مسلم **يا** ثابت البناني قال بلغنا ان ابليس قال يا رب انك خلقت آدم وجعلت
بيني وبينه عداوة فسلطني عليه فقال له سبحانه جعلت صدورهم مساكن لك
فقال يا رب زدني فقال لا يولد ولد لآدم الا ولد لك عشرة قال رب زدني
قال تجري منه مجرى الدم قال رب انك خلقت ابليس وجعلت بيني وبينه
عداوة وبغضا وسلطته علي وانا لا اطيقه الا بك فقال الله لا يولد لك ولدا
الا وكلت به ملكين يحفظانه من قرناء السوء قال رب زدني قال الحسنة
بعشر امثالها قال رب زدني قال لا احجب عن احد من ولدك التوبة ما لم
يغرغر **يب** ابو موسى الاشعري قال عليه السلام ان الله تعالى يبسط يده بالليل
ليتوب مسيء النهار ويبسط يديه بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها
رواه مسلم **يج** علي ابن ابي طالب رضي الله عنه قال كنت اذا سمعت حديثا نفعني الله
منه بما شاء ان ينفعني واذا حدثني احد من الصحابة استحلفته فاذا حلف لي صدقته
وحدثني ابو بكر وصدق ابو بكر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
ما من عبد يذنب ذنبا فيحسن الطهور ثم يقوم فيصلي ركعتين مستغفرا الله
الا غفر الله له ثم قرأ والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم الى قوله فاستغفروا
لذنوبهم **يد** ابو امامة قال بينا انا قاعد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه
رجل فقال يا رسول الله اني اصبت حدا فاقمه علي فاعرض عنه ثم عاد فقال مثل ذلك
واقيمت الصلاة فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى ثم خرج قال ابو امامة
وكنت امشي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والرجل يتبعه ويقول يا رسول الله
اني اصبت حدا فاقمه علي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اليس حين خرجت
من بيتك توضأت فاحسنت الوضوء قال بلى يا رسول الله قال وشهدت معنا
هذه الصلاة قال بلى يا رسول الله قال فان الله قد غفر لك حدك او قال ذنبك
رواه مسلم **يه** عبد الله جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اني
عالجت امرأة من اقصى المدينة واني اصبت منها ما دون ان امسها فانا هذا فاقض
في ما شئت فقال له عمر لقد سترك الله لو سترت نفسك فلم يرد رسول الله صلى الله
عليه وسلم شيئا فقام الرجل فانطلق فدعاه النبي عليه السلام وتلى عليه هذه الاية واقم
الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكرى للذاكرين
فقال واحد من القوم يا نبي الله هذا له خاصة قال بل للناس كافة عامة رواه مسلم
يو ابو هريرة رضي الله عنه قال عليه السلام ان عبدا اصاب ذنبا فقال يا رب اني
اذنبت ذنبا فاغفر لي فقال ربه علم عبدي ان له ربا يغفر الذنوب ويأخذ بالذنب
ويعاقب عليه فغفر له ثم مكث ما شاء الله ثم اصاب ذنبا اخر فقال يا رب اني
اذنبت ذنبا اخر فاغفره لي فقال ربه ان عبدي علم ان له ربا يغفر الذنب فغفر له
ثم مكث ما شاء الله ثم اصاب ذنبا اخر فقال يا رب اني اذنبت ذنبا اخر فاغفره لي فقال
ربه علم عبدي ان له ربا يغفر الذنب ويأخذه ويأخذ به فقال له ربه غفرت لعبدي
فليفعل ما شاء اخرجاه في الصحيح **يز** ابو بكر قال قال عليه السلام لم يصر من استغفر الله

ولو عاد في اليوم سبعين مرة **يح** ابو ايوب قال قد كنت كتمتكم شيئا من رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول لولا انكم تذنبون لخلق الله خلقا يذنبون ثم يغفر لهم رواه مسلم
قال عبد الله بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ اقبل رجل عليه كساء وفي يده شيء
قد التف عليه فقال يا رسول الله اني مررت بغيضة شجر فسمعت فيها اصوات فراخ طائر
فاخذتهن فوضعتهن في كسائي فجاءت امهن فاستدارت على رأسي فكشفت لها عنهن فوقعت
عليهن امهن فلففتهن في كسائي فهن معي فقال عليه السلام ضعهن عنك فوضعتهن
فابت امهن الا لزومهن قال عليه السلام اتعجبون لرحمة ام الفراخ بفراخها قالوا نعم يا
رسول الله قال فو الذي بعثني بالحق انا الله عز وجل ارحم بعباده من ام الفراخ بفراخها
ارجع بهن حتى تضعهن من حيث اخذتهن وامهن معهن فرجع بهن **ك** عن ابي مسلم
الخولاني ذر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يروي عن جبريل عن الله سبحانه
انه قال يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته محرما بينكم فلا تظالموا يا عبادي
انكم تخطئون بالليل والنهار وانا اغفر الذنوب ولا ابالي فاستغفروني اغفر لكم
يا عبادي كلكم ضال الا من هديته فاستهدوني اهدكم يا عبادي انكم لن تبلغوا كلكم جائع الا من
اطعمته فاستطعموني اطعمكم يا عبادي كلكم عار الا من كسوته فاستكسوني اكسكم
يا عبادي انكم لن تبلغوا ضري فتضروني ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني يا عبادي لو ان
اولكم واخركم وانسكم وجنكم كانوا على اتقى قلب رجل منكم لم يزد ذلك في ملكي شيئا يا عبادي
لو ان اولكم واخركم وانسكم وجنكم كانوا على افجر قلب رجل منكم لم ينقص ذلك من ملكي شيئا [2]
في صعيد واحد فسألوني واعطيت كل انسان منكم ما سأل لم ينقص ذلك من ملكي شيئا الا كما
ينقص البحر ان يغمس فيه المخيط غمسة واحدة يا عبادي انما هي اعمالكم احصيها عليكم ثم اوفيكم
اياها فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه قال وكان ابو ادريس
اذا حدث بهذا الحديث جثى على ركبتيه اعظاما له واما الاثار فسئل ذو النون عن
التوبة فقال انها اسم جامع لمعاني ستة اولهن الندم على ما مضى والثاني العزم على
ترك الذنوب في المستقبل والثالث اداء كل فريضة على صيغتها فيما بينك وبين الله
والرابع اداء المظالم الى المخلوقين في اموالهم واعراضهم والخامس اذابة كل لحم ودم
نبت من الحرام والسادس اذاقة البدن الم الطاعات ذاق حلاوة المعصية
احمد بن حارث يقول يا صاحب الذنوب الم يان لك ان تتوب يا صاحب الذنوب ان
الذنب في الديوان مكتوب يا صاحب الذنوب انت بها في القبر مكروب يا صاحب الذنوب
انت غدا بالذنوب مطلوب الفائدة الثانية من فوائد الاية ان ادم عليه السلام من البكاء
على زلته سنة لنا ايضا لانا احق بالبكاء من ادم عليه السلام روي عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم انه قال لو جمع بكاء اهل الدنيا الى بكاء داود لكان بكاء داود اكثر ولو جمع بكاء اهل الدنيا
وبكاء داود الى بكاء نوح اكثر ولو جمع بكاء اهل الدنيا وبكاء داود وبكاء نوح الى بكاء ادم على
خطيئته لكان بكاء ادم صلوات الله عليهم اكثر **المسئلة الثامنة** انما اكتفى الله تعالى بذكر
توبة آدم دون توبة حوا الا انها كانت تبعا له كما طوى ذكر النساء في القران والسنة
لذلك وقد ذكرها الله في قوله قالا ربنا ظلمنا انفسنا الاية لقوله تعالى **قلنا اهبطوا منها جميعا**
فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومنه مسائل

[2] يا عبادي لو ان اولكم واخركم انسكم وجنكم اجتمعوا واحد

المسئلة الاولى ذكروا في فايدة تكرير الامر بالهبوط وجهين الاول قال الجبائي الهبوط الاول غير الثاني فالاول من الجنة الى سماء الدنيا والثاني من سماء الدنيا الى الارض وهذا ضعيف من وجهين احدهما انه قال في الهبوط الاول ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين فلو كان الاستقرار في الارض انما حصل بالهبوط الثاني لكان ذكر قوله ولكم في الارض مستقر عقيب الهبوط الثاني اولى وثانيهما انه قال في الهبوط الثاني اهبطوا منها والضمير في منها عائد الى الجنة وذلك يقتضي كون الهبوط الثاني من الجنة الوجه الثاني ان التكرير لاجل التاكيد وعندي فيه وجه ثالث اقوى من هذين الوجهين وهو ان آدم وحوى عليهما السلام لما اتيا بالزلة امرا بالهبوط فتابا بعد الامر بالهبوط ووقع في قلوبهما ان الامر بالهبوط انما كان جزاء على ارتكاب الزلة فبعد التوبة وجب ان لا يبقى الامر بالهبوط فاعاد الله الامر بالهبوط ثانيا ليعلما ان الامر بالهبوط ما كان جزاء على ارتكاب الزلة حتى يزول بزوالها بل الامر بالهبوط باق بعد التوبة لان الامر بالهبوط كان تحقيقا للوعد المتقدم في قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة فان قيل ما جواب الشرط الاول قلنا الشرط الثاني مع جوابه كقولك ان جئتني فان قدرت احسنت اليك **المسئلة الثانية** روي في الاخبار ان آدم عليه السلام اهبط بالهند بالمدينة وحوا بجدة والمسيح بموضع من البصرة على اميال والحية باصفهان **المسئلة الثالثة** في الهدى وجوه احدها المراد منه كل دلالة وبيان فيدخل فيه دليل العقل وكل كلام ينزل على نبي وفيه تنبيه على عظم نعمته تعالى على آدم وحوى عليهما السلام فكانه قال وان اهبطتكم من الجنة الى الارض فقد انعمت عليكم بما يؤديكم مرة اخرى الى الجنة مع الدوام الذي لا ينقطع قال الحسن لما اهبط آدم عليه السلام الى الارض اوحى الله تعالى اليه يا آدم اربع خصال فيها كل الخير لك ولولدك واحدة لي وواحدة لك وواحدة بيني وبينك وواحدة بينك وبين الناس اما التي لي فتعبدني لا تشرك بي شيئا واما التي لك فاذا عملت اجزيتك واما التي بيني وبينك فعليك الدعاء وعلي الاجابة واما التي بينك وبين الناس فان تصحبهم بما تحب ان يصحبوك به وثانيها ما روي عن ابي العالية ان المراد من الهدى الانبياء وهذا انما يتم لو كان المخاطب بقوله فاما ياتينكم مني هدى غير آدم وهم ذريته وبالجملة فهذا التاويل يوجب تخصيص المخاطبين بذرية آدم وتخصيص الهدى بنوع معين وهم الانبياء من غير دليل على هذا التخصيص **المسئلة الرابعة** انه تعالى بين ان من تبع هداه بحقه علما وعملا بالاقدام على ما يلزم والاحجام عما يحرم فانه يصير الى حالة لا خوف فيها ولا حزن وهذه الجملة مع اختصارها تجمع شيئا كثيرا من المعاني لان قوله تعالى فاما ياتينكم مني هدى دخل فيه الانعام بجميع الادلة العقلية والشرعية وزيادات البيان وجميع ما لا يتم ذلك الا به من العقل ووجوه التمكين وجمع قوله فمن تبع هداي تامل الادلة بحقها والنظر فيها واستنتاج المعارف منها والعمل بها ويجمع ذلك كل التكليف وجمع قوله فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون جميع ما اعد الله تعالى لاوليائه لان زوال الخوف يتضمن السلامة من جميع الآفات

وزوال الخوف يقتضي الوصول الى كل اللذات والمرادات وقدم عدم الخوف على عدم الحزن لان زوال ما لا ينبغي مقدم على طلب ما ينبغي وهذا يدل على ان المكلف الذي اطاع الله تعالى لا يلحقه خوف في القبر ولا عند البعث ولا عند حضور الموقف ولا عند تطاير الصحف ولا عند نصب الموازين ولا عند الصراط كما قال لا يحزنهم الفزع الاكبر وتتلقاهم الملئكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون وقال قوم من المتكلمين ان اهوال يوم القيامة كما تصل الى الكفار والفساق تصل ايضا الى المؤمنين لقوله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وايضا فاذا انكشفت تلك الاهوال الى الجنة ورضوان الله صار ما تقدم كان لم يكن بل ربما كان زائدا في الالتذاذ بما يجده من النعيم وهذا ضعيف لان قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر اخص من قوله يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت والخاص مقدم على العام وقال ابن زيد لا خوف عليهم امامهم فليس شيء اعظم في صدر الذي يموت مما بعد الموت فامنهم الله تعالى منه ثم سلاهم عن الدنيا فقال ولا هم يحزنون على ما خلفوه بعد وفاتهم في الدنيا فان قيل قوله فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون يقتضي نفي الخوف والحزن مطلقا في الدنيا والآخرة وليس الامر كذلك لانهما حصلا في الدنيا للمؤمنين اكثر من حصولهما لغير المؤمنين قال عليه السلام خص البلاء بالانبياء ثم بالاولياء ثم الامثل فالامثل وايضا فالمؤمن لا يمكنه القطع بانه اتى بالعبادات كما ينبغي فخوف التقصير حاصل وايضا فخوف سوء العاقبة حاصل قلنا قرائن الكلام تدل على ان المراد نفيهما في الآخرة لا في الدنيا ولذلك حكى الله عنهم انهم قالوا حين دخلوا الجنة الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور فاذهب عنا ما كان فيه من الخوف والاشفاق في الدنيا من ان تفوتنا كرامة الله التي نلناها الآن **المسئلة الخامسة** قال القاضي قوله تعالى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون يدل على امور احدها ان الهدى قد يثبت ولا يحصل الاهتداء لذلك قال فمن تبع هداي فلا خوف عليهم وثانيها بطلان القول بان المعارف ضرورية وثالثها ان باتباع الهدى يستحق الجنة ورابعها ابطال التقليد لان المقلد لا يكون متبعا للهدى قوله تعالى **والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون** لما وعد متبع الهدى بالامن من العذاب والحزن عقبه بذكر من اعد له العذاب فقال والذين كفروا وكذبوا باياتنا سواء كانوا من الانس او من الجن فهم اصحاب العذاب الدائم واما الكلام في ان العذاب هل يحسن ام لا وبتقدير حسنه فهل يحسن دائما ام لا فقد تقدم الكلام فيه في تفسير قوله تعالى وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم وههنا آخر الآيات الدالة على النعم التي انعم الله بها على جميع بني آدم وهي دالة على التوحيد من حيث ان هذه النعم امور حادثة فلا بد لها من محدث وعلى النبوة من حيث ان محمدا عليه السلام اخبر عنها موافقا لما كان موجودا في التوراة والانجيل من غير تعلم ولا تتلمذ وعلى المعاد من حيث ان من قدر على خلق هذه الاشياء ابتداء اقدر على خلقها اعادة وبالله التوفيق

القول في النعم الخاصة لبني اسرايل اعلم انه سبحانه لما اقام دلايل التوحيد
والنبوة والمعاد اولا ثم عقبها بذكر الانعامات العامة لكل البشر عقبها
بذكر الانعامات الخاصة على اسلاف اليهود كسرا لعنادهم ولجاجهم بتذكير
النعم السالفة واستمالة لقلوبهم بسببها وتنبيها على ما يدل على نبوة محمد
عليه السلام من حيث كونها اخبارا عن الغيب اعلم انه سبحانه وتعالى ذكرهم
تلك النعم اولا على سبيل الاجمال فقال يا بني اسرايل اذكروا نعمتي التي انعمت
عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وفرع على ذكر الامر بالايمان بمحمد عليه
السلام فقال وامنوا بما انزلت مصدقا لما معكم ثم عقبها بذكر الامور التي
تمنعهم عن الايمان به ثم ذكرهم تلك النعم على سبيل الاجمال ثانيا بقوله مرة
اخرى يا بني اسرايل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين
تنبيها على شدة غفلتهم ثم اردف هذا التذكير بقرونا بالترغيب
البالغ بقوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيا الى اخر الاية ثم شرع بعد
ذلك في تعديد تلك النعم على سبيل التفصيل ومن تامل وانصف علم ان هذا هو النهاية
في حسن الترتيب لمن تدبر الدعوة وتحصيل الاعتقاد في قلب المستمع واذ قد حققنا
هذه المقدمة فلنتكلم الان في التفسير بعون الله تعالى قوله تعالى
يا بني اسرايل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم واياي فارهبون
اعلم ان فيه مسايل المسئلة الاولى اتفق المفسرون على ان اسرايل هو يعقوب
بن اسحق بن ابرهيم عليه السلام ويقولون معنى اسرايل عبد الله لان اسرا في لغتهم
هو العبد وايل هو الله وكذلك جبريل هو عبد الله وميكايل عبد الله قال القفال
قيل ان اسرا بالعبرانية في معنى انسان فكانه قيل رجل الله فقوله يا بني اسرايل
خطاب مع جماعة اليهود الذين كانوا بالمدينة من ولد يعقوب في ايام محمد
عليه السلام المسئلة الثانية حد النعمة انها المنفعة المفعولة على جهة
الاحسان الى الغير ومنهم من يقول المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان
الى الغير قالوا وانما زدنا هذا لان النعمة يستحق بها الشكر بالاحسان وان
كان فعله محظورا لان جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذم
والعقاب فاي امتناع في اجتماعهما الا ترى ان الفاسق يستحق الشكر بانعامه
والذم بمعصيته فلم لا يجوز هاهنا ان يكون الامر كذلك ولنرجع الى التفسير
الحق فنقول اما قولنا المنفعة فلان المضرة المحضة لا يجوز ان تكون
نعمة وقولنا المفعولة على جهة الاحسان فلانه لو كان نفعا وقصد
الفاعل نفع نفسه لا نفع المفعول له كمن احسن الى جاريته ليربح عليها او اراد
استدراجه الى ضرر واختداعه كمن اطعم خبيصا مسموما ليهلكه لم يكن
ذلك نعمة مفعولة على قصد الاحسان الى الغير كانت نعمة اذا عرفت حد
النعمة فلنفرع عليه فروع الفرع الاول اعلم ان كل ما يصل الينا اناء الليل
واطراف النهار في الدنيا والاخرة من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال
وما بكم من نعمة فمن الله ثم ان النعمة على ثلاثة اوجه احدها نعمة تفرد الله بها نحو

ان خلق

[illegible]

ان خلق ورزق وثانيها نعمة وصلت الينا من جهة غيره بان خلقها وخلق المنعم ومكنه
من الانعام وخلق فيه قدرة الانعام وداعيته ووفقه عليه وهداه اليه فهذه النعمة
في الحقيقة ايضا من الله تعالى الا انه تعالى لما اجراها على يد عبده كان ذلك العبد مشكورا
ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال ان اشكر لي ولوالديك فبدا بنفسه و
قال وقال عليه السلام لا يشكر الله من لم يشكر الناس وثالثها نعمة وصلت الينا من الله
تعالى بواسطة طاعاتنا وهي ايضا من الله تعالى لانه لولا انه سبحانه وتعالى وفقنا
للطاعات واعاننا عليها وهدانا اليها وازاح الاعذار والا لما وصلنا الى شيء منها
فظهر بهذا التقرير ان جميع النعم من الله تعالى على ما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله
على ما قال سبحانه وما بكم من نعمة فمن الله الفرع الثاني ان نعم الله تعالى على عبيده
مما لا يمكن عدها وحصرها على ما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وانما لم
يمكن ذلك لان كل ما اودع فينا من المنافع واللذات التي ننتفع بها والجوارح
والاعضا التي نستعملها في جلب المنافع ودفع المضار وما خلق الله في العالم مما
لا يحصل الانزجار برويته عن المعاصي مما لا يحصى عدده وكل ذلك لان المنفعة
هي اللذة او ما يكون وسيلة الى اللذة وجميع ما خلق الله تعالى كذلك لان كل
ما يلتذ به نعمة وكل ما لا يلتذ به وهو وسيلة الى دفع الضرر فهو كذلك والذي
لا يكون جالبا للنفع الحاضر ولا دافعا للضرر فهو صالح لان يستدل به على الصانع
الحكيم فيقع ذلك وسيلة الى معرفته وطاعته وهما وسيلتان الى اللذات
الابدية فثبت ان جميع مخلوقاته سبحانه نعمة على العبيد ولما كانت العقول قاصرة
عن تعديدها في اقل الاشيا من المنافع والحكم فكيف يمكن الاحاطة بكل ما في العالم
من المنافع والحكم فصح بهذا معنى قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فان
قيل فاذا كانت النعم غير متناهية وما لا يتناهى لا يحصل العلم به في حق العبد
فكيف امر بتذكرها في قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم والجواب انها غير متناهية
بحسب الاشخاص والانواع الا انها متناهية بحسب الاجناس وذلك يكفي في
التذكر الذي يفيد العلم بوجود الصانع الحكيم واعلم انه لما ثبت ان استحقاق
الحمد والثنا والطاعة لا يتحقق الا على ايصال النعمة فثبت انه سبحانه هو المستحق
لحمد الحامدين ولهذا قال في ذكر الاصنام هل يسمعونكم اذ تدعون او ينفعونكم
او يضرون وقال تعالى ويعبدون من دون الله ما لا ينفعهم ولا يضرهم وقال
افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى الفرع الثالث ان
اول نعم الله على عبيده هو ان خلقهم احيا والدليل عليه قوله تعالى كيف تكفرون
بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون هو الذي خلق لكم
ما في الارض جميعا الى اخر الاية وهذا صريح في ان اصل النعمة الحياة
لانه تعالى اول ما ذكر من النعم فاعاد ذكر الحياة ثم انه تعالى ذكر عقيبها ساير النعم
وانه تعالى انما ذكر الموت لتبين ان المقصود من حياة الدنيا
حياة الاخرة والثواب وبين ان جميع ما خلق قسمان منتفع ومنتفع به
هذا على قول المعتزلة وقال اهل السنة انه سبحانه كما خلق المنافع

الحاضر

خلق المضار ولا اعتراض لاحد عليه ولهذا سمى نفسه بالنافع والضار ولا يسئل
عما يفعل الفرع الرابع قالت المعتزلة ان الله تعالى قد انعم على المكلفين بنعمة
الدنيا ونعمة الدين وسوى بين الجميع في النعم الدينية والدنيوية اما في النعم الدينية
فلان كل ما كان في المقدور من الالطاف فقد فعل بهم والذي لم يفعله فهو غير داخل
في القدرة اذ لو قدر على لطف ولطف ولم يفعله بالمكلف لبقي عذر المكلف واما في
الدنيا فعلى قول البغداديين خاصة لان عندهم يجب رعاية الاصلح في الدنيا وعند
البصريين لا يجب وقال اهل السنة ان الله تعالى خلق للكافر النار ولعذاب
الاخرة ثم انهم اختلفوا في انه هل لله نعمة على الكافر في الدنيا فمنهم من
قال هذه النعمة القليلة قليلة في الدنيا لما كانت مؤدية الى الضرر الدائم في
الاخرة لم تكن تلك نعمة فان من جعل السم في الحلوى لم
يعد النفع الحاصل من اكل الحلوى نعمة لما كان ذلك سببا الى الضرر العظيم
ولهذا قال لا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم
ليزدادوا اثما ومنهم من قال انه تعالى وان لم ينعم على الكافر بنعمة الدين
فقد انعم عليه بنعمة الدنيا اي النعم قليلة وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني وهذا القول
اصوب ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم
والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء
فنبه على انه يجب على الكل طاعته لمكان هذه النعمة وهي نعمة الخلق
والرزق وثانيها قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم الى اخر
الاية ذكر ذلك في معرض الامتنان وشرح النعم ولو لم يصل اليهم من الله شيء من
النعم لما صح ذلك وثالثها قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي عليكم وهذا
نص صريح في ان الله تعالى انعم على الكافر اذ المخاطب بذلك هم اهل الكتاب
وكانوا من اكفر الكفار وكذا قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم
واني فضلتكم على العالمين الى قوله واذ انجيناكم الى قوله واذ اتينا موسى الكتاب والفرقان
لعلكم تهتدون وكل ذلك عد النعم على العبيد ورابعها قوله اولم
يروا كم اهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم وارسلنا
السماء عليهم مدرارا وخامسها قوله قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه الى
قوله ثم انتم تشركون وسادسها ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها معايش
قليلا ما تشكرون وقال في قصة ابليس ولا تجد اكثرهم شاكرين ولو لم يكن
عليهم من الله تعالى نعمة لما كان لهذا القول فائدة وسابعها قوله واذكروا
اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبواكم في الارض الاية وقال حاكيا عن موسى اغير الله
ابغيكم الها وهو فضلكم على العالمين وثامنها قوله ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة
انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وهذا صريح وتاسعها قوله هو الذي
جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب
وعاشرها واذا اذقنا الانسان منا رحمة من بعد ضراء مسته والحادي
عشر هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة الى

قوله فلما

قوله فلما انجاهم اذا هم يبغون في الارض بغير الحق والثاني عشر الم تر الى الذين
بدلوا نعمة الله كفرا واحلوا قومهم دار البوار والثالث عشر الله الذي خلق
السموات والارض وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك
لتجري في البحر بامره والرابع عشر هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا
والخامس عشر قوله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار
وهذا صريح في اثبات النعمة في حق الكفار واعلم ان الخلاف في هذه المسئلة يرجع
الى العبارة وذلك لانه لا نزاع في ان هذه الاشيا اعني الحياة والعقل والسمع والبصر
وانواع الرزق والمنافع من الله تعالى انما الخلاف في انا اذا حصل عقيبها
تلك المضار الابدية هل يطلق في العرف عليها اسم النعمة ام لا ومعلوم ان ذلك نزاع
في مجرد عبارة فاما الذي يدل على ان ما لا يلتذ به المكلف فهو تعالى انما خلقه لينتفع
به في الاستدلال على الصانع وعلى لطفه واحسانه فامور احدها قوله تعالى سورة
اتى امر الله فلا تستعجلوه ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده فبين
تعالى انه انما بعث الرسل مبشرين ومنذرين لاجل الدعوة الى وحدانيته والايمان
بتوحيده وعدله ثم انه تعالى قال خلق السموات والارض بالحق تعالى عما
يشركون خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين فبين ان حدوث
العبد مع ما فيه من الكفر من اعظم الدلائل على وجود الصانع وهو انقلابه
من حال الى حال من كونه نطفة ثم علقة ثم مضغة الى ان ينتهي من اخس
احواله وهو كونه نطفة الى اشرف احواله وهو كونه خصما مبينا ثم ذكر بعد
ذلك وجوه انعامه فقال والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون الى
قوله هو الذي انزل لكم من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون
ثم بذلك الرد على الدهرية واصحاب الطبايع لانه تعالى بين ان الماء واحد والتراب
واحد ومع ذلك اختلفت الالوان والطعوم والروايح ثم قال وسخر لكم الليل والنهار
ثم نبه الرد على المنجمين واصحاب الافلاك حيث استدل بحركاتها وبكونها
مسخرة على طريقة واحدة على حدوثها فاثبت سبحانه بهذه الايات ان كل
ما في العالم مخلوق لاجل المكلفين لان كل ما في العالم مما يغاير ذات المكلف ليس
يخلو من ان يلتذ به المكلف ويستروح اليه فيحصل له به سرورا ويتحمل
عنه كلفة او يحصل له به اعتبار نحو الاجسام المؤذية كالحيات والعقارب
فيتذكر بالنظر اليها انواع العقاب في الاخرة فيحترز منها او يستدل بها
على النعم الاعظم فثبت انه لا يخرج شيء من مخلوقاته عن هذه المنافع غير
انه سبحانه نبه على عظيم انعامه بعد هذه الاشيا في اخر هذه الايات فقال
وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وثانيها قوله تعالى وضرب الله مثلا قرية كانت
امنة مطمئنة ياتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بانعم الله فنبه بذلك
على ان كون النعمة واصلة اليهم موجبا ان يكون كفرانها سببا للتبديل
وثالثها قال في قصة قارون واحسن كما احسن الله اليك وقال الم تروا ان الله
سخر لكم ما في السموات وما في الارض واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة قوله

افرايتم ما تمنون انتم تخلقونه وقال فباي الاء ربكما تكذبان على سبيل
التكرير وكل ما في هذه السورة فهو من النعم اما في الدين او في الدنيا فهذا ما
يتعلق بهذا الباب المسئلة الثالثة في النعم المخصوصة ببني اسرايل قال
العارفون عبيد النعم كثيرون وعبيد المنعم قليلون فالله تعالى ذكر بني اسرايل
نعمه عليهم ولما آل الامر الى صفة امة محمد عليه السلام ذكرهم المنعم
فقال اذكروني اذكركم فدل ذلك على فضل امة محمد صلى الله عليه وسلم
على ساير الامم واعلم ان نعم الله تعالى على بني اسرايل كثيرة ا استنقذهم مما كانوا
فيه من البلاء من فرعون وقومه وابدلهم من ذلك بتمكينهم في الارض وتخليصهم
من العبودية كما قال ونريد ان نمن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم
ايمة ونجعلهم الوارثين ونمكن لهم في الارض ونري فرعون وهامان وجنودهما
منهم ما كانوا يحذرون ب جعلهم انبياء وملوكا بعد ان كانوا عبيدا للقبط
واهلك اعداهم واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم كما قال كذلك واورثناها
بني اسرايل ج انزل عليهم الكتب العظيمة التي ما انزلها الله على امة سواهم
كما قال واذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل
فيكم انبيا وجعلكم ملوكا واتاكم ما لم يوت احدا من العالمين د روى
هشام عن ابن عباس انه قال من نعمة الله تعالى على بني اسرايل ان نجاهم من آل
فرعون وظلل عليهم في التيه الغمام وانزل عليهم المن والسلوى في التيه
واعطاهم الحجر الذي كان كراس الرجل يسقيهم ما شاوا من الماء متى ارادوا فاذا
استغنوا عن الماء رفعوه فاحتبس الماء عنهم واعطاهم عمودا من النور ليضي
لهم بالليل وكان روسهم لا تتشعث وثيابهم لا تبلى واعلم انه سبحانه وتعالى انما
ذكرهم بهذه النعم لوجوه احدها ان في جملة النعم ما يشهد بصحة صدق محمد
عليه السلام وهو التوراة والانجيل والزبور وثانيها ان كثرة النعم توجب عظم
المعصية فذكرهم تلك النعم لكي يحذروا مخالفة ما دعوا اليه من الايمان بمحمد
عليه السلام وبالقران وثالثها ان تذكر النعم الكثيرة يوجب الحيا من اظهار المخالفة
ورابعها ان تذكر النعم الكثيرة تفيد ان المنعم خصهم من بين ساير الناس بها ومن خص
احدا بنعم كثيرة فالظاهر انه لا يزيلها عنهم لما قيل اتمام المعروف خير من ابتدايه
فكان تذكير النعم السالفة يطمع في النعم الاتية وذلك الطمع مانع من اظهار المخالفة
والمخاصمة فان قيل هذه النعم ما كانت على المخاطبين بل كانت على ابايهم فكيف تكون
نعمة عليهم وسببا لعظم معصيتهم والجواب من وجوه احدها لولا هذه النعم على ابايهم
لما بقوا فما كان يحصل هذا النسل فصارت النعم على الابا كانها نعم على الابنا وثانيها
ان الانتساب الى الابا وقد خصهم الله بنعم الدين والدنيا نعمة عظيمة في حق الاولاد وثالثها
ان الاولاد متى تيقنوا ان الله تعالى خص اباهم بهذه النعم لمكان طاعتهم واعراضهم
عن الكفر والجحود رغب الولد في هذه الطريقة لان الولد مجبول على التشبه بالاب
في افعال الخير فيصير هذا التذكير داعيا الى الاشتغال بالخيرات والاعراض عن الشرور
اما قوله تعالى واوفوا بعهدي فاعلم ان العهد يضاف الى المعاهد والمعاهد جميعا

واذكروا

واذكروا في هذا العهد قولين الاول ان المراد منه جميع ما امر الله تعالى به من غير
تخصيص ببعض التكاليف دون بعض ثم فيه روايات احدها انه جعل تعريفه اياهم
نعمه عهدا له عليهم من حيث يلزمهم القيام بشكرها كما يلزمهم الوفا بالعهد
اشتراكا في انه لا يجوز الاخلال به وثانيها قال الحسن المراد منه العهد الذي عهد
الله على بني اسرايل في قوله وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وقال الله اني معكم لئن اقمتم
الصلاة واتيتم الزكاة الى قوله ولادخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار فمن وفى لله بعهده
وفى الله له بعهده وثالثها وهو قول جمهور المفسرين ان المراد اوفوا بما امرتكم به من
الطاعات ونهيتكم عنه من المعاصي اوف بعهدكم اي ارض عنكم وادخلكم الجنة وهو الذي
حكاه الضحاك عن ابن عباس وتحقيقه ما جاء في قوله تعالى ان الله اشترى من المومنين
انفسهم واموالهم بان لهم الجنة الى قوله ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي
بايعتم به القول الثاني ان المراد من هذا العهد ما اثبته في الكتب المتقدمة من وصف محمد
عليه السلام وانه سيبعثه على ما صرح بذلك في سورة المايدة بقوله ولقد اخذ الله
ميثاق بني اسرايل الى قوله لاكفرن عنكم سياتكم ولادخلنكم جنات تجري من تحتها
الانهار وقال في الاعراف ورحمتي وسعت كل شي فساكتبها للذين يتقون ويوتون
الزكاة والذين هم باياتنا يومنون الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه
مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر واما عهد الله
عهد الله معهم فهو ان ينجز لهم ما وعدهم من وضع ما كان عليهم من الاصر والاغلال
التي كانت عليهم في اعناقهم وقال ح واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب
وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق الاية وقال واذ قال عيسى ابن مريم يا بني اسرايل اني رسول
الله اليكم جميعا مصدقا لما بين يدي من التوراة ومبشرا برسول ياتي من بعدي
اسمه احمد وقال ابن عباس ان الله تعالى كان عهد الى بني اسرايل في التوراة
اني باعث من بني اسماعيل نبيا اميا فمن تبعه وصدق بالنور الذي ياتي به اي بالقران
غفرت له ذنبه وادخلته الجنة وجعلت له اجرين اجرا باتباع ما جاء به موسى
وجاءت به انبيا بني اسرايل واجرا باتباع ما جاء به محمد النبي الامي من ولد اسمعيل و
تصديق ذلك في القران في قوله تعالى الذين اتيناهم الكتاب من قبله هم به يومنون
الى قوله اولئك يوتون اجرهم مرتين بما صبروا وكان علي بن عيسى يقول و
تصديق ذلك في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وامنوا برسوله يوتكم
كفلين من رحمته وتصديقه ايضا فيما روى ابو موسى الاشعري عن النبي عليه
السلام قال ثلاثة يوتون اجرهم مرتين رجل من اهل الكتاب امن بعيسى ثم
امن بمحمد عليه السلام فله اجران ورجل ادب امته فاحسن تاديبها وعلمها
واحسن تعليمها ثم اعتقها وتزوجها فله اجران ورجل اطاع الله وسيده فله و
بقي هاهنا سوالان السوال الاول لو كان الامر كما قلتم فكيف يجوز من جماعتهم
جحده والجواب من وجهين الاول ان هذا العلم كان حاصلا عند العلما بكتبهم لكن
لم يكن لهم العدد الكثير فجاز منهم كتمانه الثاني ان ذلك النص كان نصا خفيا لا
جليا فجاز وقوع الشك والشبهات فيه السوال الثاني النص الموعود به في هذا الكتب

ن والميثاق وقوله اوفوا بعهدكم ارادة
الثواب والمغفرة فجعل الوعد بالثواب
شبيها للعهد به من حيث

الا ان يكون قد ذكر في هذه الكتب وقت خروجه ومكان خروجه وساير التفاصيل
المتعلقة بذلك او لم يذكر شي من ذلك فان كان الاول كان ذلك النص نصا جليا
واردا في كتب منقولة الى اهل العلم بالتواتر فكان يمتنع قدرتهم على الكتمان وكان يلزم
ان يكون ذلك معلوما بالضرورة من دين الانبيا المتقدمين وان كان الثاني
لم يدل ذلك النص على نبوة محمد عليه السلام لاحتمال ان يقولوا ان ذلك
المبشر به سيجي بعد ذلك على ما هو عليه جمهور اليهود والجواب اما الذين حملوا قوله
تعالى واوفوا بعهدي اوف بعهدكم على الامر بالتامل في الدلايل الدالة على التوحيد
والنبوة على ما شرحناه في القول الاول انما جاز ولقوة هذا السوال واما من اراد
ان ينصر القول الثاني فانه يجيب عنه بان تعيين الزمان والمكان لم يكن منصوصا عليه نصا
جليا يعرفه كل احد بل كان منصوصا عليه نصا خفيا فلا جرم لم يلزم ان يعلم ذلك
بالضرورة من دين الانبيا المتقدمين عليهم السلام ولنذكر الان بعض ما جاء في
كتب الانبيا المتقدمين من البشارة بمقدم محمد عليه السلام فالاول ما جا في الفصل التاسع
من السفر الاول من التورية ان هاجر لما غضبت عليها سارة ترايا لها ملك فقال
يا هاجر اين تريدين ومن اين اقبلت قالت اهرب من سيدتي سارة فقال لها ارجعي
الى سيدتك سارة واخنفضي لها فان الله سيكثر زرعك وذريتك وستحبلين
وتلدين ابنا وتسميه اسمعيل من اجل ان الله سمع سوالك وخشوعك وبتلك وهو
يكون عينا من الناس وتكون يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخضوع و
هو يسكن على تخوم جميع اخوته واعلم ان الاستدلال بهذا الكلام ظاهر فان هذا
الكلام خرج مخرج البشارة وليس يجوز ان يبشر الملك من قبل الله بالظلم
والجور وبامر لا يتم الا بالكذب على الله تعالى ومعلوم ان اسمعيل وولده لم يكونوا
متصرفين في الكل اعني في معظم الدنيا ومعظم الامم ولا كانوا مخالطين للكل
على سبيل الاستيلا الى الاسلام لانهم كانوا قبل الاسلام محصورين في البادية
ولا يتجاسرون على الدخول في اوايل العراق واوايل الشام الا على اتم خوف فلما جاء
الاسلام استولوا على الشرق والغرب بالاسلام فازاحوا الامم ووطيوا بلادهم
وما زحمتهم الامم وجوانبهم ودخلوا بلادهم بسبب حج زوار الكعبة فلو لم يكن
النبي عليه السلام صادقا لكانت هذه المخاطبة منهم للامم ومن الامم لهم
معصية لله تعالى وخروجا عن طاعته الى طاعة الشيطان والله تعالى لا يبشر
بما هذا سبيله والثاني جا في الفصل الحادي عشر من السفر الخامس ان الرب
الحكيم يقيم لكم نبيا مثلي من بينكم ومن اخوتكم وفي هذا الفصل ان الرب تعالى قال لموسى
اني مقيم لهم نبيا مثلك من بين اخوانهم وايما رجل لم يسمع كلماتي التي يوديها
عني ذلك الرجل باسمي انا انتقم منه وهذا الكلام يدل على ان النبي الذي يقيمه الله
تعالى ليس من بني اسرايل كما ان من قال لبني هاشم انه سيكون من اخوتكم امام
عقل منه انه لا يكون من بني هاشم ثم ان يعقوب عليه السلام هو اسرايل ولم يكن
له اخ الا العيص ولم يكن للعيص ولد من الانبيا سوى ايوب وانه كان قبل موسى
فلا يجوز ان يكون موسى عليه السلام مبشرا به واما اسماعيل فانه كان اخا لاسحاق

والد يعقوب ثم ان كان ان كل نبي بعث بعد موسى كان من بني اسرايل والنبي عليه السلام
ما كان منهم لكنه كان من اخوانهم لانه من ولد اسمعيل الذي هو اخو اسحاق
فان قيل قوله من بينكم يمنع من ان يكون المراد محمدا عليه السلام لانه لم يكن
من بين بني اسرايل قلنا بل قد قام من بينهم لانه عليه السلام ظهر بالحجاز فبعث
بمكة وهاجر الى المدينة وبها تكامل امره وقد كان حول المدينة بلاد
اليهود كخيبر وبني قينقاع والنضير وغيرهم وايضا فان الحجاز يقارب الشام
وجمهور اليهود كانوا اذ ذاك بالشام فاذا قام محمد صلى الله عليه وسلم
بالحجاز فقد قام من بينهم وايضا فانه اذا كان من اخوانهم فقد قام من
بينهم لانه ليس ببعيد منهم والثالث قال في الفصل العشرين من هذا السفر
ان الرب تعالى جاء في طور سينا وطلع لنا من ساعير وظهر من جبال
فاران ومعه عن يمينه ربوات القديسين فمنحهم العز لا يجوز ان
يكون المنازل وحببهم الى الشعوب ودعا بجميع من قد نسبه بالبركة ووجه
الاستدلال ان جبل فاران هو الحجاز لان في التورية ان اسمعيل تعلم الرمي في برية
فاران هو بالحجاز لان في التورية ان اسمعيل ومعلوم انه انما سكن بمكة اذا ثبت
هذا فنقول ان قوله فمنحهم العز لا يجوز ان يكون المراد اسمعيل عليه السلام لانه
لم يحصل عقيب سكنى اسمعيل عز ولا اجتمع هناك ربوات القديسين فوجب
حمله على محمد عليه السلام قالت اليهود المراد ان النار لما ظهرت
من طور سينا ظهرت من ساعير نار ايضا ومن جبل فاران ايضا فانتشرت
وانتشرت في هذه المواضع قلنا هذا لا يصح لان الله تعالى لو خلق نارا
في موضع فانه لا يقال جاء الله من ذلك الموضع الا اذا اتبع تلك الواقعة
وحي نزل في ذلك الموضع او عقوبة او ما اشبه ذلك وعندكم انه لم يتبع
ظهور النار وحي ولا كلام الا من طور سينا فما كان ينبغي الا ان يقال
جاء الله من طور سينا فقط فاما ان يقال ظهر من ساعير ومن جبل
فاران فلا يجوز وروده كما لا يقال جاء الله من الغمام اذا ظهر في الغمام
احتراق ونيران كاحتراق ونيران كما يتفق ذلك في ايام الربيع
وايضا ففي كتاب حبقوق بيان ما قلنا وهو جاء الله من طور سينا
والقدس من جبل فاران لقد انكشفت السما من بهاء محمد وامتلات
الارض من حمده يكون شعاع منظره مثل النور يحفظ بلده بعزة تسير
المنايا امامه ويصحب سباع الطير اجناده قام فمسح الارض وتامل الامم
وبحث عنها فتضعضعت الجبال القديمة واتضعت الروابي الدهرية وتزعزعت
ستور اهل مدين وركبت الخيول وعلوت مراكب الانقاذ والغوث وستنزع في
قسيك اغراقا ونزعا وترتوي السهام بامرك يا محمد
ارتواء وتحرث الارض بالانهار ولقد راتك الجبال فارتاعت وانحرف عنك
شوبوب السيل ونعرت المهاوي فاجابت اثارتك تدفع الارض غضبا
وتدوس الامم المهاوي نعيرا ورفعت ايديها وجلا وخوفا وتوقفت الشمس

والقمر عن مجراهما وسارت العساكر في برق سهاما حلت فاجاب بإذلك تدوخ
الارض غضبا تدوس الامم زجرا لانك ظهرت لخلاص امتك وانقاذ تراب
اباتك هكذا انقل عن علي بن ربن الطبري اما النصارى فقال ابو الحسن رحمه
الله في كتاب العرر ورايت في توريتهم يظهر من جبال فاران لقد العذر نطقت
السما من بها محمد المحمود وترتوى اسهام بابرك المحمود لانك ظهرت
لخلاص امتك وانقاذ مسيحك وظهر مما ذكرنا ان قوله تعالى في التورية تجلى
الرب من جبل فاران ليس معناه ظهورا لنا ربه بل معناه ظهور شخص موصوف
بهذه الصفات وما ذاك الا رسولنا محمد عليه السلام فان قالوا المراد
مجي الله تعالى ولهذا قال في اخر الكلام وانقاذ مسيحك قلنا لا يجوز وصف الله
تعالى بانه ركب الجبل او بان شعاع منظره مثل النور وبانه جاز للمساعي القديمة
واما قوله انقاد مسيحك فان محمدا عليه السلام انقذ المسيح من كذب اليهود والنصارى
الرابع ما جاء في كتاب اشعيا في الفصل الثاني والعشرين منه قومي فازهرى
مصباحك يريد مكة فقد دنا وقتك وكرامة الله تعالى طالعة عليك فقد تجلل
الارض الظلام وغطى على الامم الضباب والرب يشرق عليك اشراقا
ويظهر كرامته لديك تسير الامم الى نورك والملوك الى ضوء طلوعك ارفعي
بصرك الى ما حولك وتاملي فانهم مستجمعون عندك ويحجونك وسياتيك
ولدك بعيد وتتزين بنات على الارائك والسرر وحين ترى ذلك وتسرين
وتبتهجين من اجل انه يميل اليك ذخاير البحر ويحج اليك عساكر الامم ويساق [في الهامش: ... موضع]
اليك كباش مدين ويأتيك اهل سبا ويتحدثون بنعمة الله ويمجدونه و
تنتهي اليك اغنام فاران ويدفع الى مذبحي ما يرضيني واحدث حينئذ لبيت
محمدي حمدا وجه الاستدلال ان هذه الصفات كلها موجودة بمكة فانه
قد يحج اليها عساكر الامم ومال اليها ذخاير البحر وقوله واحدث لبيت محمدي
حمدا معناه ان العرب كانت تلبي في الاسلام فتقول لبيك اللهم لبيك
لا شريك لك الا شريك هو لك تملكه وما ملك ثم صار في الاسلام لبيك
اللهم لبيك لا شريك لك لبيك فهذا هو الحمد الذي جدده الله
لبيت محمد فان قيل المراد بيت المقدس وسيكون ذلك لا محالة
فيما بعد قلنا لا يجوز ان يقول الحكيم قد دنا وقتك مع انه ما دنى بل الذي
دنا امر لا يوافق رضاه ومع ذلك لا يحذر منه وايضا فان كتاب اشعيا مملوء
من ذكر البادية وصفتها وذلك يبطل قولهم الخامس روى السمان في
تفسيره ان في السفر الاول من التوراة ان الله تعالى اوحى الى ابرهيم
وقال قد اجبت دعاك في اسمعيل وباركت عليه فكثرته وعظمته جدا جدا
وسيلد اثني عشر عظيما واجعله لامة عظيمة والاستدلال به انه لم يكن في
ولد اسمعيل من كان لامة عظيمة غير نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
واما دعاء ابرهيم واسمعيل فكان لرسولنا لما فرغا من بناء الكعبة وهو قوله ربنا
وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم اياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم انك

انت العزيز

انت العزيز الحكيم ولهذا كان يقول عليه السلام انا دعوة ابي ابرهيم وبشارة
عيسى وهو قوله ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد والسادس
قال المسيح للحواريين انا اذهب وسياتيكم الفارقليط روح الحق الذي لا يتكلم
من قبل نفسه انما يقول كما يقال له وتصديق ذلك ان اتبع الا ما يوحى الي وقوله
فما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي اما الفارقليط ففي تفسيره
وجهان احدهما انه مشتق من الحمد والاسم ليس له الا لنبينا عليه السلام فان
اسمه محمد واحمد ومحمود وبقال لان صفته في التورية ان مولده بمكة
ومسكنه بطيبة وملكه بالشام وامته الحمادون والثاني ان معنى الفارقليط
الشافع المشفع وهذا ايضا صفة محمد صلى الله عليه وسلم الثالث قال
بعض النصارى الفارقليط هو الذي يفرق بين الحق والباطل وكان في
الاصل فاروق كما يقال راووق للذي يروق به واما ليط فهو التحقيق
في الامر كما يقال شب است روز است وهذا ايضا صفة شرعنا انه هو الذي
يفرق بين الحق والباطل والسابع قال دانيال لبخت نصر حين ساله عن الرؤيا التي
كان راها من غير ان قصها عليه رايت ايها الملك شخصا عظيما راسه من الذهب
الابريز وساعده من الفضة وبطنه وفخذاه من نحاس وساقه من حديد وبعض رجليه
من حديد وبعضها من خزف ورايت حجرا انقطع من غير قاطع وصك رجل ذلك
الصنم ودقها دقا شديدا فتفتت الصنم كله حديده ونحاسه وفضته وذهبه
وصارت رفاتا وعصفت بها الرياح فلم يوجد لها اثر وصار ذلك الحجر الذي
صك ذلك الرجل من الصنم جبلا عاليا امتلأت به الارض فهذا رؤياك ايها الملك
فاما تفسيرها فانت الراس الذي رايته من الذهب ويقوم بعدك مملكة اخرى
دونك والمملكة الثالثة التي تشبه النحاس تنبسط على الارض كلها والمملكة
الرابعة تكون قوتها مثل الحديد واما الرجل التي كان بعضها من حديد وبعضها من
نحاس فان بعض المملكة يكون عزيزا وبعضها يكون ذليلا وتكون كلمة الملك
متشتتة ويقيم اله السما في تلك الايام مملكة ابدية لا تتغير فلا يزول ملكها
انما تزول جميع الممالك وسلطانها يبطل جميع السلاطين وتقوم هي الى
الدهر فهذا تفسير الحجر الذي رايت انه يقطع من جبل بلا قاطع حتى تفتت الحديد
والنحاس والخزف والله اعلم بما يكون في اخر الزمان فهذه هي البشارات الواردة
في الكتب المتقدمة بمبعث رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم اما قوله تعالى
اوف بعهدكم فقال المعتزلة ذلك العهد هو ما دل عليه العقل من
ان الله تعالى يجب عليه ايصال الثواب الى المطيع وزجر وصف ذلك الوجوب
بالعهد لانه بحيث يجب الوفاء به فكان ذلك اوكد من العهد بالايجاب والنذر
واليمين وقال اصحابنا انه لا يجب للعبد على الله شي وفي هذه الاية ما يدل على ذلك
لانه تعالى لما قدم ذكر النعم ثم رتب عليها الامر بالوفاء بالعهد دل على ان تلك
النعم السالفة توجب عهد العبودية واذا كان كذلك اداء العبادات اداء
لما وجب بسبب النعم السالفة واداء الواجب لا يكون سببا لواجب اخر فثبت

ان اداء التكاليف لا يوجب الثواب فبطل قول المعتزلة بل اليقين الحق ما قلناه من وجهين الاول انه تعالى لما وعد بالثواب وكل ما وعد به استحال ان لا يوجد لانه لو لم يوجد لانقلب خبره الصدق كذبا والكذب على الله محال والمفضي الى المحال محال فكان ذلك واجب الوقوع فكان ذلك اكد مما يثبت باليمين والنذر الثاني ان يقال العهد هو الامر والعهد يجوز ان يكون مامورا الا ان الله تعالى لا يجوز ان يكون مامورا لكنه سبحانه جرى في ذلك على موافقة اللفظ كقوله تعالى يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله اما قوله واياى فارهبون فاعلم ان الرهبة هي الخوف قال المتكلمون الخوف منه تعالى من عقابه وقد يقال في المكلف حينئذ يكون قد اتى الذنب وان لم يقصد انه اتى بكل ما امر به واحترز عن كل ما نهى عنه فان خوفه انما يكون على ما يأتي به في المستقبل وعلى هذا نصف الملائكة والانبيا بالخوف والرهبة قال تعالى يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون واما المطلق اذا لم يقطع بانه فعل المامورات واحترز عن المنهيات فحينئذ يخاف ان لا يكون من اهل الثواب واعلم ان كل من كان خوفه في الدنيا اشد كان امنه يوم القيامة اكثر وبالعكس روى انه ينادي مناد يوم القيامة وعزتي وجلالي اني لا اجمع على عبدي خوفين فلا امنين من امنني في الدنيا خوفته يوم القيامة ومن خافني في الدنيا امنته وعزتي وجلالي اني لا اجمع على عبدي وقال العارفون الخوف خوفان خوف العقاب وخوف الجلال والاول نصيب اهل الظاهر والثاني نصيب اهل القلوب والاول يزول والثاني لا يزول واعلم ان في الاية دلالة على ان تقدم العهد يعظم المخالفة ودلالة على ان الرسول كما كان مبعوثا الى العرب كان مبعوثا الى بني اسرايل وقوله واياى فارهبون يدل على ان المرء يجب ان لا يخاف احدا الا الله تعالى وكما يجب ذلك في الخوف فكذا في الرجا والامل وذلك يدل على ان الكل بقضاء الله وقدره اذ لو كان العبد مستقلا بالفعل لوجب ان يخاف منه كما يخاف من الله تعالى وحينئذ يبطل الحصر الذي دل عليه قوله واياى فارهبون بل كان يجب ان لا يرهب الا نفسه لان مفاتيح الثواب والعقاب بيده لا بيد الله تعالى فوجب ان لا يخاف الا نفسه وان لا يخاف الله تعالى البتة وفيها دلالة على انه يجب على المكلف ان ياتي بالطاعات للخوف والرجا وان ذلك لا بد منه في صحتها قوله تعالى وَآمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ اعلم ان المخاطبين بقوله وامنوا هم بنو اسرايل ويدل عليه وجهان الاول انه معطوف على قوله اذكروا نعمتي كانه قيل اذكروا نعمتي واوفوا بعهدي وامنوا بما انزلت والثاني ان قوله مصدقا لما معكم يدل على ذلك اما قوله بما انزلت ففيه قولان الاقوى انه القران وعليه دليلان احدهما انه وصفه بكونه منزلا وذلك هو القران لانه تعالى قال نزل عليك الكتاب بالحق وانزل التوراة والانجيل والثاني وصفه بكونه مصدقا لما معهم من الكتاب وذلك هو القران وقال قتادة المراد امنوا بما انزلت

من كتاب ورسول تجدونه مكتوبا في التوراة والانجيل اما قوله مصدقا لما معكم ففيه تفسيران احدهما ان في القران ان موسى وعيسى حق وان التوراة والانجيل حق وكانه قيل لهم ان كنتم تريدون المبالغة في الايمان بالتوراة والانجيل فامنوا بالقران فان التوراة والانجيل فكان الايمان بمحمد عليه السلام وبالقران تصديقا للتوراة والانجيل وتكذيب محمد والقران تكذيب للتوراة والانجيل وهذا التفسير اولى لان على التفسير الاول لا يلزم الايمان بمحمد عليه السلام لان بمجرد كونه مخبرا عن كون التوراة والانجيل حقا لا يجب الايمان بنبوته اما على التفسير الثاني يلزم الايمان به لان التوراة والانجيل اذا اشتملا على كون محمد صادقا فالايمان بالتوراة والانجيل يوجب الايمان بمحمد عليه السلام فثبت لا محالة ومعلوم ان الله تعالى انما ذكر هذا الكلام ليكون حجة عليهم في وجوب الايمان بمحمد عليه السلام فثبت ان هذا التفسير اولى واعلم ان هذا التفسير الذي يدل على نبوة محمد عليه السلام من وجهين الاول ان شهادة كتب الانبيا عليهم السلام لا تكون الا حقا والثاني انه عليه السلام اخبر عن كتبهم ولم يكن له معرفة بذلك الامر قبل الوحي اما قوله ولا تكونوا اول كافر به فمعناه اول من كفر به او اول فريق او فوج كافر به او ولا يكن كل واحد منهم اول كافر به ثم فيه سؤالان السوال الاول كيف جعلوا اول من كفر به وقد سبقهم الى الكفر به مشركو العرب والجواب من وجوه الاول ان هذا تعريض بانه كان يجب ان تكونوا اول من يؤمن به لمعرفتهم به وبصفته ولانهم كانوا هم المبشرون بمحمد صلى الله عليه وسلم وبزمانه عليه السلام والمستفتحون على الذين كفروا فلما بعث كان امرهم على العكس لقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به وثانيها يجوز ان يكون المراد ولا تكونوا مثل اول كافر به يعني من اشرك من اهل مكة ولا تكونوا وانتم تعرفونه مذكورا في التوراة والانجيل مثل من لم يعرفه وهو مشرك لا كتاب له وثالثها ولا تكونوا اول كافر به من اهل الكتاب لان هولاء كانوا اول من كفر بالقران من بني اسرايل وان كانت قريش كفرت به قبل ذلك ورابعها ولا تكونوا اول كافر به يعني بكتابكم يقول ذلك لعلمائهم اي ولا تكونوا اول احد من امتكم كذب كتابكم لان تكذيبكم بمحمد عليه السلام يوجب تكذيبكم بكتابكم وخامسها ان المراد منه بيان تغليظ كفرهم وذلك انهم لما شاهدوا المعجزات الدالة على صدقه عرفوا البشارات الواردة في التوراة والانجيل بمقدمه فكان كفرهم وذلك اشد من كفر من لم يعرف الا نوعا واحدا من الدليل والسابق الى الكفر يكون اعظم ذنبا ممن بعده لقوله عليه السلام من سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة فلما كان كفرهم عظيما وكفر من كان سابقا في الكفر عظيما فقد اشتركا من هذا الوجه فصح اطلاق اسم احدهما على الاخر على سبيل الاستعارة وسادسها المعنى ولا تكونوا اول من جحد مع المعرفة لان كفر قريش كان مع الجهل لا مع المعرفة وسابعها اول كافر به من اليهود لان النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وبها قريظة والنضير فكفروا به ثم تتابعت ساير اليهود على ذلك الكفر فكانه قيل

فامنوا بالقران فان الايمان به يوكد الايمان بالتوراة والانجيل والثاني انه حصل بسبب الاشارة لمحمد وبالقران في

اول من كفر به من الكتاب وهو كقوله واني فضلتكم على العالمين اي عالمي زمانهم وثانيها
ولا تكونوا اول الكافرين عند سماعكم بذكره بل تثبتوا به وراجعوا عقولكم فيه
وثالثها ان لفظ اول صلة والمعنى ولا تكونوا كافرين به وهذا ضعيف السؤال
الثاني انه كان يجوز الكفر اذا لم يكونوا اول كافرين الجواب من وجوه احدها انه ليس
في ذكر الشي دلالة على ان ماعداه بخلافه وثانيها ان في قوله وامنوا بما انزلت مصدقا
لما معكم دلالة على ان كفرهم اولا واخرا محظور وثالثها ان قوله رفع السموات
بغير عمد ترونها لا يدل على وجود عمد لا يرونها وقوله وقتلهم الانبيا بغير
حق لا يدل على وقوع قتل الانبيا بحق وقوله عقيب هذه الشناعة استعظام
وقوع الجحد والانكار ممن قرأ في الكتب نعت رسول الله عليه السلام وصفته
ورابعها قال المبرد هذا الكلام خطاب لقوم خوطبوا به قبل غيرهم فقيل
لهم لا تكفروا بمحمد فانه سيكون بعدكم الكفار فان هذه الاولية موجبة
لمزيد الاثم وذلك لانهم اذا سبقوا الى الكفر فاما ان يقتدي بهم غيرهم في
ذلك الكفر او لا يكون كذلك فان اقتدى بهم في ذلك الكفر كان عليه
وزر ذلك الكفر ووزر كل من كفر الى يوم القيامة وان لم يقتد به غيره
اجتمع عليه امران احدهما السبق الى الكفر والثاني التفرد به ولا شك في انه
منقصة عظيمة فقوله ولا تكونوا اول كافر به اشارة الى هذا المعنى اما قوله تعالى
ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا فاعلم ان الاشترا يوضع موضع الاستبدال واما قوله ثمنا
قليلا فالثمن يوضع موضع البدل عن الشي والعوض عنه فاذا اخذ على قول الله
شي من الدنيا فقد جعل ذلك الشي ثمنا عند فاعله قال ابن عباس ان روسا اليهود
مثل كعب بن الاشرف وحيي بن اخطب وامثالهما كانوا ياخذون من فقراء
اليهود الهدايا واعتقدوا انهم لو اتبعوا محمدا انقطعت عنهم تلك الهدايا
فاصروا على الكفر لئلا ينقطع عنهم ذلك القدر المحقر وذلك لان الدنيا كلها
بالنسبة الى الدين قليل جدا فاي نسبة للمتناهي الى الغير المتناهي ثم ان تلك الهدايا
كانت في نهاية القلة جدا بالنسبة الى الدنيا فالقليل جدا من القليل جدا اي نسبة له
الى الكثير الذي لا يتناهى واعلم ان هذا النهي صحيح سوا كان فيهم من يفعل ذلك او لم
يفعل بل لو ثبت ان علماهم كانوا ياخذون الرشى على كتمان امر الرسول وتحريف
ما يدل عليه ذلك من التوراة كان الكلام ابين واما قوله واياي فاتقون فتقرب
معناه مما تقدم من قوله واياي فارهبون والفرق ان الرهبة عبارة عن
الخوف واما الاتقا فانما يحتاج اليه عند الجزم بحصول ما يتقى منه فكانه تعالى
امرهم بالرهبة لاجل ان جواز العقاب قايم ثم امرهم بالتقوى لان تعين العقاب قايم
قوله تعالى **ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وانتم تعلمون** اعلم ان قوله سبحانه
وامنوا بما انزلت امر بترك الكفر والضلال وقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل امر بترك
الاغوا والاضلال لا يمكن الا بتشويش تلك الدلايل عليه وان كان لم يسمعها
فاضلاله انما يمكن باخفا تلك الدلايل عنه ومنعه من الوصول اليها فقوله ولا
تلبسوا الحق بالباطل اشارة الى القسم الاول وهو تشويش الدلايل عليه وقوله

وتكتموا الحق اشارة الى القسم الثاني وهو منعه من الوصول الى الدلايل واعلم
ان الاظهر في البا التي في قوله بالباطل انها للاستعانة كالتي في قولك
كتبت بالقلم والمعنى ولا تلبسوا الحق بسبب الشبهات التي توردونها على السامعين
وذلك لان النصوص الواردة في التوراة والانجيل في محمد عليه السلام
كانت نصوصا خفية يحتاج في معرفتها الى الاستدلال ثم انهم كانوا يجادلون
فيها ويشوشون وجه الدلالة على المتاملين فيها بسبب القاء الشبهات فهذا
هو المراد بقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل وهو المذكور ايضا في قوله وجادلوا بالباطل
ليدحضوا به الحق اما قوله وانتم تعلمون فمعناه واستحقون ما في اضلال الخلق من العذاب
العظيم العايد عليكم يوم القيامة وذلك لان ذلك يوجب تلبيس صار صارفا للخلق عن قبول الحق الى يوم القيمة
وداعيا لهم الى الاستمرار على الباطل الى يوم القيمة ولا شك في ان ضرره عظيم وهذا الخطاب وان ورد فيهم
فهو تنبيه لساير الخلق وتحذير من مثله فصار الخطاب وان كان خاصا في صورته لكنه عام في المعنى
ثم هاهنا بحثان الاول قوله تعالى وتكتموا جزم داخل تحت حكم النهي بمعنى ولا تكتموا او منصوب باضمار
ان البحث الثاني ان النهي عن اللبس والكتمان وان قيد بالعلم فلا يدل على جوازهما حال عدم العلم وذلك
لان اذا لم يعلم حال الشي لم يعلم ان ذلك اللبس والكتمان حق او باطل وما لا يعرف كونه حقا او باطلا لا
يجوز الاقدام عليه بالنفي ولا بالاثبات بل يجب التوقف فيه وسبب ذكر هذا القيد ان الاقدام على
الفعل الضار مع العلم بكونه ضارا افحش من الاقدام عليه عند الجهل بكونه ضارا فلما كانوا عالمين بما في
التلبيس من المفاسد كان اقدامهم عليه اقبح والاية دالة على ان العالم بالحق يجب عليه اظهاره ويحرم عليه
كتمانه قوله تعالى **واقيموا الصلوة واتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين** اعلم ان الله سبحانه لما امرهم
بالايمان اولا ثم نهاهم عن لبس الحق بالباطل وكتمان دلايل النبوة ثانيا ذكر بعد ذلك بيان ما لزمهم
من الشرايع وذكر من جملة الشرايع ما كان كالمقدم والاصل لها وهي الصلاة التي هي اعظم العبادات
البدنية والزكاة التي هي اعظم العبادات المالية وهاهنا مسايل **المسلة الاولى** القايلون بانه لا
يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب قالوا انما جاء قوله واقيموا الصلاة التي عرفتموها والقايلون بجواز
التاخير قالوا يجوز ان يرد الامر بالصلاة والزكاة وان كانوا لا يعرفون الصلاة ما هي فيكون المقصود ان يوطن
السامع نفسه على الامتثال وان كان لا يعلم ان المامور به ما هو كما انه لا نزاع انه يحسن من السيد ان يقول لعبده
اني امرك غدا بشي فلا بد وان تفعله ويكون غرضه منه ان يعزم العبد في الحال على اداءه في الوقت الثاني
المسلة الثانية قالت المعتزلة الصلوة من الاسما الشرعية قالوا لانها امر حدث في الشرع فاستحال ان يكون
الاسم الموضوع قد كان حاصلا قبل الشرع ثم اختلفوا في وجه التسمية فقال بعضهم انها في اللغة الدعا
قال الاعشى عليك مثل الذي صليت فاغتمضي عينا فان لجنب المر مضطجعا وقال اخر وقابلها
الريح في دنها وصلى على دنها وارتسم وقال بعضهم الاصل فيها اللزوم قال الشاعر لم اكن من جناتها علم الله
واني لحرها اليوم صالي اي ملازم وقال اخرون بل هي ماخوذة من المصلي وهو
الفرس الذي يتبع غيره والاقرب انها ماخوذة من الدعا اذ لا صلاة الا ويقع فيها
الدعا او ما يجري مجراه وقد تكون صلاة ولا يحصل منها متابعة الغير واذا حصل في
وجه التسمية ما عم كل الصور كان اولى من ان يجعل وجه التسمية شيا يختص ببعض
الصور فقد قال بعض اصحابنا من المجازات المشهورة في اللغة اطلاق اسم
الجزء على الكل ولما كانت الصلاة الشرعية مشتملة على الدعا لا جرم اطلق اسم الدعا

واقيموا الصلوة بيان كافروا البني عليه السلام وضمنه اركان الصلاة وشرايطها فكانه تعالى قال

عليها على سبيل المجاز فان كان مراد المعتزلة من كونها اسما شرعيا هذا فذلك حق
وان كان المراد ان الشرع ارتجل هذه اللفظة عربية وذلك ينافي قوله تعالى انا انزلناه
قرانا عربيا اما الزكاة فهي في اللغة عبارة عن النما يقال زكى الزرع اذا نما او عبارة عن الطهارة قال تعالى
اقتلت نفسا زكية اي طاهرة وقال قد افلح من تزكى اي تطهر وقال ولولا فضل الله عليكم ورحمته
ما زكى منكم من احد فالاعطا نما في المعنى وان كان نقصا في الصورة ولهذا قال عليه السلام على ما يصدقه
فهي ست خصال ثلاثة في الدنيا وثلاثة في الاخرة فاما التي في الدنيا فتزيد في الرزق وتكثر المال وتعمر الديار
واما التي في الاخرة فتستر العورة وتكون ظلا فوق الراس وتكون سترا من النار وجوز ان يسمى الزكاة على
الوجه الثاني من حيث انها تطهر مخرج الزكاة عن كل الذنوب ولهذا قال تعالى لنبيه عليه السلام خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم وتزكيهم بها المسئلة الثالثة قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكاة خطاب مع اليهود وذلك يدل على
ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع اما قوله تعالى واركعوا مع الراكعين ففيه وجوه احدها ان اليهود لا ركوع
في صلاتهم فخص الله الركوع بالذكر تحريضا لهم على الاتيان بصلاة المسلمين وثانيها ان المراد صلوا
مع المصلين وعلى هذا يزول التكرار لان في الاول امر تعالى باقامتها وامر في الثاني بفعلها في الجماعة وثالثها
ان يكون المراد من الامر بالركوع هو الامر بالخضوع لان الركوع والخضوع في اللغة سوا فيكون
نهيا عن الاستكبار المذموم وامرا بالتذلل مع المومنين كما قال فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على
المومنين اعزة على الكافرين وكقوله تاديبا للرسول واخفض جناحك للمومنين وكقوله فيما رحمة من الله لنت لهم
ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك وهكذا في قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون
الصلاة ويوتون الزكاة وهم راكعون وكانه تعالى لما امرهم بالصلاة والزكاة امرهم بعد ذلك
بالخضوع وترك التمرد وحكي الاصم عن بعضهم انما امر الله بني اسرائيل بالزكاة لانهم كانوا لا يوتون
الزكاة وهو المراد بقوله تعالى واكلهم السحت وقوله واكلهم اموال الناس بالباطل فاظهر الله تعالى في هذا
الموضع ما كان يكتمونه ليحذروا ان يفضحهم في ساير اسرارهم ومعاصيهم فيصير هذا كالاخبار
عن الغيب الذي هو احد دلايل نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم قوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون
انفسكم وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون اعلم ان الهمزة في اتامرون الناس للتقرير مع التقريع
والتعجب من حالهم واما البر فهو اسم جامع لاعمال الخير ومنه بر الوالدين وهو طاعتهما ومنه
عمل مبرور اي قد رضيه الله تعالى وقد يكون بمعنى الصدق كما يقال بر في يمينه اي صدق ولم يحنث
ويقال صدقت وبررت وقال تعالى ولكن البر من اتقى فاخبر ان البر جامع للتقوى واعلم انه سبحانه لما
امر بني اسرائيل بالايمان والشرايع بناء على ما خصهم به من النعم ومنعهم منه عقب ذلك بما هو اعظم وهو ان ينبهوا
عن اعمال البر لان التوبيخ للناس عليها مستقبح في العقول اذ المقصود من امر الناس بذلك اما النصيحة والشفقة
وليس من العقل ان يشفق الانسان على غيره وينصح غيره ويهمل امر نفسه فحذرهم الله تعالى
ذلك بان قرعهم بهذا الكلام واختلفوا في المراد بالبر في هذا الموضع على وجوه احدها وهو قول
السدي انهم كانوا يامرون الناس بطاعة الله وينهونهم عن معصية الله وهم كانوا يتركون الطاعة
ويقدمون على المعصية وثانيها قول ابن جريج انهم كانوا يامرون الناس بالصلاة والزكاة
وهم كانوا يتركونها وثالثها انهم كانوا اذا جاءهم احد في الخفية لاستعلام امر محمد عليه السلام
قالوا هو صادق فيما يقوله وامره حق فاتبعوه وهم كانوا لا يتبعونه لطمعهم في الهدايا والصلات
التي كانت تصل اليهم من اتباعهم ورابعها ان جماعة من اليهود كانوا قبل مبعث النبي عليه السلام
يخبرون مشركي العرب ان رسولا سيظهر منكم ويدعو الى الحق وكانوا يرغبونهم في اتباعه

فلما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم حسدوه وكفروا به فبكتهم الله تعالى بسبب انهم كانوا
يامرون باتباعه قبل ظهوره فلما ظهر تركوه واعرضوا عن دينه وهذا اختيار ابي مسلم وخامسها
قول الزجاج انهم كانوا يامرون الناس ببذل الصدقة وكانوا يشحون بها لان الله تعالى وصفهم بقساوة القلوب
واكل الربا والسحت وسادسها ان المنافقين من اليهود كانوا يامرون باتباع محمد في الظاهر ثم انهم كانوا
في قلوبهم منكرين له فوبخهم الله عليه وسابعها ان اليهود كانوا يامرون غيرهم باتباع التوراة ثم انهم خالفوه
لانهم وجدوا فيها ما يدل على صدق محمد عليه السلام ثم ما امنوا به اما قوله تعالى وتنسون انفسكم
فالنسيان عبارة عن السهو الحادث بعد حصول العلم والناسي غير مكلف ومن لا يكون مكلفا لا يجوز ان
يذمه الله تعالى على ما صدر منه فالمراد بقوله وتنسون انفسكم انكم تغفلون عن حق انفسكم وتعدلون عما
لها فيه من النفع اما قوله وانتم تتلون الكتاب معناه انكم تقرون التوراة وتدرسونها وتعلمون ما فيها من الحث على
افعال البر والاعراض عن افعال الاثم واما قوله افلا تعقلون فسبب التعجب وجوه الاول ان المقصود من الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر ارشاد الغير الى تحصيل المصلحة وتحذيره عما يوقعه في المفسدة والاحسان الى النفس
اولى من الاحسان الى الغير وذلك معلوم بشواهد العقل والنقل فمن وعظ ولم يتعظ فكانه اتى بفعل متناقض لا
يقبله العقل فلهذا قال افلا تعقلون الثاني ان من وعظ الناس واظهر علمه للخلق ثم لم يتعظ صار ذلك
الوعظ سببا لرغبة الناس في المعصية لان الناس يقولون انه مع هذا العلم لولا انه مطلع على انه
لا اصل لهذه التخويفات والا لما اقدم على المعصية فيصير هذا داعيا لهم الى التهاون بالدين والجراءة
على المعصية واذا كان غرض الواعظ الزجر ثم انه يفعل بموجب الجراءة على المعصية فكانه جمع
بين المتناقضين وذلك لا يليق بافعال العقلاء فلهذا قال افلا تعقلون الثالث ان من وعظ فلا بد وان يجتهد في ان
يصير وعظه نافذا في القلوب والاقدام على المعصية مما ينفر القلوب عن القبول فمن وعظ كان غرضه ان يصير وعظه
موثرا في القلوب ومن عصى كان غرضه ان لا يصير وعظه موثرا في القلوب فالجمع بينهما متناقض غير لايق
بالعقلاء ولهذا قال علي ابن ابي طالب رضي الله عنه قصم ظهري رجلان عالم متهتك وجاهل متنسك
بقي هاهنا مسايل المسئلة الاولى قال بعضهم ليس للعاصي ان يامر بالمعروف وينهى عن المنكر واحتجوا بالاية
والمعقول اما الاية فقوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم ولا شك انه تعالى ذكر ذلك في معرض
الذم وقال ايضا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون واما المعقول
فهو انه لو جاز ذلك لكان لمن زنى بامراة ان ينكر عليها في اثنا الزنا كشفها عن وجهها ومعلوم ان ذلك
مستنكر والجواب ان المكلف مامور بشيين احدهما ترك المعصية والثاني منع الغير عن فعل المعصية
والاخلال باحد التكليفين لا يقتضي الاخلال بالاخر اما قوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فهو نهي
عن الجمع بينهما والنهي عن الجمع بين الشيين يصح حمله على وجهين احدهما ان يكون المراد هو النهي عن نسيان
النفس مطلقا والاخر ان يكون المراد هو النهي عن ترغيب الناس في البر حال كونه ناسيا للنفس وعندنا المراد من الاية
هو الاول لا الثاني وعلى هذا التقدير يسقط قول الخصم اما المعقول الذي ذكروه فلا نسلم المسئلة الثانية
احتجت المعتزلة بهذه الاية على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى فقالوا ان قوله اتامرون الناس بالبر وتنسون
انفسكم انما يقبح ويحسن لو كان ذلك الفعل منه فاما اذا كان مخلوقا فيهم على سبيل الاضطرار فان ذلك
لا يحسن اذ لا يجوز ان يقال للاسود لم لا تبيض لما كان السواد مخلوقا فيه والجواب ان قدرته لما صلحت للضدين
فان حصل احد الضدين دون الاخر لا لمرجح فاذن كان ذلك لمحض الاتفاق والامر الاتفاقي لا يمكن التوجه عليه
وان حصل لمرجح فاذا كان ذلك المرجح منه عاد البحث فيه وان حصل من الله تعالى فعند حصوله يصير ذلك الطرف راجحا والاخر مرجوحا
والمرجوح ممتنع الوقوع لانه حال الاستوا لما كان ممتنع الوقوع فحال المرجوحية اولى بان يكون ممتنع الوقوع واذا امتنع

علينا ثم الجواب الحقيقي عن الكل انه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون المسئلة الثالثة عن انس قال قال
عليه السلام مررت ليلة اسري بي على قوم تقرض شفاههم بمقاريض من النار فقلت يا اخي جبريل من هؤلاء
قال هؤلاء خطباء من اهل الدنيا كانوا يامرون الناس بالبر وينسون انفسهم ب وقال عليه السلام ان في النار رجلا
يتأذى اهل النار بريحه فقيل من هو يا رسول الله قال عالم لا ينتفع بعلمه ج وقال مثل العالم الذي يعلم
الناس الخير ولا يعمل به كالسراج يضيء للناس ويحرق نفسه د النبي يطلع قوم من اهل الجنة الى قوم
من اهل النار فيقولون لم دخلتم النار وانما دخلنا الجنة بفضل تعليمكم قالوا انا كنا نامر بالخير ولا نفعله
ه قيل من وعظ بقوله ضاع كلامه ومن وعظ بفعله نفذت سهامه وقال

ابدأ بنفسك فانهها عن غيها ... فاذا انتهت عنه فانت حكيم
فهناك يقبل ان وعظت ويقتدى ... بالقول منك وينفع التعليم

وقيل عمل رجل في الف رجل ابلغ من قول الف رجل في رجل واما من وعظ واتعظ فمحله عند الله عظيم روي ان يزيد بن هارون
مات وكان واعظا زاهدا فرؤي في المنام فقيل له ما فعل الله بك فقال غفر لي واول ما سألني منكر ونكير فقالا من ربك
فقلت اما تستحيان من شيخ دعا الناس الى الله كذا وكذا سنة فتقولان له من ربك وقيل للشبلي
عند النزع قل لا اله الا الله فقال ان بيتا انت ساكنه غير محتاج الى السراج قوله تعالى واستعينوا
بالصبر والصلوة وانها لكبيرة الا على الخاشعين الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وانهم اليه راجعون
في الاية مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في المخاطبين بقوله واستعينوا بالصبر والصلوة فقال
قوم هم المؤمنون بالرسول لان من ينكر الصلاة اصلا والصبر على دين محمد لا يكاد
يقال له استعن بالصبر والصلوة فلا جرم وجب صرفه الى من صدق بمحمد عليه السلام ولا
يمتنع ان يكون الخطاب اولا في بني اسرائيل ثم يقع بعد ذلك خطابا للمؤمنين من محمد والاقرب
ان المخاطبين هم بنو اسرائيل لان صرف الخطاب الى غيرهم يوجب تفكيك النظم اما قوله
كيف يؤمرون بالصبر والصلاة مع كونهم منكرين لهما قلنا لا نسلم كونهم منكرين لهما وذلك لان كل احد
يعلم ان الصبر على ما يجب الصبر عنه حسن وان الصلاة التي هي تواضع للخالق والاشتغال بذكر الله
يسلي عن محن الدنيا وآفاتها انما الاختلاف في الكيفية فان صلاة اليهود واقعة على كيفية اخرى
وصلاة المسلمين على كيفية اخرى واذا كان متعلق الامر هو الماهية التي هي القدر المشترك زال
الاشكال المذكور وعلى هذا القول انه تعالى لما امرهم بالايمان وبترك الاضلال وبالتزام الشرائع
وهي الصلاة والزكاة وكان ذلك شاقا عليهم لما فيه من ترك الرياسات والاعراض عن المال والجاه
لا جرم عالج الله تعالى هذا المرض فقال واستعينوا بالصبر والصلاة المسئلة الثانية ذكروا في
الصبر والصلاة وجوها احدها كانه قيل واستعينوا على ترك ما تحبون من الدنيا والدخول فيما تستثقله طباعكم من
قبول دين محمد عليه السلام بالصبر اي بحبس النفس عن اللذات فانكم اذا كلفتم انفسكم ذلك مرنت عليه وخفت
عليها ثم اذا ضممتم الصلاة الى ذلك تم الامر لان المشتغل بالصلاة لا بد وان يكون مشتغلا بذكر الله وذكر
جلاله وقهره وذكر رحمته وفضله فاذا تذكر رحمته صار مائلا الى طاعته واذا تذكر عقابه
ترك معصيته فيسهل عند ذلك اشتغاله بالطاعة وتركه للمعصية وثانيها المراد من الصبر هاهنا
هو الصوم لان الصائم صابر عن الطعام والشراب ومن حبس نفسه عن قضاء شهوة البطن والفرج
زالت عنه كدورات حب الدنيا فاذا انضاف اليه الصلاة استنار القلب بانوار معرفة الله
وانما قدم الصوم على الصلاة لان تأثير الصوم في ازالة ما لا ينبغي وتأثير الصلوة في حصول ما ينبغي
والنفي مقدم على الاثبات ولانه عليه السلام قال الصوم جنة وقال الله تعالى ان الصلاة تنهى

عن الفحشاء والمنكر لان الصلاة تمنع عن الاشتغال بالدنيا وتخشع القلب ويحصل بسببها تلاوة
الكتاب والوقوف على ما فيه من الوعد والوعيد والمواعظ والآداب الجميلة وذكر مصير الخلق الى دار
الثواب ودار العقاب رغبة في الآخرة ونفرة عن الدنيا فيهون حينئذ على الانسان ترك الرياسة وانقطاعه
عن المخلوقين الى التوجه الى خدمة الخالق ونظير هذه الاية قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استعينوا
بالصبر والصلوة ان الله مع الصابرين قوله تعالى وانها في هذا الضمير وجوه احدها الضمير عائد الى
الصلاة اي الصلاة لثقيلة الا على الخاشعين وثانيها انه عائد الى جميع الامور التي امر بها بنو اسرائيل ونهوا عنها من
قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم الى قوله واستعينوا والعرب قد تضمر الشيء اختصارا وتقتصر فيه
على الايماء اذا اوثقت بعلم المخاطب فيقول القائل ما عليها افضل من فلان يعني الارض ويقولون ما بين لابتيها اكرم
من فلان يعنون المدينة قال تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولا ذكر للارض اما قوله لكبيرة
اي انها لثقيلة شاقة من قولك كبر هذا علي وقال تعالى كبر على المشركين ما تدعوهم اليه فان قيل ان كانت ثقيلة
على هؤلاء سهلة على الخاشعين فيجب ان يكون ثوابهم اكثر وثواب الخاشع اقل وذلك منكر من القول قلنا ليس المراد
ان الذي يلحقهم من التعب اكثر مما يلحق الخاشع وكيف يكون ذلك والخاشع يستعمل عند صلاته جوارحه
وقلبه وسمعه وبصره ولا يغفل عن تدبر ما ياتي به من الذكر وعن التذلل والخضوع فاذا تذكر الوعيد لم يخل
ذلك من حزن وغم واذا تذكر الوعد فمثل ذلك واذا كان هذا فعل الخاشع فالثقل عليه بفعل الصلاة اعظم وانما
المراد بقوله انها لثقيلة على من لم يخشع انه من حيث لا يعتقد في فعلها منفعة ثقل عليه فعلها لا ثوابا ولا في تركها عقابا
فيصعب عليه فعلها فالحاصل ان الملحد اذا لم يعتقد في فعلها منفعة ثقل عليه فعلها لان الاشتغال بما لا فائدة
فيه يثقل على الطبع اما الموحد فلما اعتقد في فعله اعظم المنافع وفي تركها اعظم المضار لم يثقل عليه ذلك
لما يعتقد في فعله من الفوز بالنعيم المقيم والخلاص من العذاب الاليم الا ترى الى قوله الذين
يظنون انهم ملاقوا ربهم اي يتوقعون ثوابه والخلاص من عقابه ومثاله اذا قيل لمريض كل
هذا الشيء المر فان اعتقد ان فيه شفاءه سهل ذلك عليه وان لم يعتقد ذلك فيه صعب الامر
عليه وعليه يحمل قوله عليه السلام وجعلت قرة عيني في الصلاة وصف الصلاة بذلك للوجوه
التي ذكرناها لانها كانت لا تثقل عليه فكيف وكان عليه السلام يصلي حتى تورمت قدماه اما
الخشوع فهو التذلل والخضوع اما قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم فللمفسرين
فيه قولان الاول ان الظن بمعنى العلم قالوا لان الظن وهو الاعتقاد الذي يقارنه تجويز
النقيض وذلك يقتضي ان يكون صاحبه شاكا في يوم القيامة وذلك كفر والله
تعالى مدح على هذا الظن والمدح على الكفر غير جائز فوجب ان يكون المراد من الظن هاهنا العلم
وسبب هذا المجاز ان العلم والظن يشتركان في كون كل واحد منهما اعتقادا راجحا الا ان العلم
راجح مانع من النقيض والظن راجح غير مانع من النقيض فلما اشتبها من هذا الوجه صح
اطلاق اسم احدهما على الآخر قال اوس بن حجر

فارسلته مستيقن الظن انه ... مخالط ما بين الشراسيف جائف

وقال تعالى اني ظننت اني ملاق حسابيه وقال الا يظن اولئك انهم مبعوثون ليوم عظيم فذكر الله تعالى ذلك
انكارا عليهم وبعثا على الظن ولا يجوز ان يبعثهم على الاعتقاد المجوز للنقيض فثبت ان المراد بالظن
العلم القول الثاني ان يحمل اللفظ على ظاهره وهو الظن الحقيقي ثم هاهنا وجوه الاول ان يجعل ملاقاة
الرب مجازا عن الموت وذلك لان ملاقاة الرب سبب عن الموت فاطلق السبب والمراد منه المسبب
وهذا مشهور فانه يقال لمن مات انه لقي ربه اذا ثبت هذا فنقول المراد انها لكبيرة الا على الخاشعين

الذين يظنون انهم ملاقوا الموت في كل لحظة وذلك لان كل من كان مترقبا للموت في كل لحظة فانه لا يفارق قلبه الخشوع فهم مبادرون الى التوبة لان خوف الموت مما يقوي دواعي التوبة ولانه مع خشوعه لا بد في كل حال من ان لا يامن تقصيرا جرى منه فيلزمه التلافي فاذا كان حاله ما ذكرناه كان ذلك داعيا له الى المبادرة الى التوبة الثاني ان تفسير ملاقاة الرب بملاقاة ثواب الرب وذلك مظنون لا معلوم فان الزاهد العابد لا يقطع بكونه ملاقيا لثواب الله تعالى بل يظن ذلك الا ان ذلك الظن لا ينفي ما يلزمه على كمال الخشوع الثالث المعنى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم بذنوبهم فان الانسان الخاشع قد يسيء ظنه بنفسه وباعماله فيغلب على ظنه انه يلقى الله بذنوبه فعند ذلك يتسارع الى التوبة وذلك من صفات المدح بقي هاهنا مسائل المسئلة الاولى استدل بعض الاصحاب بقوله ملاقوا ربهم على رؤية الله تعالى قالت المعتزلة لفظ اللقاء لا يفيد الرؤية والمنافق لا يرى ربه تعالى فيه قال تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما وقال تعالى في معرض التهديد واتقوا الله واعلموا انكم ملاقوه فهذا يتناول الكفار والكافر والرؤية لا تثبت للكافر فعلمنا ان اللقاء ليس عبارة عن الرؤية واما الخبر بقوله عليه السلام من حلف على يمين ليقتطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان فليس المراد راى الله لان ذلك وصف اهل النار وانما المعرف فقول المسلمين لمن مات لقي الله ولا يعنون انه راى الله وايضا فاللقاء يراد به القرب ممن يلقي وبه يزول الحجاب بينهما ولذلك يقول اذا احتجب عن الامير ما لقيته بعد ذلك وان كان قد راه واذا اذن له في الدخول عليه يقول لقيته وان كان ضريرا ويقال لقي فلان من فلان جهدا شديدا ولقيت من فلان الداهية ولاقى فلان حمامه وكل ذلك يدل على ان اللقاء ليس عبارة عن الرؤية ويدل عليه ايضا قوله تعالى فالتقى الماء على امر قد قدر وهذا انما يصح في حق الجسم ولا يصح في حق الله تعالى قال الاصحاب اللقاء في اصل اللغة عبارة عن وصول احد الجسمين الى الاخر بحيث يماسه بسطحه يقال لقي هذا ذاك اذا ماسه واتصل به ولما كانت الملاقاة بين الجسمين الذين الاخر المذكورين سببا لحصول الادراك فحيث يمتنع اجراء اللفظ على المماسة وجب حمله على الادراك لان اطلاق لفظ السبب على المعنى المسبب من اقوى وجوه المجاز فثبت انه يجب حمل لفظ اللقاء على الادراك اكثر ما في الباب انه ترك هذا المعنى في بعض الصور بدليل يخصه فوجب اجراؤه على الادراك في البواقي على هذا التقدير اما السؤالات اما قوله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه والمنافق لا يرى ربه قلنا فلا جل هذه الضرورة قلنا المراد الى يوم يلقون جزاءه وحكمه الا ان هذا الاضمار على خلاف الدليل فانما يصار اليه عند الضرورة وفي هذا الموضع لما اضطررنا اليه اضمرناه اما قوله ملاقوا ربهم فلا ضرورة في صرف اللفظ عن ظاهره ولا في اضمار هذه الزيادة فلا جرم وجب تعليق اللقاء بالله تعالى بحكم الله فان اشتغلوا بذكر الدلائل العقلية التي تمنع من جواز الرؤية بينا ضعفها وحينئذ يستقيم التمسك بالظاهر من هذا الوجه المسئلة الثانية المراد من الرجوع الى الله تعالى الرجوع الى حيث لا يكون لهم مالك سواه وان لا يملك لهم احد نفعا ولا ضرا غيره كما كانوا كذلك في اول الخلق فجعل مصيرهم الى مثل ما كانوا عليه اولا فجعل ذلك رجوعا الى غير الله من حيث كانوا في سائر ايام حياتهم قد يملك غيره الحكم عليهم ويملك ان يضرهم وينفعهم وان الله تعالى مالك لهم في جميع احوالهم وقد احتج بهذه الاية فريقان من المبطلين الاول المجسمة فانهم قالوا الرجوع الى غير الجسم محال فلما ثبت الرجوع الى الله وجب كون الله جسما والثاني التناسخية فانهم قالوا الرجوع الى الشيء مسبوق بالكون عنده فدل هذا على كون الارواح قديمة وانها كانت موجودة في عالم الروحانيات والجواب عنهما حمل ما على ما تقدم قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين اعلم انه سبحانه انما اعاد هذا الكلام مرة اخرى توكيدا للحجة عليهم وتحذيرا من ترك اتباع محمد عليه السلام ثم قرنه بالوعيد وهو قوله واتقوا يوما الى الله كانه قال ان لم تطيعوني لاجل سوالف نعمتي عليكم فاطيعوني للخوف من عقابي في المستقبل اما قوله واني فضلتكم على العالمين ففيه سؤال وهو انه يلزم ان يكونوا افضل من محمد عليه السلام وذلك باطل

بالاتفاق والجواب عنه من وجوه احدها قال ابو مسلم العالم عبارة عن الجمع الكثير من الناس كقولك رايت عالما من الناس والمراد منه الكثرة لا الكل وهذا ضعيف لان لفظ العالم مشتق من العلم هو الدليل فكل ما كان دليلا على الله كان عالما فكان من العالم وهذا تحقيق قول المتكلمين العالم كل موجود سوى الله وعلى هذا لا يمكن تخصيص لفظ العالم ببعض المحدثات وثانيها المراد فضلتكم على عالمي زمانكم وذلك لان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك وهو الان ليس بموجود لم يكن ذلك الشخص من جملة العالمين حال عدمه لان شرط العالم ان يكون موجودا والشيء حال عدمه لا يكون موجودا فثبت ان محمدا عليه السلام ما كان موجودا في ذلك الوقت فما كان في ذلك الوقت من العالمين فلا يلزم من كون بني اسرائيل افضل العالمين في ذلك الوقت كونهم افضل من محمد في ذلك الوقت وهذا هو الجواب ايضا عن قوله تعالى اذ جعل فيكم انبياء وجعلكم ملوكا واتاكم ما لم يؤت احدا من العالمين وقال ولقد اخترناهم على علم على العالمين اراد به عالمي ذلك الزمان وانما كانوا افضل من غيرهم بما اعطوا من الملك والرسالة والكتب الالهية وثالثها ان قوله واني فضلتكم على العالمين عام في العالمين لكنه مطلق في الفضل والمطلق يكفي في صدقه صورة واحدة فالاية تدل على ان بني اسرائيل فضلوا على العالمين في امر ما وهذا لا يقتضي ان يكونوا افضل من كل العالمين في كل الامور بل لعلهم وان كانوا افضل من غيرهم في امر واحد فغيرهم يكون افضل منهم فيما عدا ذلك الامر وعند هذا يظهر انه لا يصح الاستدلال بقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين على ان الانبياء افضل من الملائكة بقي هاهنا ابحاث البحث الاول قال ابو زيد اراد به المؤمنين منهم لان عصاتهم مسخوا قردة وخنازير على ما قال تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وقال تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل البحث الثاني ان الخطاب مع من خاطب الله تعالى بني اسرائيل تنبيه للعرب لان الفضيلة بالنبي قد لحقتهم وجميع اقاصيص الانبياء تنبيه وارشاد قال تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال اتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وقال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب ولذلك نذيري قتادة قال ذكر لنا ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يقول قد مضى والله بنو اسرائيل وما يعني بما تسمعون غيركم البحث الثالث قال القفال النعمة بكسر النون النعم وما ينعم به الرجل على صاحبه قال تعالى وتلك نعمة تمنها علي واما النعمة بفتح النون فهو ما يتنعم في العيش قال تعالى ونعمة كانوا فيها فاكهين البحث الرابع قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين يدل على ان رعاية الاصلح لا تجب على الله تعالى لا في الدنيا ولا في الدين لان قوله واني فضلتكم على العالمين يتناول جميع نعم الدنيا والدين وذلك التفضيل اما ان يكون واجبا او لا يكون واجبا فان كان واجبا لم يجز جعله منة عليهم لان من ادى دينا فلا منة له على احد وان كان غير واجب مع انه تعالى قد خص البعض به دون البعض فهذا يدل على ان رعاية الاصلح غير واجبة لا في الدنيا ولا في الدين فان قيل لما خصهم بالنعم العظيمة في الدنيا فهذا يناسب ان يخصهم ايضا بالنعم العظيمة في الاخرة كما قيل اتمام المعروف خير من ابتدائه فلم اردف ذلك بالتخويف الشديد في قوله واتقوا يوما والجواب ان المعصية مع عظم النعمة تكون اقبح والحياء منها احذرهم عنها البحث الخامس في بيان ان اي فرق العالم افضل بمعنى انهم اكثر استجماعا لخصال الخير اعلم ان هذا مما وقع فيه النزاع الشديد بين سكان النواحي فكل طائفة تدعي انها افضل واكثر استجماعا للصفات الكاملة ونحن نشير الى معاقد الكلام في هذا الباب بتوفيق الله وعونه قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون اعلم ان اتقاء اليوم هو اتقاء لما يحصل في ذلك اليوم من العقاب والشدائد لان نفس اليوم لا يتقى ولا بد من ان يتقى اهل الجنة والنار جميعا فالمراد ما ذكرناه ثم انه تعالى وصف اليوم باشد الصفات واعظمها

تهويلا وذلك لانه اذا دفع احدهم الى كريهة وحاولت اعوانه دفاع عنه بدات بما هو في نفوسها
الابية من مقتضى الحمية فذبت عنه كما يذب الوالد عن ولده بغاية قوته فان راى مالا قبل
له بممانعته عاد بوجوه الضراعة وصنوف الشفاعة فحاول بالملاينة ما قصر عنه بالمخاشنة
فان لم تغن عنه الحالتان من الخشونة والليانة لم يبق بعده الا الفداء ان يشترى بشيء اما بمال او غيره فان
لم تغن هذه الوجوه الثلاثة تعلل بما يرجوه من نصر الاخلاء والاخوان فاخبر الله تعالى انه لا يغني
شيء من هذه الامور عن المجرمين في الاخرة بقي على هذا الترتيب سوالان السوال الاول الفائدة في
قوله لا تجزي نفس عن نفس شيئا هي الفائدة من قوله ولا هم ينصرون فما المقصود من هذا التكرار والجواب
المراد من قوله لا تجزي نفس شيئا انه لا يتحمل عنه غيره ما يلزمه من الجزاء واما النصرة فهي
ان يحاول تخليصه عن حكم المعاقب وسنذكر فرقا اخر ان شاء الله تعالى السوال الثاني انه تعالى
قدم في هذه الاية قبول الشفاعة على اخذ الفدية وذكر هذه الاية في هذه السورة بعد
العشرين والماية فقدم قبول الفدية على ذكر الشفاعة فما الحكمة الجواب ان كل من كان ميله الى حب
المال اشد من ميله الى علو النفس فانه يقدم التمسك بالشافعين على اعطاء الفدية ومن
كان بالعكس يقدم الفدية على الشفاعة ففايدة تغيير الترتيب الاشارة الى هذين الصنفين
ولنذكر الان تفسير الالفاظ اما قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيئا فقال القفال الاصل
في جزى عند اهل اللغة قضى ومنه الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لابي بردة بن
نيار تجزيك ولا تجزي احدا بعدك هكذا رواية اصحاب العربية تجزيك بفتح التاء غير مهموز اي
تقضي عن اضحيتك وتنوب ومعنى الاية ان يوم القيامة لا تنوب تقضي نفس عن نفس شيئا ولا
تحمل عنها شيئا مما اصابها بل يفر فيه المرء من اخيه وامه وابيه ومعنى
هذه القيامة ان طاعة المطيع لا تقضي عن العاصي ما كان واجبا عليه وقد تقع النيابة
في الدنيا كالرجل يقضي عن قريبه وصديقه دينه ويتحمل عنه فاما يوم القيامة
فان قضاء الحقوق انما يقع فيه بالاخذ من الحسنات روى ابو هريرة رضي الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رحم الله عبدا كانت له عند اخيه مظلمة
في عرض او مال او جاه فاستحله قبل ان يؤخذ منه وليس ثمة دينار ولا درهم
فان كانت له حسنات اخذ من حسناته وان لم يكن له حسنات حمل من سيئاته
قال صاحب الكشاف وشيئا مفعول به ويجوز ان يكون في موضع مصدر اي قليلا
من الجزاء كقوله ولا يظلمون شيئا ومن قرا لا تجزئ من اجزا عنه اذا اغنى فلا يكون
في قراءته الا بمعنى شيئا من الاجزاء وهذه الجملة منصوبة المحل صفة ليوما فان
قيل فاين العايد منها الى الموصوف قلنا هو محذوف تقديره لا تجزي فيه ومعنى
التنكير ان نفسا من الانفس لا تجزي عن نفس مثلها شيئا من الاشياء و
هو الاقناط الكلي القاطع للمطامع اما قوله ولا يقبل منها شفاعة فالشفاعة
ان يستوهب احد لاحد شيئا ويطلب له حاجة واصلها من الشفع الذي هو ضد الوتر
كان صاحب الحاجة كان فردا فصار الشفيع له شفعا اي صار زوجا واعلم ان
الضمير في ولا يقبل منها راجع الى النفس الثانية العاصية وهي التي لا يؤخذ منها عدل والمعنى لا يقبل منها شفاعة اي
انها ان جاءت بشفاعة شفيع لم يقبل منها ويجوز ان يرجع الى النفس الاولى على انها لو شفعت لها

لم يقبل

لم يقبل شفاعتها كما لا تجزي عنها شيئا اما قوله ولا يؤخذ منها عدل اي فدية واصل الكلمة من معادلة
الشيء تقول ما اعدل بفلان احدا اي لا ارى له نظيرا قال تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ونظير
هذه الاية قوله تعالى ولو ان للذين ظلموا ما في الارض جميعا ومثله معه لافتدوا به من سوء العذاب يوم القيمة
وقال ان الذين كفروا لو ان لهم ما في الارض جميعا ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيمة ما تقبل منهم و
قال تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ولو افتدى به وقال تعالى
وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها اما قوله ولا هم ينصرون فاعلم ان التناصر انما يكون في
الدنيا بالمحالفة والقرابة ولهذا اخبر الله تعالى انه ليس يومئذ لا خلة ولا شفاعة وانه لا انساب بينهم يومئذ وانه
يفر المرء من اخيه وامه وابيه وقرينته قال القفال والنصر يراد به المعونة كقوله انصر اخاك ظالما او مظلوما
ومنه معنى الاستغاثة فتقول العرب ارض منصورة اي ممطورة والغيث ينصر البلاد اذا انبتها فكانه اغاث
اهلها وقيل في قوله تعالى من كان يظن ان لن ينصره الله اي لن يرزقه كما يرزق الغيث البلاد ويسمى الانتقام نصرة
وانتصارا قال تعالى ونصرناه من القوم الذين كذبوا باياتنا قالوا معناه فانتقمنا له فقوله ولا هم ينصرون يحتمل هذه
الوجوه فانهم يوم القيمة لا يغاثون ويحتمل انهم اذا عذبوا لم يجدوا من ينتقم لهم من الله وفي الجملة كان النصر هو دفع
الشدائد فاخبر الله تعالى انه لا دافع هناك عن عذابه بقي في الاية مسئلتان المسئلة الاولى ان في الاية اعظم
تحذير عن المعاصي واقوى ترغيب في تلافي الانسان ما يكون منه في المعصية بالتوبة لانه اذا تصور انه اذا
ليس بعد الموت استدراك ولا شفاعة ولا نصرة ولا فدية علم انه لا خلاص له الا بالطاعة فاذا كان لا
يامن كل ساعة من التقصير في العبادة ومن فوت التوبة من حيث لا معين له في انتقاصه يحذر خائفا
في كل حال فالاية وان كانت في بني اسرائيل فهي في المعنى مخاطبة للكل لان الوصف الذي ذكر فيها وصف اليوم
وذلك يعم ويحصل على ذلك قوله تعالى يغني كل من حضر في ذلك اليوم المسئلة الثانية اجمعت الامة
على ان لمحمد عليه السلام شفاعة في الاخرة وحمل على ذلك قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا
وقوله ولسوف يعطيك ربك فترضى ثم اختلفوا بعد هذا في ان شفاعته عليه السلام لمن تكون للمؤمنين
المستحقين للثواب ام تكون لاهل الكبائر المستحقين للعقاب فذهبت المعتزلة الى انها للمستحقين للثواب
وتاثير الشفاعة في ان يحصل زيادة من المنافع على قدر ما استحقوه وقال اصحابنا تاثيرها في اسقاط
العقاب عن المستحقين للعقاب اما بان يشفع لهم في عرصة القيمة حتى لا يدخلوا النار فان دخلوا النار
فيشفع لهم حتى يخرجوا منها ويدخلوا الجنة واتفقوا على انها ليست للكفار واستدلت المعتزلة
على انكار الشفاعة لاهل الكبائر بوجوه احدها هذه الاية قالوا انها تدل على نفي الشفاعة من ثلاثة
اوجه الاول قوله لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولو اثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لكان قد اجزت
نفس شيئا الثاني قوله ولا يقبل منها شفاعة وهذه نكرة في سياق النفي فيعم جميع انواع الشفاعة
والثالث قوله ولا هم ينصرون ولو كان محمد شفيعا لاحد من العصاة لكان ناصرا له وذلك على خلاف
الاية لا يقال الكلام على الاية من وجهين الاول ان اليهود كانوا يزعمون ان اباءهم يشفعون لهم [illegible]
ذلك فالاية نزلت فيهم الثاني ظاهر الاية يقتضي نفي الشفاعة مطلقا الا انا اجمعنا على تطرق التخصيص
اليه في حق زيادة الثواب لاهل الطاعة فنحن ايضا نخصه في حق المسلم صاحب الكبيرة بالدلائل
التي نذكرها لانا نجيب عن الاول بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وعن الثاني انه لا
يجوز ان يكون المراد من الاية نفي الشفاعة في زيادة المنافع لانه تعالى حذر من ذلك اليوم بانه لا تنفع فيه
شفاعة وليس يحصل التحذير اذا رجع نفي الشفاعة الى تحصيل زيادة النفع لان عدم حصول زيادة النفع
ليس فيه خطر ولا ضرر وثانيا ان ذلك انه تعالى لو قال اتقوا يوما لا اريد فيه منافع المستحقين للثواب بشفاعة

احد لم يحصل بذلك زجر عن المعاصي ولو قال اتقوا يوما لا اسقط فيه عقاب المستحق للعقاب بشفاعة شفيع
كان ذلك زجرا عن المعاصي فثبت ان المقصود من الاية نفي تاثير الشفاعة في اسقاط العقاب لا نفي تاثيرها في
زيادة المنافع وثانيها قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والظالم هو الاتي بالظلم وذلك يتناول
الكافر وغيره لانه تعالى نفى ان يكون للظالمين شفيع يطاع ولم ينف شفيعا يجاب ونحن نقول بموجبه فانه لا يكون
في الاخرة شفيع يطاع لان المطاع يكون فوق المطيع وليس فوقه تعالى احد يطيعه الله تعالى لانا نقول لا يجوز
حمل الاية على ما قلتم من وجهين الاول ان العلم بانه ليس فوقه تعالى احد يطيعه متفق عليه عند العقلاء [illegible] اثبته
سبحانه فقد اعترفوا انه لا يطيع احدا واما من نفاه فمع القول بالنفي استحال ان تعتقد فيه لغيره واذا
ثبت هذا كان حمل الاية على ما ذكرتم حملا لها على معنى لا يفيد الثاني انه تعالى نفى شفيعا يطاع والشفيع
لا يكون الا دون المشفوع اليه لان من فوقه يكون اقوى منه وحاكما عليه ومثله لا يسمى شفيعا فاذا
ولم شفيع كونه دون الله فلم يبق حمل قوله يطاع على فوقه فوجب حمله على ان المراد به انه لا يكون
لهم شفيع مجاب وثالثها قوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ظاهر الاية تقتضي
نفي الشفاعات باسرها ورابعها قوله تعالى وما للظالمين من انصار ولو كان الرسول عليه السلام
شفيعا للفاسق من امته لوصفوا بانهم منصورون لانه اذا تخلص بسبب شفاعته اكثر عن العذاب
فقد بلغ الرسول النهاية في نصرته وخامسها قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى اخبر تعالى عن الملائكة
انهم لا يشفعون لاحد الا لمن يرتضيه الله تعالى والفاسق ليس بمرضي عند الله واذا لم يشفع الملائكة
له فكذا الانبياء عليهم السلام لانه لا قائل بالفرق وسادسها قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة
الشافعين ولو اثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لكانت الشفاعة قد نفعتهم وذلك ضد الاية وسابعها
ان الامة مجمعة على انه ينبغي ان نرغب الى الله تعالى في ان يجعلنا من اهل شفاعته عليه السلام ويقولون
في جملة ادعيتهم واجعلنا من اهل شفاعته فلو كان المستحق للشفاعة هو الذي خرج من الدنيا
مصرا على الكبائر لكانوا قد رغبوا الى الله تعالى في ان يختم لهم بالاصرار على الكبائر لانا لم لا يجوز ان
يقال انهم يرغبون الى الله تعالى في ان يجعلهم من اهل شفاعته ان خرجوا مصرين لا انهم يرغبون في ان يختم لهم
مصرين كما انهم يقولون في دعائهم اجعلنا من التوابين وليسوا يرغبون ان يذنبوا ثم يتوبوا وانما يرغبون
في ان يوفقهم للتوبة اذا كانوا مذنبين فكذا الرغبة هاهنا مشروطة بشروط وهو تقدم الاصرار
وتقدم الذنب لانا نقول الجواب عنه من وجهين الاول ليس يجب اذا اشترطنا شرطا في قولنا اللهم
اجعلنا من التوابين ان نزيد شرطا في قولنا اللهم اجعلنا من اهل الشفاعة الثاني ان الاية في
كنا الراغبين الى الله تعالى يسئلون منه تعالى ان يفعل بهم ما يوصلهم الى المرغوب فيه ففي قولهم
اجعلنا من التوابين يرغبون في ان يوفقهم الى التوبة من الذنوب وفي الثاني يرغبون في ان يفعل بهم
ما يكونوا عنده اهلا لشفاعته عليه السلام فلو لم يحصل اهلية الشفاعة الا بالخروج من الدنيا
مصرين على الكبائر لكان سؤال اهلية الشفاعة سؤالا للاخراج من الدنيا حال الاصرار على الكبائر
وذلك غير جائز بالاجماع اما على قولنا ان اهلية الشفاعة انما تحصل بالخروج من الدنيا مستحقا للثواب
كان سؤال اهلية الشفاعة حسنا فظهر الفرق وثامنها قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين
وما هم عنها بغائبين يدل على ان كل الفجار يدخلون النار وانهم لا يغيبون عنها واذا ثبت انهم لا يغيبون
عنها ثبت انهم لا يخرجون عنها واذا كان كذلك لم يكن للشفاعة اثر لا في العفو عن العقاب ولا في الاخراج
من النار بعد الادخال فيها وتاسعها قوله تعالى يدبر الامر ما من شفيع الا من بعد اذنه ففي الشفاعة
عمن لم ياذن في شفاعته فكذا قوله من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وكذا قوله لا يتكلمون الا من اذن له

الرحمن وقال صوابا وانه تعالى لم ياذن في الشفاعة في حق اصحاب الكبائر لان هذا الاذن لو عرف لعرف
اما بالعقل او بالنقل اما العقل فلا مجال له فيه واما النقل فاما بالتواتر او بالاحاد ولا مجال له فيه لان رواية
الاحاد لا يفيد الا الظن والمسئلة علمية والتمسك في المطالب العلمية بالدلائل الظنية غير
جائز واما بالتواتر فباطل لانه لو حصل ذلك لعرفه جمهور المسلمين ولو كان كذلك لما انكر واحد
الشفاعة بحيث [illegible] الاكثرون على الانكار علمنا انه لم يوجد هذا الاذن وعاشرها قوله تعالى
الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين
امنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولو كانت الشفاعة حاصلة للفاسق
لم يكن لتقييدها بالتوبة ومتابعة السبيل معنى الحادي عشر الاخبار الدالة على انه لا توجد الشفاعة في حق
اصحاب الكبائر منها اربعة الاول ما روى العلا بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة انه عليه السلام
دخل خرج الى المقبرة فقال السلام عليكم دار قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون ووددت
اني قد رايت اخواننا قالوا يا رسول الله السنا اخوانك قال بل انتم اصحابي واخواننا الذين لم ياتوا بعد
قالوا يا رسول الله كيف تعرف من ياتي بعدك من امتك قال ارايت لو كان لرجل خيل محجلة في خيل دهم
بهم لا يعرف خيله قالوا بلى يا رسول الله قال فانهم ياتون يوم القيامة غرا محجلين من الوضوء وانا
فرطهم على الحوض فليذادن رجال عن حوضي كما يذاد البعير الضال اناديهم الا هلم فيقال
انهم قد بدلوا بعدك فاقول سحقا سحقا سحقا لان الشفيع لا يقول ذلك والاستدلال بهذا الحديث
على نفي الشفاعة انه لو كان شفيعا لهم لم يكن يقول سحقا سحقا لان الشفيع لا يقول ذلك
وكيف لا يجوز ان يكون شفيعا لهم في الخلاص من العقاب الدائم وهو منعهم شربة ماء الثاني
روى عبد الرحمن ابن سابط عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لكعب بن عجرة اعاذك
الله من امارة السفهاء انه سيكون امراء من دخل عليهم فاعانهم على ظلمهم وصدقهم في كذبهم فليس مني ولست
منه ولن يرد علي الحوض ومن لم يدخل عليهم ولم يعنهم على ظلمهم ولم يصدقهم بكذبهم فهو مني وانا منه
وسيرد علي الحوض يا كعب بن عجرة الصلاة قربان والصوم جنة والصدقة تطفي
الخطيئة كما يطفي الماء النار يا كعب بن عجرة لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت والاستدلال
بهذا الحديث من ثلاثة اوجه احدها انه لم يكن من النبي ولا النبي منه فكيف يشفع له وثانيها
ان قوله لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت صريح في انه لا اثر للشفاعة في صاحب الكبيرة الثالث
عن ابي هريرة قال قال عليه السلام لا الفين احدكم يوم القيمة على رقبته شاة لها ثغاء
يقول يا رسول الله فاقول لا املك لك من الله شيئا قد بلغتك وهذا صريح في المطلوب لانه
اذا لم يملك له من الله شيئا ليس له في الشفاعة نصيب الرابع عن ابي هريرة قال عليه السلام ثلاث
انا خصمهم يوم القيمة ومن كنت خصمه خصمته رجل اعطى بي ثم غدر ورجل باع حرا فاكل ثمنه
ورجل استاجر اجيرا فاستوفى منه ولم يوفه اجرته والاستدلال به انه عليه السلام لما كان
خصما لهم لا استحال ان يكون شفيعا لهم فهذا مجموع وجوه كلام المعتزلة في هذا الباب
اما اصحابنا فقد تمسكوا فيه بوجوه احدها قوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام ان تعذبهم فانهم
عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم وجه الاستدلال ان هذه الشفاعة من عيسى عليه
السلام اما ان يقال انها كانت في حق الكفار او في حق المسلم المطيع او في حق المسلم صاحب الصغيرة
او المسلم صاحب الكبيرة بعد التوبة والقسم الاول باطل لان قوله وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم
لا يليق بالكفار والقسم الثاني والثالث والرابع باطل لان المسلم المطيع والمسلم صاحب الصغيرة والمسلم

صاحب الكبيرة لا يجوز بعد التوبة تعذيبه عقلا عند الخصم اذا كان كذلك لم يكن قوله ان
تعذبهم فانهم عبادك لم يكن لائقا بهم واذا بطل ذلك لم يبق الا ان يقال ان هذه الشفاعة
انما وردت في حق المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة واذا صح القول بهذه الشفاعة في حق
عيسى عليه السلام صح القول بها في حق محمد ضرورة انه لا قايل بالفرق وثانيها قوله تعالى
حكاية عن ابرهيم عليه السلام فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم
فقوله ومن عصاني لا يجوز حمله على الكافر لانه ليس اهلا للمغفرة بالاجماع
ولا حمله على صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة لان غفرانه واجب عقلا
عند الخصم فلا حاجة الى الشفاعة فلم يبق الا حمله على صاحب الكبيرة قبل التوبة
ومما يوكد دلايل هاتين الايتين على ما قلناه رواه البيهقي في كتاب شعب الايمان
انه عليه السلام تلا قوله تعالى في ابرهيم ومن عصاني فانك غفور رحيم
وقول عيسى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ثم رفع يديه و
قال اللهم امتي امتي وبكى فقال الله يا جبريل اذهب الى محمد وربك اعلم فسله ما يبكيك فاتاه
جبريل فسأله فاخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بما قال فقال الله يا جبريل اذهب الى محمد
فقل انا سنرضيك في امتك ولا نسوءك رواه مسلم في الصحيح وثالثها قوله تعالى في سورة مريم
يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند
الرحمن عهدا فنقول ليس في ظاهر الاية ان المقصود من الاية ان المجرمين لا يملكون الشفاعة
لغيرهم او انهم لا يملكون شفاعة غيرهم لهم لان المصدر كما يجوز ويحسن اضافته الى
الفاعل يجوز ويحسن اضافته الى المفعول الا انا نقول تحمل الاية على الوجه الثاني ولا لان
حملها على الوجه الاول يجري مجرى ايضاح الواضحات فان كل احد يعلم ان المجرمين يساقون الى جهنم وردا
لا يملكون الشفاعة لغيرهم فتعين حملها على الوجه الثاني اذا ثبت ذلك فنقول الاية يدل على حصول
الشفاعة لاهل الكبائر لانه قال عقبه الا من اتخذ عند الرحمن عهدا وجب دخوله فيه وصاحب الكبيرة اتخذ عند
الرحمن عهدا التوحيد والاسلام فوجب ان يكون داخلا تحته اقصى ما في الباب ان يقال واليهودي
اتخذ عند الرحمن عهدا وهو الايمان بالله فوجب دخوله تحته لكنا نقول ترك العمل به في حقه لضرورة
الاجماع فوجب ان يكون معمولا به فيما وراءه ورابعها قوله تعالى في صفة الملايكة ولا يشفعون
الا لمن ارتضى وجه الاستدلال به ان صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى وكل من كان مرتضى عند الله
وجب ان يكون من اهل الشفاعة انما قلنا ان صاحب الكبيرة مرتضى عند الله بحسب ايمانه وتوحيده
وكل من صدق عليه انه مرتضى عند الله بحسب هذا الوصف صدق عليه انه مرتضى عند الله لان المرتضى
عند الله جزء من مفهوم قولنا مرتضى عند الله بحسب ايمانه ومتى صدق المركب صدق
المفرد ثبت ان صاحب الكبيرة مرتضى عند الله واذا ثبت هذا وجب ان يكون من اهل الشفاعة
لقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى لانه نفى الشفاعة الا لمن كان مرتضى والاستثناء من
النفي اثبات فوجب ان يكون المرتضى اهلا للشفاعة واذا ثبت ان صاحب الكبيرة داخل في
شفاعة الملايكة على هذا الاستدلال من وجهين الاول ان الفاسق ليس بمرتضى فوجب ان لا يكون
اهلا لشفاعة الملايكة لان قوله واذا لم يكن اهلا لشفاعة الملايكة وجب ان لا يكون اهلا لشفاعة
محمد عليه السلام انما قلنا انه ليس بمرتضى لانه ليس بمرتضى بحسب فسقه وفجوره ومن صدق
عليه انه ليس بمرتضى وجب ان لا يكون اهلا لشفاعة الملايكة لان قوله تعالى ولا يشفعون

الا لمن ارتضى

الا لمن ارتضى يدل على نفي الشفاعة عن الكل الا في حق المرتضى فاذا كان صاحب الكبيرة غير مرتضى وجب ان لا يكون
داخلا في النفي الوجه الثاني ان الاستدلال بالاية انما يتم لو كان قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى
محمولا على ان المراد منه ولا يشفعون الا لمن ارتضاه الله اما لو حملناه على ان المراد ولا يشفعون
الا لمن ارتضى الله شفاعته فحينئذ لا يدل الاية الا اذا ثبت ان الله تعالى ارتضى شفاعة صاحب
الكبيرة وهذا اول المسألة والجواب عن الاول انه ثبت في العلوم المحققة المهملتين لا يتناقضان
كقولك زيد عالم وزيد ليس بعالم لا يتناقضان لاحتمال ان يكون المراد زيد عالم بالفقه ليس بعالم بالكلام
واذا ثبت هذا فكذا قولنا صاحب الكبيرة مرتضى صاحب الكبيرة ليس بمرتضى لا يتناقضان لاحتمال ان
يقال انه مرتضى بحسب دينه ليس بمرتضى بحسب فسقه ايضا فمتى ثبت انه مرتضى بحسب اسلامه ثبت مسمى
كونه مرتضى واذا كان المستثنى هو مجرد كونه مرتضى ومجرد كونه مرتضى حاصل عند كونه مرتضى بحسب
اسلامه واذا ثبت ذلك وجب دخوله تحت الاستثناء وخروجه عن المستثنى منه ومتى
كان كذلك ثبت انه من اهل الشفاعة واما السؤال الثاني فجوابه ان حمل الاية على ان يكون
معناها ولا يشفعون الا لمن ارتضاه الله اولى من حملها على ان المراد ولا يشفعون الا لمن
ارتضى الله شفاعته لان على التقدير الاول يفيد الاية الترغيب والتحريض على طلب مرضاة
الله تعالى والاحتراز عن معاصيه وعلى التقدير الثاني لا يفيد الاية ذلك ولا شك ان تفسير كلام
الله تعالى بما يكون اكثر فايدة اولى وخامسها قوله تعالى في صفة الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين
خصهم بذلك فوجب ان لا يكون حال اهل الكباير بخلافه بناء على مسألة دليل الخطاب وسادسها قوله تعالى
لمحمد واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات دلت الاية على انه تعالى امر محمدا بانه يستغفر
لكل المؤمنين والمؤمنات وقد بينا في تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ان صاحب الكبيرة
مؤمن واذا كان كذلك ثبت ان محمدا عليه السلام استغفر لهم واذا كان كذلك ثبت ان الله
قد غفر لهم والا لكان الله تعالى قد امره بالدعاء ليرد دعاه فيصير ذلك محض التحقير والايذاء
وهو غير لايق بالله ولا بمحمد عليه السلام فدل على ان الله تعالى قد امر محمدا بالاستغفار لكل اهل
من العصاة وقد استجاب دعاه وذلك انما يتم لو غفر لهم ولا معنى للشفاعة الا هذا وسابعها
قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها انما يتم لو عفو لهم ان الله تعالى امر الكل بانه اذا
حياهم احد بتحية ان يقابلوا تلك التحية باحسن منها او بان يردوها ثم انا امرنا بتحية محمد عليه السلام
حيث قال يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما والصلاة من الله رحمة ولا شك ان هذا
تحية فلما طلبنا الرحمة من الله لمحمد عليه السلام وجب بمقتضى قوله فحيوا باحسن منها او ردوها
ان يفعل محمد مثله وهو ان يطلب لكل المسلمين الرحمة من الله وهذا هو معنى الشفاعة ثم لو فقنا
على انه عليه السلام غير مردود الدعا وجب ان يقبل الله شفاعته في الكل وهو المطلوب وثامنها
قوله تعالى ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا
الله توابا رحيما وليس في هذه الاية ذكر التوبة فالاية يدل على ان الرسول متى استغفر لهم
الرسول فان الله يغفر للعصاة والظالمين وهذا يدل على ان شفاعة الرسول في حق اهل الكباير
مقبولة في الدنيا فوجب ان يكون مقبولة في الاخرة لانه لا قايل بالفرق وتاسعها اجمعنا على حسن
الشفاعة لمحمد عليه السلام اذا طلبنا من الله ان يزيد في فضله عند ما نقول اللهم صل على
محمد وعلى ال محمد واذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو المطلوب غفر الله فان قيل انا لا نطلق
علينا كونا شافعين لمحمد عليه السلام لوجهين الاول ان الشفيع لا بد وان يكون اعلى رتبة من

المشفوع له ونحن وان كنا نطلب الخير له عليه السلام ولكن لما كنا دون مرتبة منه عليه السلام
لم يصح ان يوصف بكوننا شافعين له الثاني قال ابو الحسين سؤال المنافع للغير انما يكون شفاعة
اذا كان يفعل تلك المنافع لاجل سؤاله ولولاه لم يفعل او كان لسؤاله تاثير في فعلها فاما اذا كان
يفعل سواء سألها او لم نسألها او كان غرضنا التقرب بذلك الى المسؤول اذ لم يستحق المسؤول له
لذلك السؤال منفعة زائدة فان ذلك لا يكون شفاعة له الا ترى ان السلطان اذا عزم على ان يعطي
لابنه ولا يتحفه ببعض اوليائه على ذلك وكان يفعل ذلك لا محالة سواء حثه عليه او لم يحثه
وقصد بذلك التقرب الى السلطان لتحصل له بذلك منزلة عنده فانه لا يقال انه شفيع لابن السلطان
اليه وهذه حالنا في حق الرسول عليه السلام فيما نسأله له من الله تعالى فلم يصح ان نكون شافعين والجواب
عن الاول لا نسلم ان الرتبة معتبرة في الشفاعة والدليل عليه ان الشفيع انما سمي شفيعا ماخوذا
من الشفع وهذا المعنى لا يعتبر فيه الرتبة فسقط قولهم وبهذا الوجه يسقط السؤال الثاني
وايضا فنقول في الجواب عن السؤالين انا وان كنا نقطع بان الله تعالى يكرم رسوله ويعطيه سواء سألت
الامة او لم تسأل ولكنا لا نقطع بانه لا يجوز ان يزيد في اكرامه بسبب سؤال الامة ذلك على وجه لولا سؤال
الامة لما حصلت تلك الزيادة واذا كان هذا الاحتمال يجوز وجب ان يبقى تجويز كوننا شافعين للرسول
عليه السلام ولما بطل ذلك باتفاق الامة بطل قولهم وعاشرها قوله تعالى في صفة الملائكة الذين يحملون
العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين امنوا وصاحب الكبيرة من جملة
المؤمنين فوجب دخوله في جملة من يستغفر لهم الملائكة اقصى ما في الباب انه ورد بعد ذلك
قوله فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك الا ان هذا لا يقتضي تخصيص ذلك العام بذلك
الخاص الحادي عشر الاخبار الدالة على حصول الشفاعة لاهل الكبائر ولنذكر منها ثلاثة الاول
قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي قالت المعتزلة الاعتراض عليه من وجوه
احدها انه خبر واحد ورد على مضادة القرآن فانا بينا ان كثيرا من الايات تدل على نفي هذه
الشفاعة ليست الا لاهل الكبائر وهذا غير جائز لان شفاعته منصب عظيم فتخصيصه
باهل الكبائر فقط يقتضي حرمان اهل الثواب عنه وذلك غير جائز لانه لا اقل من التسوية
وثالثها ان هذه المسئلة ليست من المسائل العملية فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن وخبر
الواحد لا يفيد الا الظن فلا يجوز التمسك في هذه الاية بهذا الخبر ثم ان سلمنا صحة الخبر
لكن فيه احتمالان احدهما ان يكون المراد منه الاستفهام بمعنى الانكار يعني اهل شفاعتي لاهل
الكبائر من امتي كما ان المراد من قوله هذا ربي اهذا ربي وثانيهما ان لفظ الكبيرة غير مختص لا في
اصل اللغة ولا في عرف الشرع بالمعصية بل كما يتناول المعصية يتناول الطاعة
قال تعالى في صفة الصلاة وانها لكبيرة بل نقول المراد منه اهل الطاعات الكبيرة فان قيل اللفظة
لا تحتمل ان يكون المراد منه هذا لان الكبيرة يتناول الطاعات والمعاصي ولكن قوله اهل الكبائر
صيغة جمع معرونة بالالف واللام فيفيد العموم فوجب ان يدل الخبر على ثبوت الشفاعة لكل من كان
من اهل الكبائر سواء كان اهلا للطاعات الكثيرة او للمعاصي الكثيرة قلنا لفظ الكبائر وان كان
للعموم الا ان لفظ اهل مفرد فلا يفيد العموم ويكفي في صدق الخبر تخصيص واحد هو من اهل الكبائر
فنحمله على الشخص الاتي بكل الطاعات فانه يكفي في العمل بمقتضى الحديث حمله عليه ورابعها
انه يجب حمل اهل الكبائر على اهل المعاصي الكبيرة لكن اهل المعاصي الكبيرة اعم من اهل المعاصي الكبيرة
بعد التوبة او قبل التوبة ونحن نحمل الخبر على اهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة ويكون تاثير الشفاعة

في ان يتفضل الله عليه بما احبط من ثواب طاعاته المتقدمة على فسقه سلمنا دلالة الخبر
على قولكم لكنه معارض بما روي عنه عليه السلام انه قال شفاعتي ليست لاهل الكبائر من امتي
ذكره مع همزة الاستفهام على سبيل الانكار وروى الحسن انه عليه السلام انه قال
ما ادخرت شفاعتي الا لاهل الكبائر من امتي واعلم ان الانصاف انه لا يمكن التمسك في مثل هذه
المسئلة بهذا الخبر وحده ولكن بمجموع الاخبار الواردة في باب الشفاعة دالة سقوط كل هذه
التاويلات الثاني روى ابو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل نبي دعوة مستجابة فتعجل
كل نبي دعوته واني اختبأت دعوتي شفاعة لامتي يوم القيامة فهي نائلة ان شاء الله من مات من امتي
لا يشرك بالله شيئا رواه وصاحب الكبيرة كذلك فوجب ان تناله الشفاعة الثالث عن ابي هريرة
قال اتي رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما بلحم فرفع اليه الذراع وكانت تعجبه فنهش منها نهشة ثم
قال انا سيد الناس يوم القيامة هل تدرون لم ذاك يجمع الله تعالى الاولين والاخرين في
صعيد واحد فيسمعهم الداعي وينفذهم البصر وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب
ما لا يطيقون فيقول بعض الناس لبعض اذهبوا الى ابيكم ادم فيأتون ادم فيقولون يا ادم
انت ابو البشر خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وامر الملائكة فسجدوا لك اشفع لنا
الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه الا ترى الى ما قد بلغنا فيقول لهم ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم
يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وانه نهاني عن الشجرة فعصيته وابتغت هواي نفسي نفسي
اذهبوا الى غيري اذهبوا الى نوح فيأتون نوحا فيقولون يا نوح انت اول الرسل الى اهل الارض
وسماك الله عبدا شكورا اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربي قد
غضب اليوم غضبا شديدا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وانه كانت لي دعوة
دعوت بها على قومي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى ابراهيم فيأتون ابراهيم فيقولون انت ابراهيم
نبي الله وخليله من اهل الارض اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم ابراهيم
ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب مثله قبله ولن يغضب بعده مثله وذكر كذباته
نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى موسى فيأتون موسى فيقولون يا موسى انت رسول
الله فضلك الله برسالاته وتكليمه على الناس اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن
فيه فيقول لهم موسى ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب مثله قبله ولن يغضب بعده مثله واني
قتلت نفسا لم اومر بقتلها نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى عيسى بن مريم فيأتون عيسى
فيقولون انت رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه وكلمت الناس في المهد اشفع
لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم عيسى ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب
قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ولم يذكر له ذنبا نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى
محمد فيأتون فيقولون يا محمد انت رسول الله وخاتم الانبياء وقد غفر لك
الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه فانطلق واستاذن
على ربي فيؤذن لي فاذا رايت ربي وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم
يقول ارفع يا محمد راسك وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد ربي بمحامد يعلمنيها ثم اشفع فيحد لي
حدا فادخلهم الجنة ثم ارجع فاذا رايت ربي تبارك وتعالى وقعت له ساجدا فيدعني
ما شاء الله ثم قال ارفع يا محمد راسك وقل يسمع وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد ربي بمحامد
يعلمنيها ثم اشفع فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم ارجع يا محمد راسك وقل تسمع ثم ارفع فاقول يا رب

ما بقي في النار الا من حبسه القرآن اي وجب عليه الخلود واكثر هذا الخبر مخرج بلفظه
في الصحيحين قالت المعتزلة الكلام على هذا الخبر وامثاله من وجوه احدها ان هذه الاخبار
طويلة جدا فلا يمكن ضبطها بلفظ الرسول عليه السلام فالظاهر ان الراوي انما رواها
بلفظ نفسه وعلى هذا التقدير وثانيها انه خبر عن واقعة واحدة والها رويت على وجوه مختلفة
لا يكون شي منها حجة
مع الزيادات والنقصانات وذلك ايضا مما يطرق التهمة اليها وثالثها انها مستملة
على التشبيه وذلك باطل وذلك ايضا مما يطرق التهمة اليها ورابعها وردت على خلاف ظاهر
القرآن وذلك ايضا يطرق اليها التهمة وخامسها انها خبر عن واقعة عظيمة تتوفر الدواعي على نقلها
فلو كان صحيحا لوجب بلوغه الى حد التواتر وحيث لم يكن كذلك فقد تطرق اليها التهمة
وسادسها ان الاعتماد على خبر الواحد في هذه الاخبار ان كان الذي لا يفيد الا الظن في
المسائل القطعية غير جائز اجاب اصحابنا عن هذه المطاعن بان كل واحد من هذه الاخبار وان
كان مرويا بالاحاد الا انها كثيرة جدا وبينها قدر مشترك واحد وهو خروج اهل العقاب
من النار بسبب الشفاعة فيصير هذا المعنى مرويا على سبيل التواتر فيكون حجة والجواب
عن جميع ادلة المعتزلة بحرف واحد وهو ان ادلتهم على نفي الشفاعة يفيد نفي جميع
اقسام الشفاعات وادلتنا على اثبات الشفاعة يفيد اثبات شفاعة خاصة والعام
والخاص اذا تعارضا قدم الخاص على العام فكانت دلائلنا على اثبات الشفاعة مقدمة على
دلائلهم ثم انا نخص كل واحد من الوجوه التي ذكروها بجواب على حدة اما الوجه الاول وهو
التمسك بقوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة فهب ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الا
ان تخصيص مثل هذا العام بذلك السبب المخصوص يكفي فيه ادنى دليل فاذا كانت الدلائل
دالة على وجود الشفاعة وجب المصير الى تخصيصها اما الوجه الثاني وهو قوله تعالى
ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع فالجواب عنه ان قوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع نقيض
لقولنا للظالمين حميم وشفيع لكن قولنا للظالمين حميم وشفيع موجبة كلية ونقيض الموجبة
الكلية سالبة جزوية والسالبة الجزوية يكفي في صدقها تحقق ذلك السلب في بعض الصور
وعلى هذا فنحن نقول بموجبه لان عندنا انه ليس لبعض الظالمين حميم ولا شفيع يطاع وهم الكفار
فاما ان يحكم على كل احد منهم بسلب الحميم والشفيع فلا اما الوجه الثالث وهو قوله من قبل
من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فالجواب عنه ما تقدم في الوجه الاول وايضا
الوجه الرابع وهو قوله وما للظالمين من انصار فالجواب عنه انه نقيض لقولنا للظالمين
فهذه الموجبة كلية وقوله وما للظالمين من انصار سالبة جزوية فيكون مدلوله سلب
العموم ولا يفيد عموم السلب واما الوجه الخامس وهو قوله فما تنفعهم شفاعة الشافعين فهذا
ورد في حق الكفار وهو يدل بسبب التخصيص على صدق هذا الحكم في حق المؤمنين واما الوجه
السادس وهو قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى فقد تقدم القول فيه واما الوجه
السابع وهو قول المسلمين اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد عليه السلام فالجواب ان عندنا
تاثير الشفاعة في جلب امر مطلوب واعني به القدر المشترك لا يتوقف على كون العبد عاصيا فاند
السوال وانما الوجه من جلب المنافع الزايدة على قدر الاستحقاق ودفع المضار المستحقة على العاصي
وذلك القدر المشترك لا يتوقف على كون العبد عاصيا فاندفع السوال واما الوجه الثامن وهو
التمسك بقوله واذا انجاز نوى حميم فالكلام عليه سياتي ان شاء الله تعالى في مسئلة الوعيد

واما الوجه التاسع وهو قوله لم يوجد ما يدل على اذن الله في الشفاعة لاصحاب الكبائر فجوابه ان
ان هذا ممنوع والدليل عليه ما اوردنا من الدلائل الدالة على حصول هذه الشفاعة واما
الوجه العاشر وهو قوله في حق الملائكة فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك فجوابه ما بينا ان
خصوص اخر هذه الاية لا يقدح في عموم اولها واما الاحاديث فهي دالة على ان محمدا عليه
السلام لا يشفع لبعض الناس ولا في بعض مواطن القيامة وذلك لا يدل على انه لا يشفع
البتة لاحد من اصحاب الكباير ولا انه يمتنع من الشفاعة في جميع المواضع والذي حققه
انه تعالى بين ان احدا من الشافعين لا يشفع الا باذن الله فلعل الرسول لم يكن ماذونا في بعض
المواضع وبعض الاوقات فلا يشفع في ذلك وبعض الاوقات فلا يشفع في ذلك المكان
ولا في ذلك الزمان ثم يصير ماذونا في موضع اخر في وقت اخر في الشفاعة فيشفع هناك
قالت الفلاسفة في تاويل الشفاعة ان واجب الوجود عام الفيض تام الجود بحيث
لا يحصل فاينما لا يحصل لعدم كون القابل مستعدا ومن الجائز ان لا يكون الشي مستعدا
لقبول الفيض عن واجب الوجود الا انه يكون مستعدا لقبول ذلك الفيض من شي
قبله غير واجب الوجود فيكون ذلك الشي كالمتوسط بين واجب الوجود وبين
الشي الاول ومثاله في المحسوس ان الشمس لا تضي الا المقابل وسقف البيت لما
لم يكن مقابلا للجرم الشمسي لا جرم لم يكن فيه استعداد لقبول النور عن الشمس الا انه
اذا وضع الماء طست من الماء الصافي ووقع عليه ضوء الشمس انعكس ذلك الضوء من ذلك
الماء الى السقف فيكون ذلك الماء الصافي متوسطا في وصول النور من قرص الشمس
الى السقف الذي هو غير مقابل للشمس فارواح الانبياء كالوسايط بين واجب الوجود
وبين ارواح عوام الخلق في وصول فيض واجب الوجود الى ارواح العامة فهذا ما قالوه
في الشفاعة تقريبا على اصولهم قوله تعالى **وَاِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ**
الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ اَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ اعلم انه تعالى
لما قدم ذكر نعمه على بني اسرائيل اجمالا اذكر بين بعد ذلك اقسام تلك النعم على
سبيل التفصيل ليكون ذلك ابلغ في التذكير واعظم في الحجة فكانه قال اذكروا نعمتي التي
انعمت واذكروا اذ نجيناكم واذكروا اذ فرقنا بكم البحر وهي عشر والمذكور في هذه الاية هو الانعام
الاول لما قوله تعالى واذ نجيناكم فقرئ ايضا انجيناكم ونجيتكم والانجاء والتنجية
التخليص والانبات من الشي حتى لا يتصلا وهما لغتان نجا وانجا بنفسه ونجا بنفسه وقالوا اصل المكان
العالي نجوة لان من صار اليه نجا اي تخلص ولان الموضع المرتفع باين عما انحط عنه فكانه
متخلص منه قال صاحب الكشاف اصل ال اهل ولذلك يصغر باهيل فابدلت هاؤه الفا
وخص استعماله باولي الخطر والشان كالملوك واشباههم ولا يقال ال الاسكاف والحجام
وقال علي بن عيسى الاهل اعم من الال يقال اهل الكوفة واهل البلد واهل العلم ولا يقال ال الكوفة
وال البلد وال العلم فكانه قال الاهل هم خاصة الشي من جهة تغلبه عليهم والال خاصة الرجل
من جهة قرابة او صحبة وحكي عن ابي عبيدة انه سمع فصيحا يقول اهل مكة ال الله اما قوله فرعون
فهو علم لمن ملك العمالقة كقيصر وهرقل لملك الروم وكسرى لملك الفرس وتبع لملك اليمن و
خاقان لملك الترك واختلفوا في فرعون من وجهين احدهما انهم اختلفوا في اسمه فحكى
ابن جريج عن قوم انهم قالوا اسمه مصعب بن ريان وقال ابن اسحاق هو الوليد بن مصعب وقال وهب

يكن في الفراعنة احد اشد غلظة ولا اقسى قلبا منه وذكر وهب بن منبه ان اهل الكتابين
قالوا ان اسم فرعون كان قابوس وكان من القبط اثنانى قال ابن وهب ان فرعون
يوسف عليه السلام هو فرعون موسى وهذا غير صحيح اذ كان بين دخول يوسف
مصر وبين ان دخلها موسى عليهما السلام اكثر من اربعماية سنة وقال محمد بن
اسحاق هو غير فرعون يوسف كان اسمه الريان بن الوليد واما الفرعون فلا شك
ان المراد منه هاهنا من كان من قوم فرعون وهم الذين عزموا على اهلاك بني اسرايل
فكان تعالى منجيا لهم منهم بما نفصل به من الاحوال التي توجب بقاهم وهلاك فرعون
وقومه اما قوله يسومونكم فهو من سامه خسفا اذا اولاه ظلما قال عمرو بن كلثوم

اذا ما الملك سام الناس خسفا   ابينا ان نقر الخسف فينا

واصله من سام السلعة اذا طلبها كانه بمعنى يبغونكم سوء العذاب ويريدونكم عليه
والسوء مصدر يعني السيء يقول اعوذ بالله من سوء الخلق وسوء الفعل يراد قبيحهما ومعنى
سوء العذاب والعذاب كله سيء اشده وافظعه كانه قبحه بالاضافة الى سايره واختلف
المفسرون في المراد من سوء العذاب فقال محمد بن اسحق انه جعلهم خولا وخدما له وصنفهم
في اعماله اصنافا فصنف كانوا يبنون له وصنف كانوا يحرثون له وصنف كانوا يزرعون
له فهم كانوا في اعماله ومن لم يكن في نوع من اعماله كان يامر بان توضع عليه
جزية يوديها وقال السدي كان قد جعلهم في الاعمال الشديدة الصعبة مثل كنس المدر و
عمل الطين ونحت الجبال وحكى الله تعالى عن بني اسرايل انهم قالوا لموسى اوذينا من قبل ان تاتينا
ومن بعد ما جيتنا وقال موسى لفرعون وتلك نعمة تمنها علي ان عبدت بني اسرايل
واعلم ان كون الانسان تحت يد الغير بحيث يتصرف فيه كيف يشا لا سيما اذا استعمله
في الاعمال الشاقة الصعبة القادحة فان ذلك يكون من اشد انواع العذاب حتى ان
من هذه حاله ربما تمنى الموت فبين تعالى عظيم نعمه عليهم بان نجاهم من ذلك ثم انه تعالى
اتبع ذلك بنعمة اخرى اعظم منها فقال يذبحون ابناءكم ومعناه يقتلون الذكور من
الاولاد دون الاناث وهاهنا ابحاث الاول اعلم ان ذبح الذكور دون الاناث مضرة
من وجوه احدها ان ذبح الذكور دون الاناث يقتضي فنا الرجال وذلك يقتضي انقطاع
النسل لان النسا اذا انفردن فلا تاثير لهن البتة في النسل وذلك يفضي اخر الامر الى هلاك
الرجال والنسا وثانيها ان هلاك الرجال يقتضي فساد مصالح النسا في امر المعيشة فان
المراة لتتمنى وقد انقطع عنها تعهد الرجال وقيامهم بامرها الموت لما تقع اليه من ذل
التعيش بالانفراد فصارت هذه الخطة العظيمة في المحنة فالنجاة منها في العظم تكون
بحسبها وثالثها ان قتل الولد عقيب الحمل الطويل وتحمل الكد والرجا القوي في الانتفاع
بالمولود من اعظم العذاب لان قتله والحالة هذه اشق من قتل من بقي المدة الطويلة
مستمتعا به مسرورا باحواله فنعمة الله في تخليصهم من ذلك بحسب شدة المحنة فيه
ورابعها ان الابنا احب الى الوالدين من البنات ولذلك فان اكثر الناس يستثقلون
الاناث ويكرهونهن وان كثر ذكرانهم ولذلك نهى العرب عن قتل الولد بقوله ولا تقتلوا اولادكم
قال تعالى واذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء
ما بشر به ولذلك نهى العرب عن قتل الولد بقوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ولما كان

تقتلون الاناث دون الذكور وخامسها ان بقاء النسوان بدون الذكران يوجب صيرورتهن
مستفرشات الاعداء وذلك نهاية الذل والهوان البحث الثاني ذكر في هذه السورة يذبحون
بلا واو وفي سورة ابرهيم ذكره مع الواو والوجه فيه انه اذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب
مفسرا بقوله يذبحون ابناكم لم يحتج الى الواو واما اذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب مفسرا
بساير التكاليف الشاقة سوى الذبح وجعل الذبح شيا اخر سوى سوء العذاب احتيج فيه الى
الواو وفي الموضعين يحتمل الوجهين الا ان الفايدة التي لاجلها يجوز ان يكون هي المقصود
من ذكر حرف العطف في سورة ابرهيم ان يقال انه تعالى قال قبل هذه الاية ولقد ارسلنا
موسى باياتنا ان اخرج قومك من الظلمات الى النور وذكرهم بايام الله لا يحصل
الا بتعديد نعم الله فوجب ان يكون المراد من قوله يسومونكم سوء العذاب نوعا من العذاب
والمراد من قوله ويذبحون ابناكم نوعا اخر ليكون التخلص منهما نوعين من النعمة فلهذا
وجب ذكر العطف هناك واما في هذه الاية فلم يرد الامر الا بذكر جنس النعمة وهي
حاصلا تظهر الفرق البحث قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم فسوا كان المراد من
سوء العذاب هو الذبح او غيره كان تذكير جنس النعمة حاصلا فظهر الفرق البحث الثالث
قال بعضهم اراد بقوله يذبحون ابناكم الرجال دون الاطفال ليكون في مقابلة النسا اذ
النساء هم البالغات فكذلك المراد من الابناء هم الرجال البالغون قالوا انه كان يامر
بقتل الرجال الذين يخاف منهم الخروج عليه والتجمع لافساد امره واكثر المفسرين
على ان المراد بالاية الاطفال دون البالغين وهذا هو الاولى لوجوه الاول حملا للفظ
الابنا على ظاهره الثاني انه كان يتعذر قتل جميع الرجال على كثرتهم الثالث انهم كانوا محتاجين
اليهم في استعمالهم في الصنايع الشاقة الرابع انه لو كان كذلك لم يكن لالقاء موسى عليه السلام
في التابوت حال صغره معنى اما قوله وجب حمله على الرجال ليكون في مقابلة النسا ففيه جوابان
الاول ان الابنا لما قتلوا حال الطفولية لم يصيروا رجالا فلم يجز اطلاق اسم الرجال عليهم اما
البنات لما لم يقتلن بل وصلن الى حد النساء جاز اطلاق اسم النساء عليهن الثاني قال بعضهم
المراد بقوله ويستحيون اي يفتشون حياء المراة اي فرجها هل بها حمل ام لا وابطل ذلك
ذلك بان ما في بطونهن اذا لم يكن معلوما ظاهرا لم يعلم بالتفتيش حياء المراة اي ولم يوصل
الى استخراجه باليد البحث الرابع في سبب قتل الابنا ذكروا فيه وجوها قول ابن عباس انه وقع الى
فرعون وطبقه ما كان الله وعد ابرهيم ان يجعل في ذريته انبيا وملوكا فخافوا ذلك واتفقت
كلمتهم على رجال معهم الشفار يطوفون في بني اسرايل فلا يجدون مولودا ذكرا الا ذبحوه
فلما راوا ان كبارهم يموتون والصغار يذبحون خافوا الفنا فحينيذ لا يجدون من
يباشر الاعمال الشاقة فصاروا يقتلون عاما دون عام وثانيها قول السدي
ان فرعون راى نارا اقبلت من بيت المقدس حتى اشتملت على بيوت مصر فاحرقت
القبط وتركت بني اسرايل فدعى فرعون الكهنة وسالهم عن ذلك فقالوا يخرج
من بيت المقدس من يكون هلاك القبط على يده وثالثها ان المنجمين اخبروا فرعون بذلك
وعينوا له السنة فلهذا كان يقتل ابناهم في تلك السنة والاقرب هو الاول لان الذي
يستفاد من علم التعبير وعلم النجوم لا يكون امرا مفصلا والاقدح في ذلك كون الاخبار
عن الغيب معجزا بل يكون امرا مجملا والظاهر من حال العاقل ان لا يقدم على مثل هذا الامر العظيم

بسببه فان قيل ان فرعون كافر بالله فكان بان يكون يقدم على هذا الا كافرا بالرسل اولى واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يقدم على هذا الامر العظيم بسبب اخبار ابرهيم عليه السلام عنه قلنا لعل فرعون كان عارفا بالله وبصدق الانبيا الا انه كان كافرا كفر الجحود والعناد ويقال انه كان شاكا متحيرا في دينه وكان يجوز صدق ابرهيم عليه السلام فاقدم على ذلك الفعل احتياطا البحث الخامس اعلم ان الفائدة في ذكر هذه النعمة من وجوه احدها ان هذه الاشيا التي ذكرها الله تعالى لما كانت من اعظم ما يمتحن به الناس من جهة الملوك والظلمة صار تخليص الله تعالى اياهم عن هذه المحن من اعظم النعم وذلك لانهم عاينوا هلاك من حاول اهلاكهم وشاهدوا ذل من بالغ في اذلالهم ولا شك في ان ذلك من اعظم النعم وتعظيم النعمة يوجب الانقياد والطاعة وتقتضي نهاية قبح المخالفة والمعاندة ولهذا السبب ذكر الله تعالى هذه النعمة العظيمة مبالغة في الزام الحجة عليهم وقطعا لعذرهم وثانيها انهم لما عرفوا انهم كانوا في نهاية الذل وكان خصمهم في نهاية العز الا انهم كانوا محقين وكان خصمهم مبطلا لا جرم زال ذل المحقين وبطل عز المبطلين فكانه قال لا تغتروا بفقر محمد وقلة انصاره في الحال فانه محق لا بد وان ينقلب العز الى جانبه والذل الى جانب اعدايه وثالثها انه تعالى نبه بذلك على ان الملك بيد الله يوتيه من يشا فليس للانسان ان يغتر بعز الدنيا بل عليه السعي في طلب عز الاخرة اما قوله تعالى وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم فقال القفال اصل البلا من الابتلا وهو الاختبار والامتحان قال تعالى ونبلوكم بالشر والخير فتنة وقال تعالى وبلوناهم بالحسنات والسيئات والبلوى واقعة على النوعين فيقال للنعمة بلاء وللمحنة الشديدة بلاء والاكثر ان يقال في الخير ابلاء وفي الشر بلاء وقد يدخل احدهما على الاخر قال زهير

جزى الله بالاحسان ما فعلا بكم ... وابلاهما خير البلاء الذي يبلو

اذا عرفت هذا فنقول البلاء هاهنا هو المحنة ان اشير بلفظة ذلكم الى فرعون او النعمة ان اشير به الى الانجاء وحمله على النعمة اولى لانها هي التي صدرت من الرب تعالى ولان موضع الحجة على اليهود انعام الله تعالى على اسلافهم قوله تعالى **واذ فرقنا بكم البحر فانجيناكم واغرقنا ال فرعون وانتم تنظرون** هذا هو النعمة الثانية وقوله فرقنا اي فصلنا بين بعضه وبين بعض حتى صارت فيه مسالك لكم وقرئ فرقنا بالتشديد بمعنى فصلنا يقال فرق بين الشيئين وفرق بين الاشيا لان المسالك كانت اثني عشر على عدد الاسباط فان قلت ما معنى قوله بكم قلت فيه وجهان احدهما انهم كانوا يسلكونه ويتفرق الما عند سلوكهم فكانما فرق بهم كما يفرق بين الشيئين بما توسط بينهما الثاني فرقناه بسببكم وبسبب نجاتكم ثم هاهنا ابحاث البحث الاول روي انه تعالى لما اراد اغراق فرعون والقبط بلغ بهم الحال في معلوم الله انه لا يومن احد منهم امر موسى عليه السلام بني اسرائيل ان يستعيروا حلي القبط وذلك لغرضين احدهما ليخرجوا خلفهم لاجل المال والثاني ان يبقى اموالهم في ايديهم ثم نزل جبريل بالعشي فقال لموسى اخرج قومك ليلا والمراد من قوله واوحينا الى موسى ان اسر بعبادي ليلا وكانوا ستمائة الف نفس لانهم كانوا اثني عشر سبطا كل سبط خمسون الفا فلما خرج موسى عليه السلام ببني اسرائيل بلغ ذلك فرعون فقال لا تتبعوهم حتى يصيح الديك قال الراوي فوالله ما صاح ليلتهم ديك فلما اصبحوا

دعى فرعون بشاة فذبحت ثم قال لا افرغ من تناول كبد هذه الشاة حتى يجتمع الي ستمائة الف من القبط وقال قتادة اجتمع اليه الف الف ومائتا الف نفس كل واحد منهم على فرس حصان فتبعوهم نهارا وذلك قوله تعالى فاتبعوهم مشرقين اي بعد طلوع الشمس فلما تراءى الجمعان قال اصحاب موسى انا لمدركون قال موسى كلا ان معي ربي سيهدين فلما سار بهم موسى واتى البحر قال له يوشع بن نون اين امرك ربك فقال موسى الى امامك واشار الى البحر فاقحم يوشع بن نون فرسه في البحر فكان يمشي في الما حتى بلغ الغمر فسبح الفرس وهو عليه ثم رجع وقال له يا موسى اين امرك ربك فقال البحر فقال والله ما كذبت وما كذبت ففعل ذلك ثلاث مرات فاوحى الله تعالى اليه ان اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم فانشق البحر اثني عشر فرقا في كل واحد منها طريق فقال له ادخل فكان فيه وحل فهبت الصبا فجف البحر وكل فيه فقالوا لموسى انا نخاف ان نغرق في طريق فيه حتى صار طريقا يابسا كما قال فاضرب لهم طريقا في البحر يبسا فاخذ كل سبط منه طريقا ودخلوا فيه فقالوا لموسى ان بعضنا لا يرى صاحبه فضرب موسى عليه السلام عصاه على البحر فصار بين الطرق منافذ وكوى فراى بعضهم بعضا ثم اتبعهم فرعون فلما بلغ شاطئ البحر راى ابليس واقفا فنهاه عن الدخول فهم بان لا يدخل البحر فجاء جبريل عليه السلام على حجر فتقدمه جبريل وهو كان على فحل فتبعه فرس فرعون ودخل البحر فلما دخل فرعون البحر صاح ميكائيل بهم الحقوا اخركم باولكم فلما دخلوا البحر بالكلية امر الله تعالى الما حتى نزل عليهم فذلك قوله تعالى واغرقنا ال فرعون وانتم تنظرون وقيل كان ذلك اليوم عاشورا فصام موسى عليه السلام ذلك اليوم شكرا لله تعالى البحث الثاني اعلم ان هذه الواقعة تضمنت نعما كثيرة في الدين والدنيا اما نعم الدنيا في حق موسى فهي من وجوه احدها انهم لما وقعوا في ذلك المضيق الذي من ورائهم فرعون وجنوده وقدامهم البحر فان توقفوا ادركهم العدو واهلكهم باشد العذاب وان ساروا غرقوا فلا خوف اعظم من ذلك ثم ان الله تعالى نجاهم بفرق فرعون في البحر فلا فرج اشد من ذلك وثانيها ان الله تعالى خصهم بهذه النعمة العظيمة والمعجزة الباهرة وكل ذلك سبب لظهور كرامتهم على الله وثالثها انهم شاهدوا ان الله تعالى اهلك اعداهم ومعلوم ان الخلاص من مثل هذا البلاء من اعظم النعم فكيف اذا حصل معه ذلك الاكرام العظيم واهلاك العدو ورابعها انه اورثهم ارضهم وديارهم ونعمهم واموالهم وخامسها انه تعالى لما اغرق ال فرعون فقد خلص بني اسرائيل منهم وذلك نعمة عظيمة لانه كان خايفا منهم ولو انه تعالى خلص موسى وقومه من تلك الورطة وما اهلك فرعون وقومه لكان الخوف باقيا من حيث انهم ربما اجتمعوا واحتالوا بحيلة وقصدوا ايذا موسى وقومه ولكن الله تعالى لما اغرقهم فقد حسم مادة الخوف بالكلية وسادسها انه وقع ذلك الاغراق بمحضر من بني اسرائيل وهو المراد بقوله وانتم تنظرون واما نعم الدين في حق موسى عليه السلام فمن وجوه احدها ان قوم موسى عليه السلام لما شاهدوا تلك المعجزة الباهرة زالت عن قلوبهم الشكوك والشبهات فان دلالة مثل هذا المعجز على وجود الصانع الحكيم وعلى صدق موسى عليه السلام يقرب من العلم الضروري فكانه تعالى رفع عنهم كلفة النظر الدقيق والاستدلال الشاق وثانيها انهم لما عاينوا ذلك صار داعية لهم

الى الثبات على طريق موسى والانقياد له وصار داعيا لقوم فرعون الى ترك تكذيب
موسى والاقدام على تكذيب فرعون وثانيها انهم عرفوا ان الامور بيد الله فانه
في الدنيا اكمل مما كان لفرعون ولا ذلة اذل مما كانت لبني اسرائيل ثم ان الله تع
ثم ان الله تعالى في لحظة واحدة جعل العزيز ذليلا والذليل عزيزا وذلك يوجب
انقطاع القلب عن علايق الدنيا والاقبال بالكلية على خدمة الخالق والتوكل عليه
في كل الامور ورابعها اما النعم الحاصلة لامة محمد عليه السلام من ذكر هذه القصة
فكثيرة احدها انه كالحجة لمحمد صلى الله عليه وسلم على اهل الكتاب لانه كان معلوما
من حال محمد انه كان اميا لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالط اهل الكتاب فاذا اورد عليهم من اخبارهم
المفصلة مما لا يعلم الا من الكتب علم انه اخبر عن الوحي انه صادق فصار ذلك حجة له
عليه السلام على اليهود وحجة لنا في تصديقه وثانيها انا اذا تصورنا ما جرى لهم
وعليهم من هذه الامور العظيمة علمنا ان من خالف الله شقي في الدنيا والاخرة
ومن اطاعه فقد سعد في الدنيا والاخرة فصار ذلك مرغبا في الطاعة ومنفرا
عن المعصية وثالثها ان امة موسى مع انهم خصوا بهذه المعجزات الظاهرة والبراهين
الباهرة فقد خالفوا موسى عليه السلام في امور حتى قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة واما
امة محمد عليه السلام فمع ان معجزتهم هي القران الذي لا يعرف كونه معجزا الا بالدلايل
الدقيقة انقادوا لمحمد عليه السلام وما خالفوه من امر البتة وهذا يدل على ان امة محمد
صلى الله عليه وسلم افضل من امة موسى عليه السلام بقي على الاية سوالان السوال
الاول ان فلق البحر في الدلالة على وجود الصانع القادر وفي الدلالة على صدق موسى عليه السلام
كالامر الضروري فكيف يجوز فعله في زمان التكليف الجواب اما على قولنا فظاهر واما المعتزلة
فقد اجاب الكعبي بالجواب الكلي وهو ان في المكلفين من يبعد عن الفطنة والذكا ويختص بالبلادة وعامة
بني اسرائيل كانوا كذلك فاحتاجوا في التنبيه الى معاينة الايات العظام كفلق البحر ورفع الطور
واحياء الموتى الا ترى انهم بعد ذلك مروا بقوم يعكفون على اصنام لهم فقالوا يا موسى
اجعل لنا الها كما لهم الهة واما العرب فحالهم بخلاف ذلك لانهم في نهاية الكمال في العقول
فلا جرم اقتصر الله تعالى معهم على الايات الدقيقة والمعجزات اللطيفة السوال
الثاني ان فرعون لما شاهد فلق البحر وكان عاقلا فلا بد وان يعلم ان ذلك ما كان من فعله
بل لا بد من قادر عالم مخالف لساير القادرين فكيف بقي على الكفر مع ذلك لانهم كانوا في
نهاية الكمال في العقول فلا جرم اقتصر الله تعالى معهم فان قلت انه كان عارفا
بربه الا انه كان كافرا على سبيل العناد والجحود قلت فاذا عرف ذلك بقلبه فكيف استجاز
توريط نفسه في المهلكة ودخول البحر مع انه كان في تلك الساعة كالمضطر الى العلم
بوجود الصانع وصدق موسى عليه السلام والجواب حب الشيء يعمي ويصم وحبه للجاه حمله على
اقتحام تلك المهلكة فاما قوله وانتم تنظرون ففيه وجوه احدها انكم ترون انطباق
امواج البحر بفرعون وقومه وثانيها ان قوم موسى عليه السلام سالوه ان يريهم الله
النظا تعالى حالهم فسال موسى عليه ربه ان يريهم اياهم فلفظهم البحر الف الف ومايتي
نفس فرعون معهم فنظروا اليهم طافين وان البحر لم يقبل واحدا منهم لشوم كفرهم فهو قوله
تعالى فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك اية اي نخرجك من مضيق البحر الى سعة الفضا

ليراك

ليراك الناس ويكون عبرة لهم وثالثها ان المراد وانتم بالقرب منهم حيث تراهم
وان كانوا لا يرونهم بابصارهم قال الفراء وهو مثل قولك لقد ضربت واهلك
ينظرون اليك فما اتوك يقول ذلك اذا قرب اهله منه وان كانوا لا يرونه ومعناه
راجع الى العلم قوله تعالى واذ واعدنا موسى اربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من بعده
وانتم ظالمون ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون اعلم ان هذا هو الانعام
الثالث واما قوله واذ واعدنا موسى قرا ابو عمرو ويعقوب وعدنا بغير الف في هذه السورة وفي
وفي الاعراف وطه وقرا الباقون واعدنا بالالف في المواضع الثلاثة فاما بغير الف فوجهه
ظاهر لان الوعد كان من الله تعالى والمواعدة مفاعلة فلا بد من اثنين واما بالالف فله
وجوه احدها ان الوعد وان كان من الله فقبوله كان من موسى عليه السلام وقبول
الوعد يشبه الوعد لان القابل للوعد لا بد ان يقول افعل ذلك وثانيها ما قال القفال لا يبعد
ان يكون الادمي يعد الله ويكون معناه يعاهد الله وثالثها انه امر جرى بين اثنين فجاز ان
يقال واعدنا او وعدنا والاقوى ان الله تعالى وعده الوحي وهو وعد الله المجي للميقات
الى الطور واما موسى ففيه وجوه احدها وزنه فعلى والميم فيه اصلية من ماس يميس اذا
تبختر في مشيه وكان عليه السلام كذلك وثانيها وزنه مفعل فالميم فيه زايدة وهو
من اوسيت الشجر اذا اخذت ما عليه من الورق فكانه سمي بذلك لصلعه وثالثها انها كلمة
مركبة من كلمتين بالعبرانية فمو هو الما بلسانهم وسى هو الشجر وانما سمي به لان امه جعلته في
التابوت حين خافت عليه من فرعون والقته في البحر فدفعته امواج البحر حتى ادخلته بين
اشجار عند بيت فرعون فخرجت جواري اسية امراة فرعون فخرجت جواري اسية م
امراة فرعون يغتسلن فوجدن التابوت فاخذنه فسمي عليه السلام باسم المكان الذي اصيب
وهو الما والشجر واعلم ان الوجهين الاولين فاسدان جدا اما اولا فلان بني اسرائيل والقبط
ما كانوا يتكلمون بلغة العرب فلا يجوز ان يكون مرادهم ذلك واما ثانيا فلان هذه اللفظة
اسم علم واسم العلم لا يفيد معنى في الذات والاقرب هو الوجه الثالث وهو امر معتاد بين الناس
فاما نسبه عليه السلام فهو موسى بن عمران بن يصهر بن فاهث بن لاوي بن يعقوب
بن اسحق بن ابرهيم عليه السلام اما قوله تعالى اربعين ليلة ففيه ابحاث الاول ان موسى
عليه السلام قال لبني اسرائيل ان خرجنا من البحر سالمين اتيتكم من عند الله بكتاب
يبين لكم فيه ما يجب عليكم من الفعل والترك فلما جاوز موسى البحر ببني اسرائيل واغرق
الله فرعون قالوا يا موسى ايتنا بذلك الكتاب الموعود فذهب الى ربه ووعدهم اربعين ليلة و
ذلك قوله وواعدنا موسى ثلثين ليلة واتممناها بعشر فتم ميقات ربه اربعين ليلة
واستخلف عليهم هرون ومكث على الطور اربعين ليلة فانزل عليه التوراة في الالواح وكانت
الالواح من زبرجد فقربه الرب نجيا وكلمه من غير واسطة واسمعه صرير القلم قال ابو العالية
وبلغنا انه لم يحدث حدثا في الاربعين ليلة حتى هبط من الطور البحث الثاني انما قال
اربعين ليلة لان الشهور تبدا بالليالي البحث الثالث قوله واذ واعدنا موسى اربعين ليلة معناه
واعدنا موسى انقضاء اربعين ليلة كقولك اليوم اربعون يوما منذ خرج فلان اي تمام الاربعين
والحاصل انه حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه كما في قوله واسالهم عن القرية وايضا

فليس المراد انقضا اي اربعين كان بل اربعينا معينا وهو الثلاثون من ذي القعدة والعشر
الاول من ذي الحجة لان موسى عليه السلام كان عالما بان المراد هو هذه الاربعون وايضا فقوله
واذ واعدنا موسى اربعين ليلة يحتمل ان يكون المراد انه وعد قبل هذه الاربعين ان يجي الى الجبل
بعد انقضا هذه الاربعين حتى ينزل عليه التوراة ويحتمل ان يكون المراد انه امر بان يجي الى
الجبل هذه الاربعين ووعد بانه ينزل عليه بعد ذلك التوراة ويحتمل ان يكون المراد انه
وعد قبل هذه الاربعين ان يجي الى الجبل بعد انقضا هذه الاربعين حتى ينزل عليه التوراة
وهذا الاحتمال الثاني هو المتايد بالاخبار البحث الرابع قوله هاهنا وواعدنا موسى اربعين
ليلة يفيد ان المواعدة كانت من اول الامر على الاربعين وقوله في الاعراف وواعدنا موسى
ثلاثين ليلة واتممناها بعشر يفيد ان المواعدة كانت في اول الامر على الثلاثين فكيف
التوفيق بينهما اجاب الحسن البصري فقال ليس المراد ان وعده كان ثلاثين ليلة ثم بعد
ذلك وعده بعشر لكنه وعده اربعين ليلة جميعا وهو كقوله ثلاثة ايام في الحج وسبعة
اذا رجعتم تلك عشرة كاملة اما قوله تعالى ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون
ففيه ابحاث الاول انما ذكر لفظة ثم لانه تعالى لما وعد موسى حضور الميقات لانزال التوراة
عليه بحضرة السبعين واظهر في ذلك بركة موسى عليه السلام وفضيلة لبني اسرائيل
ليكون ذلك تنبيها للحاضرين على علو درجتهم وتعريفا للغايبين وتكملة للدين كان ذلك
من اعظم النعم فلما اتوا عقيب ذلك باقبح انواع الجهل والكفر كان ذلك في محل التعجب
كمن يقول اني احسنت اليك وفعلت كذا وكذا ثم انت تقصدني بالسوء والاذية البحث
الثاني قال اهل السير ان الله تعالى لما اغرق ال فرعون ووعد موسى عليه السلام
انزال التوراة عليه قال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي واصلح ولا تتبع سبيل
المفسدين فلما ذهب موسى الى الطور وكان قد بقي مع بني اسرايل الثياب والحلي
الذي استعاروه من القبط قال لهم هرون ان هذه الثياب والحلي لا تحل لكم فاجمعوها
واحرقوها فجمعوا نارا واحرقوها وكان السامري في مسيرة مع موسى عليه السلام في البحر
نظر الى حافر دابة جبريل عليه السلام حين تقدم على فرعون في دخول البحر فقبض قبضة
من اثر حافر تلك الدابة ثم ان السامري اخذ ما كان معهم من الذهب وصور منه عجلا
والقى فيه ذلك التراب فخرج منه صوت كانه الخوار فقال للقوم هذا الهكم واله موسى فاتخذ
وها الها لانفسهم فهذا ما في الرواية ولقايل ان يقول الجمع العظيم من العقلا لا يجوز ان يتفقوا
على ما يعلم فساده ببديهة العقل وهذه الحكاية كذلك لوجوه احدها ان كل عاقل يعلم
يعلم ببديهة عقله ان الصنم المتخذ من الذهب الذي لا يتحرك ولا يحس ولا يعقل يستحيل
ان يكون اله السموات والارض وهب انه ظهر منه خوار ولكن هذا القدر لا يصلح ان يكون
شبهة في قلب احد من العقلا في كونه الها وثانيها ان القوم كانوا قد شاهدوا قبل ه
ذلك من المعجزات الظاهرة التي تكون قريبة من حد الالجا الدالة على الصانع وصدق
موسى عليه السلام مع قوة هذه الدلالة وبلوغها الى حد الضرورة ومع ان صدور الخوار من
ذلك العجل المتخذ من الذهب يستحيل ان تقتضي شبهة في كون ذلك الجسم المصنوع الها والجواب
ان ذلك هذه الواقعة لا يمكن تصحيحها الا على وجه واحد وهو ان يقال السامري القى

الى القوم

الى القوم ان موسى عليه السلام انما قدر على ما اتى به لانه كان يتخذ طلسمات على قوى فلكية
وكان يقدر بواسطتها على هذه المعجزات فقال السامري للقوم انا اتخذ لكم طلسما مثل طلسمه
وروج عليهم ذلك بان جعله بحيث يخرج منه صوت عجيب فاطمعهم في ان يصيروا امثال موسى
عليه السلام خير الامم لان اوليك اليهود مع انهم شاهدوا تلك البراهين القاهرة
في الاتيان بالخوارق او لعل القوم كانوا مجسمة وحلولية فجوزوا حلول الاله في بعض الاجسام
فلذلك وقعوا في تلك الشبهة الثالث هذه القصة فيها فوايد احدها انها تدل على ان امة
محمد عليه السلام خير الامم لان اوليك اليهود مع انهم شاهدوا تلك البراهين القاهرة
اغتروا بهذه الشبهة الركيكة جدا واما امة محمد صلى الله عليه وسلم فانهم مع انهم محتاجون في معرفة
كون القران معجزا الى الدلايل الدقيقة ثم لم يغتروا بالشبهات القوية العظيمة وذلك يدل على
على ان هذه الامة خير من اوليك واكمل عقلا واذكى خاطرا منهم وثانيها انه عليه السلام ذكر
هذه الحكاية مع انه لم يتعلم علما وذلك يدل على انه عليه السلام استفادها من الوحي وثالثها
فيه تحذير عظيم من التقليد والجهل بالدليل فان اوليك الاقوام لو انهم عرفوا الله بالدليل
معرفة لما وقعوا في شبهة السامري ورابعها فيه تسلية للنبي عليه السلام مما كان
يشاهد من مشركي العرب واليهود والنصارى بالخلاف عليه وكانه تعالى امره بالصبر على ذلك
كما صبر موسى عليه السلام في هذه الواقعة المنكرة فانهم بعد ان خلصهم الله من فرعون
واراهم المعجزات العجيبة من اول ظهور موسى عليه السلام الى ذلك الوقت اغتروا بتلك الشبهة
الركيكة ثم ان موسى عليه السلام صبر على ذلك فلان يصبر محمد عليه السلام على اذية قومه
كان ذلك اولى وخامسها ان اشد الناس مجادلة مع الرسول صلى الله عليه وسلم وعداوة له هم
اليهود فكانه تعالى قال ان هولا انما يفتخرون باسلافهم ثم ان اسلافهم كانوا في البلادة
والجهالة والعناد الى هذا الحد فكيف هولاء الاخلاف اما قوله تعالى وانتم ظالمون ففيه
ابحاث البحث الاول في تفسير الظلم وفيه وجهان الاول قال ابو مسلم الظلم في اصل اللغة
هو النقص قال تعالى كلتا الجنتين اتت اكلها ولم تظلم منه شيا والمعنى انهم لما تركوا
عبادة الخالق المحيي المميت واشتغلوا بعبادة العجل فقد صاروا ناقصين في جانب
الدنيا والدين الثاني ان الظلم في عرف الشرع عبارة عن الضرر الخالي
عن نفع يزيد عليه ودفع مضرة اعظم منه والاستحقاق عن الغير في علمه او ظنه
فاذا كان الفعل بهذه الصفة كان فاعله ظالما ثم ان الرجل اذا فعل ما يؤدي به الى
العقاب والنار قيل انه ظالم نفسه وان كان في الحال نفعا ولذة كما قال تعالى ان الشرك
لظلم عظيم وقال فمنهم ظالم لنفسه ولما كانت عبادتهم لغير الله شركا وموديا الى النار
سمي ظلما البحث الثاني استدلت المعتزلة بقوله وانتم ظالمون على ان المعاصي ليست
بخلق الله تعالى من وجوه احدها انه تعالى ذمهم عليها ولو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق
الذم الا من فعلها وثانيها انها لو كانت بارادة الله تعالى لكانوا مطيعين لله تعالى بفعلها
لان الطاعة عبارة عن فعل المراد وثالثها لو كان العصيان مخلوقا لله تعالى لكان الذم
بسببه يجري مجرى الذم بسبب كونه اسود وابيض وطويلا والجواب هذا تمسك
بفصل المدح والذم وهو معارض بمسالتي الداعي والعلم وقد تقدم ذلك مرارا البحث الثالث
في الاية تنبيه على ان ضرر الكفر لا يعود الا اليهم لانهم ما استفادوا بذلك الا انهم

ظلموا انفسهم وذلك يدل على ان جلال الله منزه عن الاستكمال بطاعة الانقياد والانتقاص بمعصية الاشقيا اما قوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك فقال المعتزلة المراد ثم عفونا عنكم بسبب اتيانكم بالتوبة وهي قتل بعضهم بعضا وهذا ضعيف من وجهين الاول ان قبول التوبة واجب عقلا فلو كان المراد ذلك لما جاز عده في معرض الانعام لان اداء الواجب لا يعد من باب الانعام والمقصود من هذه الايات تعديد نعم الله عليهم الثاني ان العفو اسم لاسقاط العقاب المستحق فاما اسقاط ما يجب اسقاطه فذلك لا يسمى عفوا الا ترى ان الظالم لما يحرم له تعذيب المظلوم فاذا ترك ذلك العذاب لا يسمى ذلك الترك عفوا فكذلك هاهنا اذا ثبت هذا فنقول لا شك في حصول التوبة في هذه الصورة لقوله تعالى فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم واذا كان كذلك دلت هذه الاية على ان قبول التوبة غير واجب عقلا واذا ثبت ذلك ثبت ايضا انه تعالى قد اسقط عقاب من يجوز عقابه وشرعا وذلك ايضا خلاف قول المعتزلة واذا ثبت انه تعالى عفى عن كفار قوم موسى فلان يعفو عن فساق امة محمد عليهما السلام مع انهم خير امة اخرجت للناس كان اولى اما قوله تعالى لعلكم تشكرون فاعلم ان الكلام في تفسير لعل قد تقدم في قوله لعلكم تتقون واما الكلام في حقيقة الشكر وماهيته فطويل وسيجي ان شاء الله تعالى ثم قالت المعتزلة انه تعالى بين انه انما عفى عنهم ولم يواخذهم لكي يشكروا وذلك يدل على انه تعالى لم يرد منهم الا الشكر الجواب لو اراد الله تعالى منهم الشكر لا راد ذلك اما بشرط ان يحصل للشاكر داعية الشكر او لا بهذا الشرط والاول باطل لان ذلك الشرط ان كان من العبد لزم افتقار الداعية الى داعية اخرى وان كان من الله فحيث خلق الله الداعي حصل الشكر لا محال وحيث لم يخلق الداعي استحال حصول الشكر وذلك ضد قول المعتزله وان اراد حصول الشكر لا حاله منه في غير هذه الداعية فقد اراد منه المحال لان الفعل بدون الدواعي استحال حصول الشكر وذلك ضد قول المعتزلة وان اراد حصول الشكر منه في غير هذه الداعية فقد اراد المحال لان الفعل بدون الدواعي محال فثبت ان الاشكال وارد عليهم ايضا قوله تعالى **واذ اتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون** اعلم ان هذا هو الانعام الرابع والمراد من الفرقان يحتمل ان يكون التوراة وان يكون شيا داخلا في التوراة وان يكون شيا خارجا عن التوراة فهذه اقسام ثلاثة لا مزيد عليها وتقرير الاحتمال الاول ان التوراة لها صفتان كونها كتابا منزلا وكونها فرقانا يفرق بين الحق والباطل فهو كقولك رايت الغيث والليث تريد الرجل الجامع بين الجود والجراءة ونظيره قوله ولقد اتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكرا للمتقين واما تقرير الاحتمال الثاني وهو ان يكون المراد من الفرقان ما في التوراة من بيان الدين لانه اذا بان ظهر الحق متميزا من الباطل فالمراد من الفرقان بعض ما في التوراة وهو بيان اصول الدين وفروعه واما تقرير الاحتمال الثالث فمن وجوه احدها ان يكون المراد من الفرقان ما اوتي موسى عليه السلام من اليد والعصا وساير الايات وسميت بالفرقان لانها فرقت بين الحق والباطل وثانيها ان يكون المراد من الفرقان النصر والفرج الذي اتاه الله بني اسرائيل على قوم فرعون قال تعالى وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والمراد النصر الذي اتاه الله يوم بدر وذلك لان قبل ظهور النصر يتوقع كل واحد من الخصمين ان يكون هو المستولي وصاحبه

هو المقهور فاذا ظهر النصر تميز الراجح من المرجوح وانفرق الطمع الصادق من الطمع الكاذب وثالثها ان يكون المراد بالفرقان هو انفراق البحر لموسى عليه السلام فان قلت فهذا قد صار مذكورا في قوله واذ فرقنا بكم البحر وايضا فقوله تعالى بعد ذلك لعلكم تهتدون لا يليق الا بالكتاب لان ذلك لا يذكر الا عقيب الهدى قلت فالجواب عن الاول انه تعالى لم يبين في قوله واذ فرقنا بكم البحر انه كان ذلك لاجل موسى عليه السلام وفي هذه الاية بين ذلك التخصيص على سبيل التنصيص وعن الثاني ان فرق البحر كان من الدلائل فلعل المراد انا اتينا موسى فرق البحر فاستدلوا بذلك على وجود الصانع وصدق موسى وذلك هو الهداية وايضا فالهدى قد يراد به الفوز والنجاة كما يراد به الدلالة فكانه تعالى بين انه اتاهم نعمة في الدين والفرقان الذي حصل خلاصهم كلهم من الخصم نعمة عاجلة واعلم ان من الناس من غلط وظن ان الفرقان هو القران وانه انزل على موسى عليه السلام وذلك باطل لان الفرقان هو الذي يفرق بين الحق والباطل واذا كان كذلك فلا وجه لتخصيص هذا اللفظ بالقران وقال الحزون المعنى واذ اتينا موسى الكتاب يعني التوراة واتينا محمد الفرقان لكي تهتدوا يا اهل الكتاب وقد مال الى هذا القول من علماء النحو الفرا وثعلب وقطرب وهذا التعسف شديد من غير حاجة اليه البتة اما قوله تعالى لعلكم تهتدون فقد تقدم تفسير لعل وتفسير الاهتداء واستدلت المعتزلة بقوله لعلكم تهتدون وتعلقوا على ان الله تعالى اراد الاهتداء من الكل وكل ذلك يبطل قول من يقول اراد الكفر من الكافر وايضا فاذا كان عندهم انه تعالى لم يخلق الاهتداء ممن يهتدي والضلال ممن يضل فما الفائدة في ان يترك الكتاب والفرقان ويقول لعلكم تهتدون ومعلوم ان الاهتداء اذا كان يخلقه فلا تاثير لانزال الكتب فيه فلو خلق الاهتداء ولا كتاب لحصل ولو انزل بدلا منه الكتاب الواحد الف كتاب ولم يخلق الاهتداء فيهم لما حصل الاهتداء فكيف يجوز ان يقول انزل الكتاب لكي تهتدوا واعلم ان هذا الكلام قد تقدم مرارا لا تحصى مع الجواب والله اعلم قوله تعالى **واذ قال موسى لقومه يا قوم انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم** اعلم ان هذا هو الانعام الخامس وقال بعض المفسرين هذه الاية وما بعدها منقطعة عما تقدم من التذكير بالنعم وذلك لانها امر بالقتل والقتل لا يكون نعمة وهذا ضعيف من وجوه احدها ان الله تعالى نبههم على عظم ذنبهم ثم نبههم على ما به يتخلصون من ذلك الذنب العظيم وذلك من اعظم النعم في الدين واذا كان الله تعالى قد عدد عليهم النعمة الدنيوية فلان يعدد عليهم النعمة الدينية اولى ثم ان هذه النعمة وهي كيفية هذه التوبة لما لم يكمل وصفها الا بعد تقدم ذكر المعصية كان ذكرها ايضا من تمام النعمة فصار كل ما تضمنته هذه الاية معدودا في نعم الله فجاز التذكير بها وثانيها ان الله تعالى لما امرهم بالقتل رفع ذلك الامر عنهم قبل افنائهم بالكلية فكان ذلك نعمة في حق اولئك الباقين وفي حق الذين كانوا موجودين في زمان محمد عليه السلام لانه تعالى لولا ان رفع القتل عن ابائهم لما وجد اولئك الابناء فحسن ايراده في معرض الانعام على الحاضرين في زمان محمد عليه السلام وثالثها انه تعالى لما بين ان توبة اولئك ما قبلت الا بالقتل مع ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان يقول لهم لا حاجة بكم الان في التوبة الى القتل بل ان رجعتم عن كفركم وامنتم قبل الله تعالى ايمانكم منكم فكان

بيان الشديد لامة محمد عليه السلام في تلك التوبة تنبيها على الانعام العظيم بقبول مثل
هذه التوبة السهلة الهينة ورابعها ان فيه ترغيبا شديدا لامة محمد عليه السلام
في التوبة فان امة موسى عليه السلام لما رغبوا في تلك التوبة مع نهاية مشقتها على
النفس فلان يرغب الواحد منا في التوبة التي هي مجرد الندم كان اولى ومعلوم
ان ترغيب الانسان فيما هو مصلحته المهمة له من اعظم النعم اما قوله تعالى واذ قال موسى اى
واذكروا اذ قال موسى لقومه بعد ما رجع من الموعد الذي وعده ربه فراءهم قد اتخذوا
العجل يا قوم انكم ظلمتم انفسكم ولا يستريب في الظلم لوجوه احدها انكم نقصتم انفسكم الثواب
الواجب بالاقامة على عهد موسى عليه السلام والثاني الظلم هو الاضرار الذي ليس بمستحق ولا فيه
نفع ولا دفع مضرة لا معلوما ولا مظنونا فلما عبدوا العجل كانوا قد اضروا بانفسهم لان ما يؤدي الى
اضرار الابد من اعظم الظلم ولذلك قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم لكن هذا الظلم من
ان يقيدا لئلا يوهم اطلاقه بانه ظلم للغير لان الاصل في الظلم ما يتعدى فلذلك
قال انكم ظلمتم انفسكم اما قوله باتخاذكم العجل ففيه حذف لانهم لم يظلموا انفسهم بهذا
القدر لانهم لو اتخذوه ولم يعبدوه الها لم يكن فعلهم ظلما فالمراد باتخاذكم العجل الها
لكن لما دلت مقدمة الاية على هذا المحذوف حسن هذا الحذف اما قوله تعالى
فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم ففيه سؤالات السؤال الاول قوله فتوبوا الى بارئكم
فاقتلوا انفسكم يقتضي كون التوبة مفسرة بقتل النفس كما ان قوله عليه السلام لا يقبل
الله صلاة احدكم امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه يقتضي
ان وضع الطهور موضعه يفسر بغسل الوجه واليدين لكن ذلك باطل لان التوبة
عبارة عن الندم على الفعل الذي مضى والعزم على ان لا ياتي بمثله بعد ذلك وذلك
مغاير لقتل النفس وغير مستلزم له فكيف يجوز تفسيره به والجواب ليس المراد تفسير
التوبة بقتل النفس بل بيان ان توبتهم لا تتم ولا تحصل الا بقتل النفس وانما كان كذلك
لان الله تعالى اوحى الى موسى ان توبة المرتد لا تقبل الا بقتل النفس اذا ثبت هذا فنقول
شرط الشيء قد يطلق عليه اسم ذلك الشيء مجازا كما يقال للغاصب اذا قصد التوبة ان
توبتك رد ما غصبت يعني ان توبتك لا تتم الا به فكذا ههنا السؤال الثاني ما معنى قوله
فتوبوا الى بارئكم والتوبة لا تكون الا للبارئ والجواب ان المراد منه النهي عن الرياء في التوبة
كانه يقال لهم لو اظهرتم التوبة لا عن القلب فانتم ما تبتم الى الله الذي هو مطلع على ضمائركم
وانما تبتم الى الناس وذلك مما لا فائدة فيه فانكم لما اذنبتم الى الله وجب ان تتوبوا الى الله
السؤال الثالث كيف اختص هذا الموضع بذكر البارئ والجواب البارئ سبحانه هو الذي خلق الخلق
بريا من التفاوت ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ومتميزا بعضه عن بعض بالاشكال المختلفة
والصور المتباينة فكان ذلك تنبيها على ان من كان كذلك فهو الحق بالعبادة من البقر الذي يضرب
به المثل في الغباوة السؤال الرابع ما الفرق بين الفاء في قوله فتوبوا والفاء في قوله فاقتلوا الجواب
الاولى للتسبب لان الظلم سبب التوبة والثانية للتعقيب لان القتل من تمام التوبة فمعنى قوله
فتوبوا اي فاتبعوا التوبة القتل تتمة لتوبتكم السؤال الخامس ما المراد بقوله فاقتلوا انفسكم هو
ما يقتضيه ظاهره من ان يقتل كل واحد نفسه ام المراد غير ذلك الجواب اختلف الناس فيه فقال
قوم من المفسرين لا يجوز ان المراد امر كل واحد من التائبين بقتل نفسه وهو اختيار القاضي عبد الجبار

واحتج

واحتجوا عليه بوجهين الاول وهو الذي عول عليه اهل التفسير ان المفسرين اجمعوا على انهم
ما قتلوا انفسهم بايديهم ولو كانوا مامورين بذلك لصاروا عصاة بترك ذلك الثاني وهو الذي
عول عليه القاضي عبد الجبار ان القتل هو نقض البنية التي عندها يجب ان يخرج من ان يكون حيا وما عدا
ذلك مما يؤدي الى ان يموت قريبا او بعيدا انما يسمى قتلا على طريق المجاز اذا عرفنا حقيقة القتل
فنقول انه لا يجوز ان يامر الله تعالى به لان العبادات الشرعية انما تحسن لكونها مصالح لذلك
المكلف ولا يكون مصلحة الا في الامور المستقبلة وليس بعد القتل حال تكليف حتى يكون
القتل مصلحة فيه وهذا بخلاف ما يفعل الله تعالى من الاماتة لان ذلك من فعل الله تعالى فيحسن ان يفعله
اذا كان صلاحا لمكلف اخر ويعوض ذلك المكلف بالعوض العظيم ونظيره ان يامر الله تعالى بالجرح
نفسه او يقطع عضوا من اعضائه ولا يحصل الموت عقيبه لانه لما بقي بعد ذلك الفعل
حيا لم يمتنع ان يكون ذلك الفعل صلاحا في الافعال المستقبلة وللقائل ان يقول لا نسلم ان
القتل اسم للفعل المزهق الروح في الحال بل هو عبارة عن الفعل المؤدي الى الزهوق اما في
الحال او بعد والدليل عليه انه لو حلف لا يقتل انسانا فجرحه جراحة عظيمة وبقي بعد تلك
الجراحة حيا لحظة ثم مات فانه يحنث في يمينه ويسميه كل اهل اللغة قاتلا والاصل في الاستعمال
الحقيقة فدل على ان اسم القتل اسم للفعل المؤدي الى الزهوق سواء ادى اليه في الحال او بعد ذلك
وانت سلمت جواز ورود الامر بالجراحة التي لا تستعقب الزهوق في الحال واذا كان كذلك
ثبت جواز ان يراد الامر بان يقتل الانسان نفسه سلمنا ان القتل اسم للفعل المزهق
في الحال فلم لا يجوز ورود الامر به قوله لا بد في ورود الامر به من مصلحة استقبالية
قلنا اولا لا نسلم به انه لا بد فيه من مصلحة والدليل عليه انه تعالى امر من يعلم كفره بالايمان
ولا مصلحة في ذلك اذ لا فائدة في ذلك التكليف الا حصول العقاب سلمنا انه لا بد من
مصلحة ولكن لم قلت انه لا بد من عود تلك المصلحة اليه فلم لا يجوز ان يقال ان قتله نفسه مصلحة
لغيره والله تعالى امره بذلك لينتفع به ذلك الغير ثم انه تعالى يوصل ذلك العوض العظيم
اليه سلمنا انه لا بد من عود المصلحة اليه لكن لم لا يجوز ان يقال انه تعالى اذا علمه بكونه
مامورا بذلك الفعل مصلحة له مثل انه لما امره بان يقتل نفسه غدا فان علمه بذلك الشيء
يصير داعيا له الى ترك القبائح من ذلك الزمان الى ورود الغد واذا كانت هذه الاحتمالات
ممكنة سقط ما قال القاضي بل الوجه الاول الذي عول عليه المفسرون اقوى وعلى هذا
يجب صرف الاية عن ظاهرها ثم فيه وجهان الاول ان يقال امر كل واحد من التائبين
بان يقتل بعضهم بعضا فقوله اقتلوا انفسكم معناه ليقتل بعضكم بعضا وهو كقوله في
اخر ولا تقتلوا انفسكم ومعناه لا يقتل بعضكم بعضا وتحقيقه ان المؤمنين كالنفس الواحدة و
قيل في قوله لا تلمزوا انفسكم اي اخوانكم من المؤمنين وفي قوله لولا اذ سمعتموه ظن المؤمنون
والمؤمنات بانفسهم خيرا اي بامثالهم من المسلمين وكقوله فسلموا على انفسكم اي ليسلم بعضكم
على بعض ثم في المفسرين من قال اولئك التائبون برزوا صفين يضرب بعضهم بعضا الى الليل الوجه
الثاني ان الله تعالى امر غير اولئك التائبين بقتل اولئك التائبين فيكون المراد من قوله
اقتلوا انفسكم اي استسلموا للقتل وهذا الوجه الثاني اقرب لان في الوجه الاول
تزداد المشقة لان الجماعة اذا اشتركت في الذنب كان بعضهم اشد عطفا على البعض من غيرهم
عليهم فاذا كلفوا بان يقتل بعضهم بعضا عظمت المشقة في ذلك ثم اختلفت الروايات فالاول

انه امر من لم يعبد العجل من السبعين المختارين لحضور الميقات ان يقتل من عبد العجل منهم وكان
المقتولون سبعين الفا فما تحركوا حتى قتلوا ثلاثة ايام وهذا القول ذكره محمد بن اسحاق
الثاني انه لما امرهم موسى عليه السلام بالقتل اجابوا فاخذ عليهم المواثيق ليصبرن على القتل
فاصبحوا مجتمعين كل قبيلة على حدة واتاهم هرون بالاثني عشر الفا الذين ما عبدوا العجل قط
بايديهم السيوف فقال التابعون ان هؤلاء اخوانكم قد اتوكم شاهرين السيوف فاتقوا الله واصبروا
فلعن الله رجلا قام من مجلسه او مد طرفه اليهم او اتقاهم بيد او رجل يقولون امين فجعلوا يقتلونهم
الى المساء وقام موسى وهرون يدعوان الله ويقولان البقية البقية يا الهنا فاوحى الله تعالى اليه قد
غفرت لمن قتل وتبت على من بقي قالوا وكان القتلى سبعين الفا هذا رواية الكلبي الثالث ان بني اسرائيل
كانوا قسمين منهم من عبد العجل ومنهم من لم يعبده ولكنه لم ينكر على من عبده فامر من لم يشتغل
بالانكار بقتل من اشتغل بالعبادة ثم قال المفسرون ان الرجل كان يبصر الى ولده ووالده فيتم
وجاره فلم يمكنهم المضي لامر الله فارسل الله سبحانه وتعالى سحابة سوداء ثم امروا بالقتل فقتلوا الى المسا
يا رب هلكت بنو اسرائيل البقية البقية فكشفت السحابة ونزلت التوبة فسقطت الشفار
من ايديهم السؤال السادس كيف استحقوا القتل وهم تابوا من الردة والتائب من الردة
لا يقتل الجواب ذلك مما يختلف بالشرائع فلعل شرع موسى عليه السلام كان يقتضي قتل التائب
عن الردة اما عاما في حق الكل او كان خاصا بذلك القوم السؤال السابع هل يصح ما روي
ان فيمن لم يقتل من قبل الله توبته الجواب لا يمتنع ذلك لان قوله انكم ظلمتم انفسكم خطاب
مشافهة فلعله كان عاما مع البعض وان كان عاما لكن العام قد يتطرق اليه التخصيص
اما قوله تعالى ذلكم خير لكم عند بارئكم فنبه على ما لاجله يمكن تحمل هذه المشقة وذلك لان
حالتهم كانت دائرة بين ضرر الدنيا وضرر الاخرة والاولى تحمل ضرر الدنيا لانه متناه
وضرر الاخرة غير متناه ولان الموت لا بد واقع فليس في تحمل القتل الا التقديم والتاخير
واما الخلاص من العقاب والفوز بالثواب فذاك هو الغرض الاعظم اما قوله فتاب عليكم ففيه حذف
ثم فيه وجهان احدهما ان يكون التقدير في قول موسى عليه السلام كانه قال فان فعلتم فقد تاب عليكم
والاخر ان يكون خطابا من الله لهم على طريقة الالتفات فيكون التقدير ففعلتم ما امركم به موسى
فتاب عليكم بارئكم واما معنى قوله فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم فقد تقدم في قوله فتاب عليكم انه
هو التواب الرحيم قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم
الصاعقة وانتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون احييتكم لتتوبوا على نـ
بيكم فتخلصوا عن العقاب وتفوزوا بالثواب وثانيها ان في هذا اخبارا لمن كان في زمان نبينا محمد
عليه السلام عن فعل ما يستحق بسببه ان يفعل به ما فعل باولئك وثالثها انها تشبيههم في جحودهم
معجزات النبي صلى الله عليه وسلم بجحود اسلافهم نبوة موسى مع مشاهدتهم لعظم تلك الايات
الظاهرة وتنبيها على انه تعالى انما لا يظهر على النبي صلى الله عليه وسلم مثلها لعلمه بانه لو اظهرها
لجحدوها ولو جحدوها لاستحقوا العقاب مثل ما استحقه اسلافهم ورابعها فيه تسلية
للنبي صلى الله عليه وسلم مما كان يلاقي منهم وتثبيت لقلبه على الصبر كما صبر اولو العزم
من الرسل وخامسها فيه ازالة شبهة من يقول ان نبوة محمد عليه السلام لو صحت لكان
اولى الناس بالايمان به اهل الكتاب لما انهم عرفوا خبره وذلك لانه تعالى بين ان اسلافهم مع
مشاهدتهم تلك الايات الباهرة على نبوة موسى عليه السلام كانوا يرتدون كل وقت ويخالفونه

عليه

عليه ويخالفونه فلا يتعجب من مخالفتهم لمحمد عليه السلام وان وجدوا في كتبهم الاخبار عن نبوته
وسادسها لما اخبر محمد عليه السلام عن هذه القصص مع انه كان اميا لم يشتغل
بالتعلم البتة وجب ان يكون ذلك عن الوحي البحث الثاني للمفسرين فيه قولان الاول
ان هذه الواقعة كانت قبل ان كلف الله عبدة العجل بالقتل قال محمد بن اسحاق لما رجع موسى من الطور
الى قومه رأى ما هم عليه من عبادة العجل وقال لاخيه وللسامري ما قال وحرق العجل والقاه
في البحر اختار موسى من قومه سبعين رجلا من خيارهم فلما خرجوا الى الطور قالوا
لموسى سل ربك حتى يسمعنا كلامه فسال موسى عليه السلام ذلك فاجابه الله اليه فلما دنا
من الجبل وقع عليه عمود من الغمام وغشي الجبل كله ذلك ودنا من موسى ذلك الغمام حتى دخل
فيه وقال للقوم ادخلوا وعوا وكان موسى عليه السلام متى كلمه ربه وقع على وجهه
نور ساطع لا يستطيع احد من بني ادم ان ينظر اليه وسمع القوم كلام الله مع
موسى يقول له افعل ولا تفعل فلما تم الكلام انكشف عن موسى الغمام الذي دخل فيه فقال القوم
بعد ذلك لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وماتوا جميعا وقام موسى رافعا
يديه الى السماء يدعو ويقول يا الهي اخترت من بني اسرائيل سبعين رجلا ليكونوا شهودي على
قبول توبتهم فارجع اليهم وليس معي منهم واحد فما الذي يقولون في فلم يزل موسى مشتغلا بالدعاء حتى
رد الله اليهم ارواحهم وطلب توبة بني اسرائيل من عبادة العجل فقال لا الا ان يقتلوا انفسهم
القول الثاني ان هذه الواقعة كانت واقعة بعد القتل قال السدي لما تاب بنو اسرائيل
من عبادة العجل بان قتلوا انفسهم امر الله تعالى ان ياتيهم موسى في ناس من بني اسرائيل يعتذرون اليهم
من عبادتهم العجل فاختار موسى سبعين رجلا فلما اتوا الطور قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة فاخذتهم الصاعقة وماتوا فقام موسى يبكي ويقول يا رب ماذا اقول لبني اسرائيل فاني
امرتهم بالقتل ثم اخترت من بقيتهم هؤلاء فاذا رجعت اليهم وليس معي منهم احد فماذا اقول لهم فاوحى الله
الى موسى ان هؤلاء السبعين ممن اتخذوا العجل الها فقال موسى ان هي الا فتنتك الى قوله انا هدنا
اليك ثم انه تعالى احياهم فقاموا ونظر كل واحد الى الاخر كيف يحييه الله تعالى فقالوا يا موسى انك
لا تسال الله شيئا الا اعطاك فادعه يجعلنا انبياء فدعى بذلك فاجاب دعوته واعلم انه ليس في الاية
ما يدل على ترجيح احد القولين على الاخر وكذلك ليس فيها ما يدل على ان الذين سالوا الرؤية هم
الذين عبدوا العجل او غيرهم اما قوله تعالى لن نؤمن لك فمعناه لا نصدقك ولا نؤمن بنبوتك
حتى نرى الله جهرة عيانا قال صاحب الكشاف وهي مصدر من قولك جهر بالقراءة وبالدعاء
كان الذي يرى بالعين جاهر بالرؤية والذي يرى بالقلب مخافت بها وانتصابها
على المصدر لانها نوع من الرؤية فنصبت بفعلها كما ينتصب القرفصاء بفعل الجلوس او على
الحال بمعنى ذوي جهرة وقرئ جهرة بفتح الهاء وهي اما مصدر كالغلبة واما جمع جاهر
وقال القفال اصل الجهرة من الظهور يقال جهرت الشيء اذا كشفته وجهرت البئر
اذا كان ماؤها مغطى بالطين فنقيته حتى ظهر ماؤها ويقال صوت جهير ورجل جهوري
الصوت اذا كان صوته عاليا ويقال وجه جهير اذا كان ظاهر الوضاءة وانما قالوا جهرة
تاكيدا لئلا يتوهم متوهم ان المراد بالرؤية العلم او التخيل على ما يراه النائم اما قوله
فاخذتكم الصاعقة ففيه ابحاث البحث الاول استدلت المعتزلة بذلك على
ان رؤية الله تعالى ممتنعة قال القاضي عبد الجبار انها لو كانت جائزة لكانوا قد

التمسوا امر الحجرة لوجب ان لا ينزل بهم العقوبة كما لم ينزل بهم العقوبة لما التمسوا
النقل من قوت الى قوت وطعام الى طعام في قولهم لن نصبر على طعام واحد فادع لنا
ربك يخرج لنا مما تنبت الارض وقال ابو الحسين في كتاب التصفح ان الله تعالى ما ذكر
سوال الروية الا واستعظمه وذلك في ايات احدها هذه الاية فاذا الروية لو
كانت جائزة لكان قولهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كقول الامم لانبيائهم
لن نؤمن الا باحياء ميت مع انه لا يستعظم ولا تاخذهم الصاعقة وثانيها قوله تعالى
يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السما فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فسمى ذلك ظلما وعاقبهم في الحال فلو كانت الروية
جائزة لجرى سوالهم مجرى من يسال معجزة زائدة فان قلت اليس انه تعالى قد اجرى
انزال الكتب من السما مجرى الروية في كون كل واحد منهما ممتنعا عتوا فكما ان انزال الكتاب
غير ممتنع في نفسه فكذا سوال الروية قلت الظاهر يقتضي كون كل واحد منهما
ممتنعا ترك العمل به في انزال الكتاب فيبقى على اصله في الروية وثالثها قوله وقال الذين
لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا
عتوا كبيرا فالروية لو كانت جائزة وهي عند مجوزها من اعظم المنافع لم يكن التماسها
عتوا لان من سال الله تعالى نعمة في الدين او الدنيا لم يكن عاتيا وجرى ذلك مجرى
ما يقال لن نؤمن لك حتى يحيي الله تعالى بدعائك هذا الميت واعلم ان هذه الوجوه
مشتركة في حرف واحد وهو ان الروية لو كانت جائزة لما كان سوالهم لها
عتوا ومنكرا وذلك ممنوع قوله ان طلب سائر المنافع من التنقل من طعام الى طعام
لما كان ممكنا لم يكن طالبه عاتيا وكذا القول في طلب سائر المعجزات قلنا ولم قلت انه
لما كان طالب ذلك الممكن ليس بعاتب وجب ان يكون طالب كل ممكن غير عاتب
والاعتماد في مثل هذا الموضع على ضرب الامثلة لا يليق باهل العلم وكيف وان الله تعالى ما ذكر
الروية الا وذكر معها شيئا ممكنا حكما بجوازه بالاتفاق وهو اما نزول الكتاب من السما او نزول
الملائكة وليثبت ان الله صفه العتو على مجموع الامرين وذلك كالدلالة القاطعة
في ان صفة العتو ما حصلت لاجل كون المطلوب ممتنعا اما قول ابي الحسين الظاهر
يقتضي كون الكل ممتنعا ترك العمل به في البعض فيبقى معمولا به في الباقي قلنا انك ما ذكرت
دليلا على ان الاستعظام لا يتحقق الا اذا كان المطلوب ممتنعا وانما عولت فيه على
ضرب الامثلة والمثال لا ينفع في هذا الباب فبطل قولك الظاهر يقتضي كون الكل
ممتنعا نظرا بما قلنا سقوط كلام المعتزلة فان قال قائل ما السبب في استعظام
سوال الروية فالجواب يحتمل في ذلك وجوه احدها ان روية الله تعالى لا تحصل
الا في الاخرة فكان طلبها في الدنيا مستنكرا وثانيها ان حكم الله تعالى ان يزيل التكليف عن العبد
حال ما يرى الله فكان طلب الروية طلبا لازالة التكليف وهذا على قول المعتزلة لان الروية
قد تضمن العلم الضروري ينافي التكليف وثالثها انه لما تمت الدلائل على صدق المدعي كان
طلب الدلائل الزائدة تعنتا والتعنت يوجب التعسف ورابعها لا يمتنع ان يعلم الله تعالى
ان في منع الخلق عن رويته سبحانه في الدنيا ضربا من المصلحة المهمة فلذلك استنكر طلب
طلب الروية في الدنيا كما علم ان انزال الكتب من السما وانزال الملائكة مفسدة عظيمة فلذلك

استنكر طلب

استنكر طلب ذلك البحث الثاني للمفسرين في الصاعقة قولان الاول انها هي الموت وهو
قول الحسن وقتادة واحتجوا عليه بقوله تعالى فصعق من في السموات ومن في الارض الا
من شاء الله وهذا ضعيف لوجوه احدها قوله فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون
ولو كانت الصاعقة هي الموت لامتنع كونهم ناظرين الى الصاعقة وثانيها انه تعالى
قال في حق موسى وخر موسى صعقا اثبت الصاعقة في حقه مع انه لم يكن ميتا لانه قال فلما
افاق والافاقة لا تكون عن الموت بل عن الغشي وثالثها ان الصاعقة هي التي تصعق وذلك
اشارة الى سبب الموت ورابعها ان ورودها وهم مشاهدون لها اعظم في باب العقوبة منها
اذا وردت بغتة وهم لا يعلمون ولذلك قال وانتم تنظرون منبها على عظم العقوبة القول
الثاني وهو قول المحققين ان الصاعقة هي سبب الموت ولذلك قال في سورة الاعراف فلما
اخذتهم الرجفة واختلفوا في ان ذلك السبب اي شي كان على ثلاثة اوجه احدها انها نار
وقعت من السما فاحرقتهم وثانيها صيحة جاءت من السما وثالثها ارسل الله جنودا سمعوا
بحسها فخروا صعقين ميتين يوما وليلة اما قوله تعالى ثم بعثناكم من بعد موتكم فاعلم انه
انما قال بعثناكم من بعد موتكم لان البعث قد يكون لا بعد الموت كقوله تعالى فضربنا
على اذانهم في الكهف سنين عددا ثم بعثناهم لنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا امدا فان
قلت هل دخل موسى عليه السلام في هذا الكلام قلت لا لوجهين الاول انه خطاب مشافهة
فلا يجب ان يتناول موسى عليه السلام الثاني انه لو تناوله لوجب تخصيصه بقوله تعالى في
حق موسى فلما افاق مع ان لفظ الافاقة لا يستعمل في الموت وقال ابن قتيبة ان موسى
عليه السلام قد مات وهو خطا لما بيناه اما قوله تعالى لعلكم تشكرون فالمراد انه تعالى انما
بعثهم بعد الموت في دار الدنيا ليكلفهم وليتمكنوا من الايمان ومن تلافي ما صدر عنهم
من الجرائم اما انه كلفهم فلقوله تعالى لعلكم تشكرون ولفظ الشكر يتناول جميع الطاعات
لقوله تعالى اعملوا ال داود شكرا فان قيل كيف يجوز ان يكلفهم وقد اماتهم ولو جاز ذلك
فلم لا يجوز ان يكلف اهل الاخرة اذا بعثهم بعد الموت قلنا الذي يمنع من تكليفهم
في الاخرة ليس هو الاماتة ثم الاحيا وانما يمنع من ذلك لانه قد اضطرهم يوم القيامة
الى معرفته والى معرفة ما في الجنة من اللذات وما في النار من الالام وبعد العلم الضروري
لا تكليف فاذا كان المانع هو هذا لم يمتنع في هولاء الذين اماتهم الله بالصاعقة ان لا يكون
قد اضطرهم واذا كان كذلك صح ان يكلفوا من بعد ويكون موتهم ثم الاحيا بمنزلة
النوم او بمنزلة الاغماء ونقل عن الحسن البصري انه تعالى قطع اجالهم بهذه
الاماتة ثم اعادهم كما احيا الذي اماته حين مر على قرية وهي خاوية على عروشها واحيا
الذين اماتهم بعد ما خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت وهذا ضعيف لانه
تعالى ما اماتهم بالصاعقة الا وقد كتب واخبر بذلك فصار ذلك الوقت اجلا لموتهم الاول
ثم الوقت الاخر اجلا لحياتهم واما استدلال المعتزلة بقوله تعالى لعلكم تشكرون على انه تعالى
يريد الايمان من الكل وجوابنا عنه قد تقدم مرارا فلا حاجة الى الاعادة قوله تعالى
وظللنا عليكم الغمام وانزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم وما ظلمونا ولكن
كانوا انفسهم يظلمون اعلم ان هذا هو الانعام السابع الذي ذكره الله تعالى وقد ذكر الله تعالى
هذه الاية بهذه الالفاظ في سورة الاعراف وظاهر هذه الاية يدل على ان هذا الاظلال

كان بعد ان بعثهم لانه تعالى قال ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون وظللنا عليكم الغمام
فبعضه معطوف على بعض وان كان لا يمتنع خلاف ذلك فان الغرض تعريف النعم التي خصهم
الله تعالى بها قال المفسرون وظللنا وجعلنا الغمام يظلكم وذلك في التيه سخر الله
لهم السحاب يسير بسيرهم يظلهم من الشمس وينزل عليهم المن وهو الترنجبين مثل الثلج من طلوع
الفجر الى طلوع الشمس لكل انسان منهم صاع ويبعث الله اليهم السلوى وهو السمانى
فيذبح الرجل منها ما يكفيه كلوا على ارادة القول وما ظلمونا يعني فظلموا بان كفروا
هذه النعم او بان اخذوا ازيد مما اطلق لهم في اخذه او بان سألوا غير ذلك الجنس
وما ظلمونا فاختصر الكلام بحذفه لدلالة وظلمونا عليه قوله تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه
القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد
المحسنين فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا
يفسقون اعلم ان هذا هو الانعام الثامن وهذه الاية معطوفة على النعم المتقدمة
لانه تعالى لما بين نعمه عليهم بان ظلل عليهم الغمام وانزل من المن والسلوى وهو من النعم
العاجلة اتبعه الله بنعمه عليهم في باب الدين حيث امرهم بما يمحو ذنوبهم وبين لهم
طريق المخلص مما استوجبوه من العقوبة واعلم ان الكلام في هذه الاية على نوعين
النوع الاول ما يتعلق بالتفسير فنقول اما قوله واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فاعلم
انه امرهم بدخول القرية هل هو امر تكليف او امر اباحة قلنا انه امر تكليف ويدل عليه وجهان
الاول انه تعالى امر بدخول الباب سجدا مشروط بدخول القرية وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فثبت ان الامر بدخول القرية امر تكليف لا امر اباحة الثاني قوله
تعالى ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم دليل على
ما ذكرناه اما القرية فظاهر القران لا يدل على عينها وانما يرجع فيه الى الاخبار و
فيه اقوال احدها وهو اختيار قتادة والربيع وابي مسلم الاصفهاني انها بيت
المقدس واستدلوا عليه بقوله تعالى في المائدة ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله
لكم ولا شك ان المراد بالقرية في الايتين واحد وثانيها انها نفس مصر وثالثها وهو
قول ابن عباس وابي زيد انها اريحا وهي مدينة من بيت المقدس واحتج هؤلاء على
انه لا يجوز ان تكون تلك القرية بيت المقدس لان الفاء في قوله تعالى فبدل الذين
ظلموا قولا تقتضي التعقيب فوجب ان يكون ذلك التبديل وقع منهم عقيب هذا الامر
في حياة موسى عليه السلام وموسى عليه السلام مات في التيه ولم يدخل بيت المقدس
واجاب الاولون بانه ليس في هذه الاية انا قلنا لهم ادخلوا هذه القرية على
لسان موسى او على لسان يوشع واذا حملناه على لسان يوشع زال الاشكال اما قوله فكلوا منها رغدا
فقد تقدم تفسيره في قصة ادم عليه السلام وهو امر اباحة اما قوله وادخلوا الباب
سجدا ففيه ابحاث الاول اختلفوا في الباب على وجوه احدها وهو قول ابن عباس والضحاك
ومجاهد وقتادة انه باب يدعى باب الحطة من بيت المقدس وثانيها حكى الاصم عن بعضهم
انه عني بالباب جهة من جهات القرية ومدخلا اليها الثاني اختلفوا في المراد بالسجود
فقال الحسن رحمه الله اراد به نفس السجود الذي هو الصاق الوجه بالارض وهذا
بعيد لان الظاهر يقتضي وجوب الدخول حال السجود فلو حملنا السجود على ظاهره لامتنع

ذلك ومنهم من حمله على غير السجود وهؤلاء ذكروا وجهين الاول رواية سعيد بن جبير عن ابن
عباس ان المراد هو الركوع لان الباب كان ضيقا يحتاج الداخل فيه الى الانحناء وهذا بعيد
لانه لو كان ضيقا لكانوا مضطرين الى دخوله ركعا فما كان يحتاج فيه الى الامر بالسجود الثاني
اراد به الخضوع وهو الاقرب لانه لما تعذر حمله على حقيقة السجود وجب حمله على
التواضع لانهم اذا اخذوا في التوبة فالتائب عن الذنب لا بد وان يكون خاشعا
مستكينا اما قوله تعالى وقولوا حطة ففيه وجوه احدها وهو قول القاضي المعنى انه تعالى
بعد ان امرهم بدخول الباب على وجه الخضوع امرهم بان يقولوا ما يدل على التوبة
وذلك لان التوبة صفة القلب فلا يطلع الغير عليها واذا اشتهر واحد بالذنب
ثم تاب بعده لزمه ان يحكي توبته لمن شاهد منه الذنب لان التوبة لا تتم الا به
اذ الاخرس تصح توبته وان لم يوجد منه الكلام بل لاجل تعريف الغير عدوله عن
الذنب الى التوبة ولازالة التهمة عن نفسه ولذلك كان من عرف بمذهب خطأ ثم تبين
له الحق فانه يلزمه ان يعرف اخوانه الذين عرفوا بالخطأ عدوله عنه ليزول عنه التهمة
في الثبات على الباطل وليعودوا الى موالاته بعد معاداته فلهذا السبب الزم الله تعالى بني
اسرائيل مع الخضوع الذي هو صفة القلب ان يذكروا اللفظ الدال على تلك التوبة وهو قوله
حطة فالحاصل انه امر القوم بان يدخلوا الباب على وجه الخضوع وان يذكروا بلسانهم
التماس حط الذنوب حتى يكونوا جامعين بين ندم القلب وخضوع الجوارح والاستغفار
باللسان وهذا الوجه احسن الوجوه واقربها الى التحقيق وثانيها نقل الاصم ان هذه
اللفظة من الفاظ اهل الكتاب لا يعرف معناه في العربية وثالثها قال صاحب الكشاف
حطة فعلة من الحط كالجلسة والركبة وهي خبر مبتدأ محذوف اي مسألتنا حطة او امرك
حطة والاصل النصب بمعنى حط عنا ذنوبنا حطة وانما رفعت لتعطي معنى الثبات
كقوله صبر جميل وكلانا مبتلى والاصل النصب صبرا بتقدير اصبر صبرا وقرأ ابن ابي
عبلة بالنصب ورابعها قول ابي مسلم الاصفهاني معناه امرنا حطة اي ان نحط في هذه
القرية ونستقر فيها وزيف القاضي ذلك بان قال لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطا
هم متعلقا به لكن قوله حطة نغفر لكم خطاياكم يدل على ان غفران الخطايا كان لاجل قولهم حطة ويمكن الجواب عنه بانهم لما
حطوا في تلك القرية بان يدخلوا سجدا مع التواضع كان الغفران متعلقا به و
خامسها قول القفال معناه اللهم حط عنا ذنوبنا فانا انما انحططنا لوجهك وارادة
التذلل لك فحط عنا ذنوبنا فان قيل هل كان التكليف واردا بذكر هذه اللفظة بعينها
ام لا قلنا روي عن ابن عباس انهم امروا بهذه اللفظة بعينها وهذا يحتمل لكن
الاقرب خلافه لوجوه احدها ان هذه اللفظة عربية وهم ما كانوا يتكلمون
بالعربية وثانيها وهو الاقرب انهم امروا بان يقولوا قولا دالا على التوبة والندم والخضوع
حتى انهم لو قالوا مكان قولهم حطة اللهم انا نستغفرك ونتوب اليك لكان المقصود حاصلا لان
المقصود من التوبة اما القلب واما اللسان اما القلب فالندم واما اللسان فذكر لفظة تدل على حصول
الندم في القلب وذلك لا يتوقف على لفظة بعينها اما قوله نغفر لكم فالكلام في المغفرة قد تقدم
ثم ههنا بحثان الاول ان قوله نغفر لكم ذنوبكم ذكره الله تعالى في معرض الامتنان ولو كان قبول التوبة
واجبا عقلا على ما يقوله المعتزلة لما كان الامر كذلك بل كان اداء للواجب واداء الواجب

متعلقا يعني له وقوله حطة
نغفر لكم خطاياكم

لا يجوز ذكره في بعض الامتنان الثاني ها هنا قراءات احداها قرا ابن عمر وابن المنادي
بالنون وكسر الفاء وثانيها قرا نافع بالياء وفتحها وثالثها قرا الباقون من اهل المدينة وجبلة
عن المفضل بالتاء وضمها وفتح الفاء ورابعها قرا الحسن وقتادة وابو حيوة والجحدري
بالتاء وضمها وفتح الفا قال القفال رحمه الله والمعنى في هذه القراءات كلها واحد
لان الخطية اذا غفرها الله فقد غفرت واذا غفرت فانما يغفرها الله والفعل اذا تقدم
الاسم المونث وفصل بينه وبين الفاعل حايل جاز التذكير والتانيث لقوله تعالى الذين ظلموا انما
وصفهم الله بذلك اما لانهم سعوا في نقصان حسناتهم في الدنيا والدين او لانهم اضروا بانفسهم وذلك ظلم
على ما تقدم اما قوله تعالى فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السما بما كانوا يفسقون ففيه بحثان الاول ان
في تكرير الذين ظلموا زيادة في تقبيح امرهم وايذانا بان انزال الرجز عليهم لظلمهم الثاني ان الرجز
هو العذاب والدليل عليه قوله تعالى ولما وقع عليهم الرجز اي العقوبة وكذا قوله لين كشفت عنا
الرجز وذكر الزجاج ان الرجز والرجس معناهما واحد وهو العذاب فاما قوله تعالى ويذهب
عنكم رجز الشيطان فمعناه لطخه وما يدعو اليه من الكفر ثم ان تلك العقوبة اي شي كانت
لا دلالة في الاية عليه فقال ابن عباس مات منهم بالفجاءة اربعة وعشرون الفا في ساعة
واحدة ابن زيد بعث الله عليهم الطاعون حتى ماتوا من الغداة الى العشي عشرون الفا
ولم يبق منهم احد اما قوله بما كانوا يفسقون فالفسق هو الخروج المضر يقال فسقت الرطبة
اذا خرجت من قشرها وفي الشرع هو عبارة عن الخروج عن طاعة الله الى معصية الله قال
ابو مسلم هذا الفسق هو الظلم المذكور في قوله تعالى على الذين ظلموا وفايدة التكرار التاكيد والحق انه
غير مذكور لوجهين الاول ان الظلم قد يكون من الصغاير وقد يكون من الكباير ولذلك وصف الله
الانبيا بالظلم في قوله ربنا ظلمنا انفسنا ولانه تعالى قال ان الشرك لظلم عظيم ولو لم يكن الظلم
عظيما وصغيرا لكان ذكر العظيم تكريرا والفسق لا بد وان يكون من الكباير فلما وصفهم الله بالظلم
اولا ووصفهم بالفسق ثانيا لا بد وان يكون من الكباير من الصغاير الثاني يحتمل انهم استحقوا اسم
الظالم بسبب ذلك التبديل ونزل الرجز عليهم من السما لا بسبب ذلك التبديل بل بسبب ذلك
الفسق الذي كانوا فعلوه قبل ذلك التبديل وعلى هذا الوجه يزول التكرار النوع الثاني
من الكلام في هذه الاية اعلم ان الله تعالى ذكر هذه الاية في سورة الاعراف وهي قوله واذ قيل لهم
اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شيتم وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا نغفر لكم
خطاياكم سنزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا منهم قولا غير الذي قيل لهم فارسلنا عليهم رجزا من
السما بما كانوا يظلمون واعلم ان من الناس من احتج بقوله تعالى فبدل الذين ظلموا على ان ما ورد به التوقيف
من الاذكار انه غير جايز تغييرها ولا تبديلها الى غيرها وربما احتج به اصحاب الشافعي في انه لا يجوز
تحريم الصلاة بلفظ التعظيم والتسبيح ولا يجوز القراءة بالفارسية اجاب ابو بكر الرازي عنه بانهم
انما استحقوا الذم لتبديلهم القول الى قول اخر يضاد معناه معنى القول فلا جرم
استوجبوا الذم فاما من غير اللفظ مع بقاء المعنى فلا وذلك والجواب ان ظاهر قوله فبدل
الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم يتناول كل من بدل قولا بقول اخر سوا اتفق القولان
في المعنى او لم يتفقا وها هنا سؤالات السؤال الاول لم قال في سورة البقرة واذ قلنا وقال
في الاعراف واذ قيل لهم الجواب ان الله صرح في اول القران بان القايل لهذا القول هو الله تعالى
ازالة للابهام ولانه ذكر في اول الكلام اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم ثم اخذ بعد نعمة نعمة

فاللايق

فاللايق بهذا المقام ان يقول واذ قلنا في سورة الاعراف فلا يبقى في قوله واذ قيل لهم ابهام
بعد تقديم التصريح به في سورة البقرة السؤال الثاني لم قال في البقرة واذ قلنا ادخلوا
وفي الاعراف اسكنوا الجواب الدخول مقدم على السكنى ولا بد منهما فلا جرم ذكر الدخول في
البقرة السورة المتقدمة والسكنى في السورة المتاخرة السؤال الثالث لم قال في
البقرة فكلوا بالفاء وفي الاعراف وكلوا بالواو والجواب ها هنا هو الذي ذكرناه في قوله تعالى في
سورة البقرة وكلا منها رغدا وفي الاعراف فكلا السؤال الرابع لم قال في البقرة نغفر لكم خطاياكم
وفي الاعراف نغفر لكم خطيئاتكم الجواب الخطايا جمع الكثرة والخطيئات جمع السلامة فهو للقلة ففي سورة
البقرة لما اضاف ذلك القول الى نفسه تعالى بقوله واذ قلنا ادخلوا لا جرم قرن به ما يليق
بجوده وكرمه وهو غفران الذنوب الكثيرة فذكر بلفظ الجمع الدال على الكثرة وفي الاعراف
لما لم يضفه الى نفسه بل قال واذ قيل لهم لا جرم ذكر ذلك بجمع القلة فالحاصل انه لما ذكر
ما يليق بكرمه من غفران الخطايا الكثيرة وفي الاعراف لما ركب الفعل الى ما لم يسم فاعله لم يذكر
اللفظ الدال على الكثرة السؤال الخامس لم ذكر قوله رغدا في البقرة وحذفه في الاعراف
الجواب عن هذا السؤال كالجواب في الخطايا والخطيات لانه لما اسند الفعل الى نفسه ذكر
معه الانعام الاعظم وهو ان ياكلوا رغدا وفي الاعراف لما لم يسند الفعل الى نفسه لا جرم
لم يذكر الانعام الاعظم فيه السؤال السادس لم ذكر في البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا
حطة وفي الاعراف قدم المؤخر الجواب الواو للجمع المطلق والمخاطبون بقوله ادخلوا
الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف قدم المؤخر الجواب الواو للجمع المطلق وايضا فالمخاطبون
بقوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة يحتمل ان يقال ان بعضهم كانوا مذنبين والبعض الاخر
ما كانوا مذنبين والمذنب لا بد وان يكون اشتغاله بحط الذنب مقدما على اشتغاله
بالعبادة لان التوبة عن الذنوب مقدمة بالعبادات المستقبلة لا محالة فلا جرم
كان تكليف هولا ان يقولوا او لا حطة ثم يدخلوا الباب سجدا واما الذي لا يكون
مذنبا فالاولى به ان يشتغل اولا بالعبادة ثم يذكر التوبة ثانيا على سبيل هضم النفس
وازالة العجب في فعل تلك العبادة فهولا يجب ان يدخلوا الباب سجدا اولا ثم يقولوا حطة
ثانيا فلما احتمل كون اولئك المخاطبين منقسمين الى هذين القسمين لا جرم ذكر الله
تعالى حكم كل واحد منهما في سورة اخرى السؤال السابع لم قال وسنزيد المحسنين في البقرة مع
الواو وفي الاعراف سنزيد المحسنين من غير الواو الجواب اما في فذكر فيه امرين احدهما قول الحطة
وهو اشارة الى التوبة وثانيهما دخول الباب سجدا وهو اشارة الى العبادة ثم انه ذكر جزاءين
احدهما قوله نغفر لكم خطاياكم وهو واقع في مقابلة قول الحطة والاخر قوله سنزيد المحسنين
وهو واقع في مقابلة ادخلوا الباب سجدا فترك الواو يفيد توزع كل واحد من الجزاءين
على كل واحد من الشرطين واما في سورة البقرة فيفيد كون مجموع المغفرة والزيادة جزاء
واحدا لمجموع الفعلين اعني دخول الباب وقول الحطة السؤال الثامن قال في البقرة فبدل الذين
ظلموا قولا غير الذي قيل لهم وفي الاعراف فبدل الذين ظلموا منهم قولا فما الفائدة في زيادة كلمة
منهم في الاعراف الجواب سبب زيادة هذه اللفظة في سورة الاعراف ان اول القصة ها هنا مبني
على التخصيص بلفظ من لانه تعالى قال ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون فذكر
ان منهم من يفعل ذلك ثم عدد صنوف انعامه عليهم واوامره لهم فلما انتهت القصة

قال فبدل الذين ظلموا منهم فذكر لفظة منهم في اخر القصة كما ذكرها في اول القصة ليكون اخر الكلام
مطابقا لاوله فذكر في اول القصة امة عادلة وهاهنا ذكر امة جائرة وكلتاهما من قوم موسى
وهذا هو السبب في ذكر هذه الكلمة في سورة الاعراف واما في سورة البقرة فانه لم يذكر في الايات
التي قبل قوله فبدل الذين ظلموا تمييزا وتخصيصا حتى يلزم في اخر القصة ذكر التخصيص فظهر الفرق السؤال
التاسع لم قال في البقرة فانزلنا على الذين ظلموا رجزا وقال في الاعراف فارسلنا عليهم الجواب الانزال يفيد
حدوثه في اول الامر والارسال يفيد تسلطه عليهم واستيصالهم بالكلية وذلك انما يحدث بالاخرة
السؤال العاشر لم قال في البقرة بما كانوا يفسقون وفي الاعراف بما كانوا يظلمون الجواب انه تعالى لما
بين في سورة البقرة كون ذلك الظلم فسقا اكتفى بلفظ الظلم في سورة الاعراف لاجل ما تقدم
من البيان في سورة البقرة قوله تعالى واذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت
منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل اناس مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الارض مفسدين قراءة
العامة اثنتا عشرة بسكون الشين على التخفيف وقرا ابو جعفر بكسر الشين والوجه هو
الاول لانه اخف وعليه اكثر القراء واعلم ان هذا هو الانعام التاسع من الانعامات المعدودة
على بني اسرائيل وهو جامع لنعم الدنيا والدين اما في الدنيا فلانه تعالى ازال عنهم الحاجة
الشديدة الى الماء ولولاه لهلكوا في التيه كما لولا انزال المن والسلوى لهلكوا فقد قال الله تعالى
وما جعلناهم جسدا لا ياكلون الطعام وقال تعالى وجعلنا من الماء كل شيء حي بل الانعام
بالماء في التيه اعظم من الانعام المعتاد بالماء لان الانسان اذا اشتدت حاجته الى الماء
في المفازة وقد انسدت عليه ابواب الرجاء لكونه في مكان لا ماء فيه ولا نبات فاذا رزقه
الله الماء من حجر ضرب بالعصا فانشق واستقى منه الماء علم ان هذه النعمة لا يكاد يعدلها
شيء من النعم واما كونه من نعمة الدين فلانه من اظهر الدلائل على وجود الصانع
وقدرته وعلمه ومن اصدق الدلائل على صدق موسى عليه السلام وهاهنا مسائل
المسألة الاولى جمهور المفسرين اجمعوا على ان هذا الاستسقاء كان في التيه
لانه تعالى لما ظلل عليهم الغمام وانزل عليهم المن والسلوى وجعل ثيابهم بحيث لا تبلى
ولا تتسخ خافوا العطش فاعطاهم الله الماء من ذلك الحجر انكر ابو مسلم حمل هذه المعجزة
على ايام مسيرهم الى التيه وقال بل هو كلام مفرد بذاته ومعنى الاستسقاء طلب السقيا
من المطر على عادة الناس اذا قحطوا ويكون ما فعله الله تعالى من تفجير الحجر بالماء فوق
الاجابة بالسقيا وانزال الغيث والحق انه ليس في الاية ما يدل على ان الحق هذا او ذاك
وان كان الاقرب ان ذلك وقع في التيه ويدل عليه وجهان احدهما ان المعتاد في
البلاد الاستغناء عن طلب الماء الا في النادر الثاني ما روي انهم كانوا يحملون الحجر مع
انفسهم لانه صار معدا لذلك كما كان المن والسلوى ينزلان عليهم في كل غداة فكذلك الماء ينفجر
لهم في كل وقت وذلك لا يليق الا بايامهم في التيه المسألة الثانية اختلفوا
في العصا فقال الحسن كانت عصا اخذها من بعض الاشجار وقيل كان من آس الجنة
طوله عشرة اذرع على طول موسى ولها شعبتان تتقدان في الظلمة والذي يدل
عليه القرآن ان مقدارها كان مقدارا يصح ان يتوكأ عليه وان تنقلب حية عظيمة ولا تكون
كذلك الا وهما قدر من الطول والغلظ وما زاد على ذلك فلا دلالة عليه واعلم ان السكوت
عن امثال هذه المباحث واجب لانه ليس فيها نص متواتر قاطع ولا يتعلق بها عمل حتى يكتفى

فيها

فيها بالظن المستفاد من اخبار الاحاد فالاولى تركها المسألة الثالثة اللام
في الحجر اما للعهد او للاشارة الى حجر معلوم فروي انه حجر طوري حمله معه وكان مربعا
له اربعة اوجه ينبع من كل وجه ثلاثة اعين لكل سبط عين تسيل في جدول الى ذلك
السبط وكانوا ستمائة الف وسعة المعسكر اثني عشر ميلا وقيل اهبط لادم من الجنة
فتوارثوه حتى وقع الى شعيب فدفعه اليه مع العصا وقيل هو الحجر الذي
وضع عليه ثوبه حين اغتسل اذ رموه بالادرة ففر به فقال له جبريل يقول الله
تعالى لك ارفع هذا الحجر فان لي فيه قدرة ولك فيه معجزة فحمله في مخلاته واما للجنس اي
اضرب الشيء الذي يقال له الحجر وعن الحسن لم يامره ان يضرب حجرا بعينه قال وهذا اظهر
في الحجة وابين في القدرة وروي انهم قالوا كيف بنا لو افضينا الى ارض ليست فيها
حجارة فحمل حجرا في مخلاته فحيثما نزلوا القاه وقيل كان يضربه بعصاه فينفجر ويضربه
بها فييبس فقالوا ان فقد موسى عصاه متنا عطشا فاوحى الله اليه لا تقرع الحجارة كلمها
تطيعك واختلفوا في صفة الحجر فقيل كان من رخام وكان ذراعا في ذراع وقيل مثل راس الانسان
والمختار عندنا تفويض علمه الى الله تعالى المسألة الرابعة الفاء في قوله فانفجرت متعلقة
بمحذوف اي فضرب فانفجرت او فان ضربت فقد انفجرت بقي هاهنا سؤالات السؤال الاول
هل يجوز ان يامره تعالى بان يضرب او فان ضربت بعصاه الحجر فينفجر من غير ضرب حتى
يستغني عن تقدير هذا المحذوف الجواب لا يمتنع في القدرة ان يامره الله تعالى بان
يضرب بعصاه الحجر ومن قبل ان يضرب ينفجر على قدر الحاجة لان ذلك لو قيل انه ابلغ في
الاعجاز لكان لكن الصحيح انه ضرب فانفجر لانه تعالى لو امر رسوله بشيء ثم ان الرسول لا يفعله
لصار الرسول عاصيا ولانه اذا انفجر من غير ضرب صار الامر بالضرب بالعصا
لغوا لانه لا معنى له ولان المروي في الاخبار ان تقديره فضرب فانفجر كما في قوله فانفلق من
ان المراد فضرب فانفلق السؤال الثاني انه تعالى ذكر هاهنا فانفجرت وفي الاعراف فانبجست
وبينهما تناقض لان الانفجار خروج الماء بكثرة والانبجاس خروجه قليلا والجواب
من ثلاثة اوجه احدها الفجر الشق والاصل في الانفجار الانشقاق ومنه
الفاجر لانه يشق عصى المسلمين بخروجه الى الفسق والانبجاس اسم للشق الضيق
القليل فهما يختلفان اختلاف العام والخاص فلا يتناقضان وثانيها لعله انبجس اولا ثم
انفجر ثانيا وكذا العيون يظهر الماء منها قليلا ثم يكثر لدوام خروجه وثالثها لا يمتنع ان
حاجتهم كانت تشتد الى الماء فينفجر اي يخرج منها الماء كثيرا ثم كانت تقل فكان الماء ينبجس
اي يخرج قليلا السؤال الثالث كيف يعقل خروج المياه العظيمة من الحجر الصغير
الجواب هذا السائل اما ان يسلم وجود الفاعل المختار او ينكره فان سلم فقد زال السؤال
لانه قادر على ان يخلق الجسم كيف يشاء كما خلق البحار وغيرها وان نازع فلا فائدة
له في البحث عن معنى القرآن والنظر في تفسيره وهذا هو الجواب عن كل ما يستبعدونه
من المعجزات التي حكاها الله تعالى في القرآن من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص
وايضا فالفلاسفة لا يمكنهم القطع بفساد ذلك لان العناصر الاربعة لها هيولى
مشتركة عندهم فقالوا انه يصح الكون والفساد عليها وانه يصح انقلاب الهواء ماء وبالعكس
وكذلك قالوا اذا وضع في الكوز الفضي جمد فانه يجتمع على اطراف الكوز قطرات من الماء

فقالوا تلك القطرات انما حصلت لان الهوى انقلب ماء فثبت ان ذلك ممكن في الجملة والحوادث
السفلية مطيعة للاتصالات الفلكية فلم يكن مستبعدا ان يحدث اتصال فلكي يقتضي
وقوع هذا الامر الغريب في هذا العالم فثبت ان الفلاسفة لا يمكنهم الجزم بفساد ذلك اما المعتزلة
فانهم لما اعتقدوا كون العبد موجدا للاجرام قلنا لهم لم لا يجوز ان يقال العبد على خلق الجسم فقد
كروا في ذلك طريقين ضعيفين جدا سنذكرهما ان شاء الله تعالى في تفسير اية السحر ونذكر وجه ضعفهما
وسقوطهما واذا كان كذلك فلا يمكنهم القطع بان ذلك من فعل الله تعالى فتنسد عليهم ابواب المعجزات
والنبوات واما اصحابنا فانهم لما اعتقدوا انه لا موجد الا الله تعالى لا جرم جزموا بان المحدث
لهذه الافعال الخارقة للعادات هو الله تعالى فلا جرم امكنهم الاستدلال بظهورها على يد
المدعي على كونه صادقا السؤال الرابع اتقولون ان ذلك الماء كان مستكنا في الحجر فظهر او
قلب الله الهواء ماء او خلق الماء ابتداء الجواب اما الاول فباطل لان الظرف الصغير لا يحوي
الجسم العظيم الا على سبيل التداخل وهو محال اما الوجهان الاخيران فكل واحد منهما
محتمل فان كان على الوجه الاول فقد ازال الله اليبوسة عن اجزاء الهواء وخلق الرطوبة
فيها واعلم ان الكلام في هذا الباب كالكلام فيما كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم
في بعض الغزوات وقد ضاق بهم الماء فوضع يده في ميضاة ففاض الماء من بين اصابعه حتى
استكفوا السؤال الخامس معجزة موسى في هذا المعنى اعظم ام معجزة محمد عليهما السلام الجواب
كل واحد معجز باهر قاهر لكن الذي لمحمد عليه السلام اقوى لان نبوع الماء من الحجر معهود في الجملة
اما نبوعه من الاصابع فغير معتاد البتة فكان ذلك اقوى السؤال السادس ما الحكمة
في جعل الماء اثنتي عشرة عينا والجواب انه كان في قوم موسى كثرة والكثير من الناس اذا اشتدت
بهم الحاجة الى الماء ثم وجدوه فانه يقع بينهم تشاجر وتنازع وربما افضى ذلك الى الفتن العظيمة
فاكمل الله تعالى هذه النعمة بان عين لكل سبط منهم ماء معينا لا يختلط بغيره والعادة
في الرهط الواحد ان لا يقع بينهم من التنازع مثل ما يقع بين المختلفين السؤال السابع من كم وجه
يدل هذا الانفجار على الاعجاز الجواب من وجوه احدها ان نفس ظهور الماء معجز وثانيها خروج الماء
العظيم من الحجر الصغير وثالثها خروج الماء بقدر حاجتهم ورابعها خروج الماء عند ضرب العصا وخامسها
انقطاع الماء عند الاستغناء عنه فهذه الوجوه الخمسة لا يمكن تحصيلها الا بقدرة تامة
نافذة في كل الممكنات وعلم نافذ في جميع المعلومات وحكمة عالية على الدهر والزمان
وما ذاك الا للحق سبحانه وتعالى اما قوله تعالى قد علم كل اناس مشربهم فنقول انما علموا
ذلك لانه امر كل انسان ان لا يشرب الا من جدول معين لئلا يختلفوا عند الحاجة الى
الماء واما اضافة المشرب اليهم فلانه تعالى لما اباح لكل سبط من الاسباط ذلك الماء
الذي ظهر من ذلك المشرب الذي عليه صار ذلك كالملك لهم فجازت اضافته اليهم اما
قوله تعالى كلوا واشربوا من رزق الله ففيه حذف والمعنى فقلنا لهم او قال موسى لهم كلوا
واشربوا من رزق الله وانما قال كلوا لوجهين احدهما لما تقدم من ذكر المن والسلوى الذي
رزقناكم بلا تعب ولا نصب واشربوا من هذا الماء وثانيها ان الاغذية لا تكون الا بالماء فلما
اعطاهم الماء فكانه اعطاهم المأكول والمشروب احتجت المعتزلة بهذه الاية على ان الرزق هو الحلال
قالوا لان اقل درجات قوله كلوا واشربوا الاباحة فهذا يقتضي كون الرزق مباحا
فلو وجد رزق حرام لكان ذلك الرزق مباحا وحراما وانه غير جائز اما قوله ولا تعثوا

في الارض

في الارض مفسدين فالعثي اشد الفساد فقيل لهم لا تتمادوا في الفساد في حال فسادكم لانهم
كانوا متمادين فيه والمقصود منه ما جرت العادة بين الناس من التشاجر والتنازع
في الماء عند اشتداد الحاجة اليه فكانه تعالى قال ان وقع التنازع بسبب ذلك الماء فلا تبالغوا
في التنازع قوله تعالى وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت
الارض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها قال اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي
هو خير اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب
من الله ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا
وكانوا يعتدون اعلم ان القراءة المعروفة يخرج لنا بضم الياء وكسر الراء وتنبت بضم
التاء وكسر الباء وقرأ زيد بن علي يخرج بفتح الياء وضم الراء وتنبت بفتح التاء وضم الباء ثم اعلم
ان اكثر الظاهريين من المفسرين زعموا ان ذلك السؤال كان معصية وعندنا انه
ليس الامر كذلك والدليل عليه ان قوله كلوا واشربوا من قبل هذه الاية عند انزال المن
والسلوى ليس بايجاب بل هو اباحة واذا كان كذلك لم يكن قولهم لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك
معصية لان من ابيح له ضرب من الطعام يحسن منه ان يسأل غيره اما بنفسه او على لسان
الرسول فلما كان عندهم انهم اذا سألوا موسى ان يسأل ذلك من ربه لان الدعاء اقرب الى
الاجابة جاز لهم ذلك ولم يكن فيه معصية واعلم ان سؤال النوع الاخر من الطعام يحتمل
ان يكون لاغراض الاول انهم لما تناولوا ذلك الواحد اربعين سنة ملوه فاشتهوا غيره
الثاني لعلهم في اصل الخلقة ما تعودوا ذلك النوع وانما تعودوا سائر الانواع ورغبة الانسان
فيما اعتاده في اصل التربية وان كان خسيسا فوق رغبته فيما لم يعتده وان كان شريفا الثالث لعلهم ملوا
من البقاء في التيه فسألوا هذه الاطعمة التي لا توجد الا في البلاد وغرضهم الوصول الى البلاد لا نفس تلك
الاطعمة الرابع ان المواظبة على الطعام الواحد سبب لنقصان الشهوة وضعف الهضم وقلة الرغبة
والاستكثار من الانواع يعين على تقوية الشهوة وكثرة الالتذاذ فثبت ان تبديل النوع يصلح ان
يكون مقصودا للعقلاء وثبت انه ليس في القرآن ما يدل على انهم كانوا ممنوعين عنه فثبت ان هذا
القدر لا يجوز ان يكون معصية ومما يؤكد ذلك ان قوله اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم كالاجابة
لما طلبوا ولو كانوا عاصين في ذلك السؤال لكانت الاجابة اليه معصية وهي غير جائزة على
الانبياء لا يقال انهم لما ابوا شيئا اختاره الله لهم اعطاهم عاجل ما سألوه كما قال ومن كان يريد حرث
الدنيا نؤته منها لانا نقول هذا خلاف الظاهر واستدلوا على ان ذلك السؤال كان معصية بوجوه
الاول ان قولهم لن نصبر على طعام واحد دلالة على انهم كرهوا انزال المن والسلوى وتلك
الكراهة معصية الثاني ان قول موسى عليه السلام اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير
استفهام على سبيل الانكار وذلك يدل على كونه معصية الثالث ان موسى عليه السلام وصف
ما سألوه بانه ادنى وما كانوا عليه بانه خير وذلك يدل على ما قلناه والجواب عن الاول انه
ليس تحت قولهم لن نصبر على طعام واحد دلالة على انهم ما كانوا راضين به فقط بل
اشتهوا شيئا اخر ولان قولهم لن نصبر اشارة الى المستقبل لان كلمة لن للنفي في المستقبل
فلا يدل على انهم سخطوا الواقع وعن الثاني ان الاستفهام على سبيل الانكار قد يكون لما فيه من تفويت
الانفع في الدنيا وقد يكون لما فيه من تفويت الانفع في الاخرة وعن الثالث بقرب من ذلك فان الشيء
قد يوصف بانه خير من حيث كان الانتفاع به حاضرا متيقنا ومن حيث انه يحصل عفوا بلا كد

فلا يبعد كما يقال ذلك في الحاضر فقد يقال في الغايب المشكوك فيه انه اولى من حيث لا يتيقن ومن
حيث لا يوصل اليه الا بالملات لم يمتنع ان يكون مراده بقوله اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي
هو خير هذا المعنى او بعضه فثبت بما ذكرنا ان ذلك السؤال ما كان معصية بل كان سوالا مباحا
واذا كان كذلك وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباوا بغضب من الله لا يجوز ان يكون لما تقدم بل لما
ذكره الله تعالى بعد ذلك وهو قوله ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات الله ويقتلون النبيين بغير الحق فبين
تعالى انهم انما ضربت عليهم الذلة والمسكنة عليهم وجعلهم محل الغضب والعقاب من حيث كانوا يكفرون لا لانهم
سالوا ذلك المسئلة الثانية قوله لن نصبر على طعام واحد ليس المراد انه واحد في النوع بل انه لا يتغير عن نهجه
في النهج وهو كما يقال ان طعام فلان على مائدته طعام واحد اذا كان لا يتغير عن نهجه المسئلة
الثالثة القراة المعروفة وقثايها بكسر القاف وقرا الاعمش وطلحه بضم القاف والقراة المعروفة
وفومها بالفاء وعن علقمة بن مسعود وثومها وهي قراة ابن عباس بالثاء قالوا وهذا
اوفق لذكر البصل واختلفوا في الفوم فعن ابن عباس انه الحنطة وعنه ايضا ان الفوم هو الخبز
وهو المروي عن مجاهد وعطا وابن زيد وحكي عن بعض العرب فوموا لنا اي اخبزوا وقيل هو
الثوم وهو مروي ايضا عن ابن عباس ومجاهد واختيار الكسائي واحتجوا عليه من وجوه
الاول انه في حرف عبد الله بن مسعود وثومها الثاني ان المراد لو كان الحنطة لما جاز ان يقال
لهم اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير لان الحنطة اشرف الاطعمة الثالث ان
الثوم اوفق للعدس والبصل من الحنطة المسئلة الرابعة القراة المعروفة اتستبدلون
وفي حرف ابي بن كعب اتبدلون ادنى باسكان الباء وعن زهير الفرقبي ادنا بالهمزة من
الدناة واختلفوا في ان المراد بالادنى وضبط القول فيه ان المراد اما ان يكون كونه
ادنى في المصلحة في الدين او في المنفعة في الدنيا والاول غير مراد لان الذي
كانوا عليه لو كان انفع في باب الدين من الذي طلبوه لما جاز ان يجيبهم الله اليه لكنه
قد اجابهم الله بقوله اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم فبقي ان يكون المراد منه
المنفعة في الدنيا ثم لا يجوز ان يكون المراد ان هذا النوع الذي انتم عليه افضل
من الذي تطلبونه بينا ان الطعام الذي يكون الذ الاطعمة عند قوم قد يكون
اخسها عند اخرين بل المراد ما بينا ان هذا المن والسلوى متيقن الحصول وما يطلبونه
مشكوك الحصول والمتيقن خير من المشكوك اولان هذا يحصل من غير كد ولا تعب
وذلك لا يحصل الا مع الكد والتعب فيكون الاول اولى فان قيل كان لهم ان يقولوا هذا
الذي يحصل عفوا صفوا لما كرهناه بطباعنا قلنا هب انه وقع التعارض بين هذه
الجهة لكنه وقع الترجيح بما ان الحاضر المتيقن راجح على الغايب المشكوك المسئلة
الخامسة القراة المعروفة اهبطوا بكسر الباء وقرئ بضم الباء والقراة المشهورة
مصرا بالتنوين وانما صرفه مع اجتماع السببين فيه وهما التعريف والتانيث
لسكون وسطه كقوله ونوحا ولوطا وفيهما العجمة والتعريف وان اريد به البلد فما فيه
الا سبب واحد وفي مصحف عبد الله وقراءة الاعمش اهبطوا مصر بغير تنوين كقوله
ادخلوا مصر واختلف المفسرون في قوله اهبطوا مصرا فروي عن ابن مسعود
وابي بن كعب ترك التنوين وقال الحسن الالف في مصر زيادة من الكاتب
فحينئذ يكون معرفة فيجب ان يحمل على ما هو المختص بهذا الاسم وهو البلد الذي

كان فيه فرعون وهو مروي عن ابي العالية والربيع اما الذين قروا بالتنوين وهي القراة
المشهورة فقد اختلفوا فمنهم من قال المراد البلد الذي كان فيه فرعون ودخول
التنوين فيه كدخوله في نوح ولوط وقال اخرون المراد الامر بدخول بلد اي بلد كان
كانه قيل لهم ادخلوا بلدا اي بلد كان لتجدوا فيه هذه الاشيا وبالجملة فالمفسرون
قد اختلفوا في المراد من مصر اهو البلد الذي كانوا فيه اولا او بلد اخر فقال كثير من
المفسرين لا يجوز ان يكون هو الذي كانوا فيه مع فرعون واحتجوا بقوله تعالى
ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم فتنقلبوا خاسرين
والاستدلال بهذه الاية من ثلاثة الاول ان قوله ادخلوا الارض المقدسة التي
ايجاب لدخول تلك الارض وذلك تقتضي المنع من دخول ارض اخرى والثاني ان
قوله كتب الله لكم يقتضي دوام كونهم فيه والثالث ان قوله ولا ترتدوا على ادباركم
فتنقلبوا خاسرين والاستدلال بهذه الاية من ثلاثة اوجه الاول ان قوله ادخلوا الارض المقدسة
التي ايجاب لدخول تلك الارض وذلك تقتضي المنع من دخول ارض اخرى والثاني
ان قوله كتب الله لكم يقتضي دوام كونهم فيه والثالث ان قوله ولا ترتدوا على
ادباركم صريح في المنع من الرجوع عن بيت المقدس الرابع انه تعالى بعد ان امر بدخول
تلك الارض المقدسة قال فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض فاذا
تقدم هذا الامر ثم بين تعالى انهم ممنوعون من دخولها هذه المدة فعند زوال تلك المدة
يجب ان يلزمهم دخولها واذا كان كذلك لم يجز ان يكون المراد من مصر سواها فان قيل
هذه الوجوه ضعيفة اما الاول فلان قوله ادخلوا الارض المقدسة امر
للندب فلعلهم ندبوا الى دخول الارض المقدسة مع انهم ما منعوا من دخول مصر واما
الثاني وهو قوله كتب الله لكم فذلك يدل على دوام تلك الارض المقدسة واما الثالث
وهو قوله ولا ترتدوا على ادباركم فلا نسلم ان معناه ولا ترجعوا الى مصر بل فيه وجهان
اخر ان الاول المراد ولا تعصوا فيما امرتم به اذ العرب تقول لمن عصى فيما يومر به ارتد
على عقبه والمراد من هذه العصيان ان ينكر ان يكون دخول الارض المقدسة اولى
الثاني ان تخصيص ذلك النهي بوقت معين فقط فالجواب اما الاول فلما ثبت في
اصول الفقه ان ظاهر الامر للوجوب ويتم دليلنا بناء على هذا الاصل وايضا فهب انه
للندب ولكن الاذن في تركه يكون ادبا في ترك المندوب وذلك لا يليق بالانبيا قوله لا
نسلم ان المراد من قوله لا ترتدوا ولا ترجعوا قلنا الدليل عليه انه لما امر بدخول الارض
المقدسة ثم قال بعده ولا ترتدوا على ادباركم فتبادر الى الفهم ان النهي يرجع الى ما
تعلق به ذلك الامر قوله تخصيص ذلك النهي بوقت معين قلنا التخصيص خلاف
الظاهر اما ابو مسلم الاصفهاني فانه جوز ان يكون المراد مصر فرعون واحتج عليه
بوجهين الاول ان قراناه اهبطوا مصر بغير تنوين كان لا محالة علما لبلد
معين وليس في العالم بلدة ملقبة بهذا اللقب سوى هذه البلدة المعينة فوجب حمل
اللفظ عليه ولان اللفظ اذا دار بين كونه علما وبين كونه صفة فحمله على العلم اولى
من حمله على الصفة مثل ظالم وحارث فانهما لما جاء اعلمين كان حملهما على العلمية
اولى واما ان قراناه بالتنوين فاما ان نجعله مع ذلك اسم علم ونقول انه انما دخل

التنوين فيه لسكون وسطه كما في نوح ولوط فيكون التقدير ايضا ما تقدم وجميعه واما ان جعلناه
اسم الجنس فقوله اهبطوا مصرا يقتضي التخيير كما اذا قال اعتق رقبة فانه يقتضي التخيير من جميع
رقاب الدنيا الوجه الثاني ان الله تعالى ورث بني اسرايل ارض مصر واذا كانت موروثة
لهم امتنع ان يحرم عليهم دخولها بيان انها موروثة قوله تعالى فاخرجناهم
من جنات وعيون وزروع ومقام كريم الى قوله كذلك واورثناها بني اسرايل ولما ثبت
انها موروثة لهم وجب ان لا يكونوا ممنوعين من دخولها لان الاورث يفيد الملك والملك
يفيد مطلق التصرف فان قيل الرجل قد يكون مالكا للدار وان كان ممنوعا من دخولها فلم لا يجوز
ان يقال لوجه اخر كما ان من اوجب على نفسه اعتكاف ايام في المسجد فان داره وان كانت ملوكه
ولكنه يحرم عليه دخولها قلنا لا يجوز ان يقال ان الله تعالى ورثهم مصر بمعنى الولاية والتصرف
فيها ثم انه تعالى حرم عليهم دخولها من حيث اوجب عليهم ان يسكنوا الارض المقدسة بقوله
ادخلوا الارض المقدسة قلنا الاصل ان الملك مطلق التصرف فالمنع من التصرف خلاف
الدليل اجاب الفريق الاول عن هاتين الحجتين اللتين ذكرهما ابو مسلم فقالوا الوجه الاول
فالجواب عنه انا تمسكنا بالقراة المشهورة وهي التي فيها التنوين قوله هذه القراة
تقتضي التخيير قلنا نعم لكنا خصصنا العموم في حق هذه البلدة المعينة بما ذكرناه من
الدليل واما الوجه الثاني فالجواب انا لا ننازع في ان الملك مطلق التصرف لكن قد
يترك هذا الاصل لعارض كالمرهون والمستاجر فنحن تركنا هذا الاصل لما قدمناه من
الدلايل اما قوله تعالى وضربت عليهم الذلة فالمعنى جعلت الذلة محيطة بهم مشتملة
عليهم فهم فيها كمن يكون في القبة المضروبة او الصقت بهم حتى لزمتهم ضربة لازب
كما يضرب الطين على الحايط فيلزمه والاقرب في الذلة ان يكون المراد منها ما يجري
مجرى الاستحقاق كقوله تعالى فيمن يحارب ويفسد ذلك لهم خزي في الدنيا
فاما من يقول المراد به الجزية خاصة على ما قال حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون
فقوله بعيد لان الجزية ما كانت مضروبة عليهم من اول الامر اما قوله والمسكنة فالمراد
به الفقر والفاقة وتشديد المحنة بهذا الجنس يجوز ان يكون كالعقوبة ومن العلما من عد هذا
من باب المعجزات لانه عليه السلام اخبر عن ضرب الذلة والمسكنة عليهم فوقع الامر كذلك
وكان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا اما قوله وباءوا فيه وجوه احدها البوء الرجوع فقوله
باءوا اي رجعوا وانصرفوا بذلك ولا يقال باء الا بشر وثانيها البوء الاستيلا فقوله باءوا
اي استولى عليهم غضب الله قال الزجاج وثالثها باءوا اي استحقوا ومنه قوله اني
اريد ان تبوء باثمي واثمك اي تستحق الاثم جميعا واما غضب الله فهو ارادته الانتقام اما
قوله ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات الله فهو علة لما تقدم ذكره من ضرب الذلة والمسكنة
عليهم والحاق الغضب بهم قالت المعتزلة لو كان الكفر حصل فيهم بخلق الله تعالى كما حصلت
الذلة والمسكنة عليهم والحاق الغضب فيهم بخلقه لما كان جعل احدهما جزا للثاني اولى من
العكس وجوابه ان المعارضة بالعلم والداعي واما حقيقة الكفر فقد تقدم القول فيها اما قوله
ويقتلون النبيين بغير الحق فالمراد انهم يستحقون ما تقدم لاجل هذه الافعال ايضا وفيه سوالات
السوال قوله يكفرون دخل تحته قتل الانبيا فلم اعاد ذكره مرة اخرى الجواب المذكور هاهنا
هو الكفر بايات الله وذلك هو الجهل والجحد لا باية فلا بد ان يدخل تحته قتل الانبيا السوال الثاني

قال بغير الحق وقتل الانبيا لا يكون الا على هذا الوجه والجواب من وجهين الاول ان الاتيان
بالباطل قد يكون حقا لان الاتي به اعتقده حقا لشبهة في قلبه وقد ياتي به مع علمه بكونه
باطلا ولا شك ان الثاني اقبح وقوله ويقتلون النبيين بغير الحق اي انهم قتلوهم من غير
ان كان ذلك القتل حقا في اعتقادهم وخيالهم بل كانوا عالمين بقبحه ومع ذلك فقد فعلوه
وثانيها ان هذا التكرير لاجل التاكيد كقوله تعالى ومن يدع مع الله الها اخر لا برهان له به
ويستحيل ان يكون لمدعي الاله الثاني برهان وثالثها ان الله تعالى لو ذمهم على مجرد القتل
لقالوا اليس ان الله تعالى يقتلهم ولكنه تعالى قال القتل الصادر من الله قتل بحق ومن غير الله
قتل بغير حق واما قوله ذلك بما عصوا فهو تاكيد وتكرير للشي بغير اللفظ
الاول وهو بمنزلة ان يقول الرجل لعبده وقد احتمل منه ذنوبا سلفت منه فعاقبه
عند اخرها هذا بما عصيتني وخالفت امري هذا بما تجرات علي واغتررت بحلمي
هذا بكذا فيعدد عليه ذنوبه بالفاظ مختلفة تبكيتا اما قوله وكانوا يعتدون
فالمراد منه الظلم او تجاوز الحق الى الباطل واعلم انه تعالى لما ذكر انزال العقوبة بهم
بين علة ذلك فبدا اولا بما فعلوه في حق الله وهو جهلهم به وجحدهم لنعمه ثم ثنى بما
يتلوه في التعظيم وهو قتل الانبيا ثم ثلث بما يكون منهم من المعاصي التي تخصهم
ثم ربع بما يكون منهم من المعاصي المتعدية الى الغير مثل الاعتدا والظلم وذلك في
نهاية حسن الترتيب فان قيل قال هاهنا ويقتلون النبيين بغير الحق ذكر الحق بالالف
واللام معرفة وقال في ال عمران ان الذين يكفرون بايات الله ويقتلون الانبياء
بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ليسوا سوا نكرة فما الفرق الجواب الحق المعلوم
فيما بين المسلمين الذي يوجب القتل قوله عليه السلام لا يحل دم امري مسلم الا باحدى
معان ثلاث كفر بعد ايمان او زنى بعد احصان او قتل نفس بغير حق فالحق المذكور
بحرف التعريف اشارة الى هذا واما الحق المنكر فالمراد به تاكيد العموم اي
لم يكن هناك حق لا هذا الذي تعرفه المسلمون ولا غيره البتة قوله تعالى ان الذين امنوا
والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم
ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون اعلم ان القراة المشهورة هادوا بضم الدال وقرا الضحاك
ومجاهد بفتح الدال واسكان الواو والقراة المعروفة الصابئين والصابئون بالهمزة
فيهما وعن نافع وشيبة والزهري والصابين بياء ساكنة من غير همز والصابون بياء مضمومة
وحذف الهمزة وعن العمري بجعل الهمزة فيهما وعن ابي جعفر ياء خالصة فيهما بدل
الهمزة فيحتمل وجهين احدهما ان يكون من صبا يصبو اذا مال الى شي فاحبه والاخر
قلب الهمزة فاما ترك الهمزة فنحن نقول الصابئين والصابئون والاختيار
الهمز لانه قراة الاكثرين والى معنى التفسير اقرب لان اهل اللغة قالوا هو الخارج
من دين الى دين واعلم ان عادة الله تعالى اذا ذكر وعدا او وعيدا اعقبه بما يضاده ليكون
الكلام تاما فها هنا لما ذكر حكم الكفرة من اهل الكتاب وما حل بهم من العقوبة اخبر بما
للمومنين من الاجر العظيم والثواب الكريم دالا على انه سبحانه يجزي المحسن باحسانه
والمسي باساءته كما قال ليجزي الذين اساءوا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا
بالحسنى وقال ان الذين امنوا واختلف المفسرون في تفسير المراد منه وسبب هذ

الاختلاف فقوله تعالى في آخر الآية من آمن بالله واليوم الآخر فإن ذلك يقتضي أن يكون
هو المراد من الإيمان في قوله تعالى إن الذين آمنوا غير المراد منه في قوله من آمن بالله ونظيره
في الإشكال قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا آمنوا فلأجل هذا الإشكال ذكروا وجوها أحدها
وهو قول ابن عباس المراد الذين آمنوا قبل مبعث محمد بعيسى عليهما السلام مع البراءة
عن أباطيل اليهود مثل قس بن ساعدة وبحيرا الراهب وحبيب النجار وزيد بن عمرو بن نفيل وورقة
بن نوفل وسلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري ووفد النجاشي فكأنه تعالى قال إن الذين آمنوا قبل مبعث محمد
والذين كانوا على الدين الباطل الذي لليهود والنصارى كل من آمن منهم بعد مبعث محمد بالله
واليوم الآخر وبمحمد فلهم أجرهم عند ربهم وثانيها أنه تعالى ذكر في أول هذه السورة طريقة
المنافقين ثم طريقة اليهود فالمراد من قوله إن الذين آمنوا هم الذين يؤمنون
باللسان دون القلب وهم المنافقون فذكر المنافقين ثم اليهود والنصارى والصابئين
فكأنه تعالى قال هؤلاء المبطلون كل من آمن منهم بالإيمان الحقيقي صار من المؤمنين عند الله وهو
قول سفيان الثوري وثالثها المراد من قوله إن الذين آمنوا هم المؤمنون بمحمد عليه السلام
على الحقيقة وهو عائد إلى الماضي ثم قوله من آمن بالله يقتضي المستقبل فالمراد الذين
آمنوا في الماضي وثبتوا على ذلك واستمروا عليه في المستقبل وهو قول المتكلمين
فالمراد الذين آمنوا في الماضي أما قوله والذين هادوا فقد اختلفوا في اشتقاقه على وجوه
أحدها إنما سموا به حين تابوا من عبادة العجل وقالوا إنا هدنا إليك أي تبنا
رجعنا عن ابن عباس وثانيها سموا به لأنهم نسبوا إلى يهودا أكبر ولد يعقوب وإنما
قالت العرب بالدال غير المعجمة للتعريب فإن العرب إذا نقلوا أسماء من العجمية إلى
لغتهم غيروا بعض حروفه وثالثها قال أبو عمرو بن العلاء سموا بذلك لأنهم
يتهودون أي يتحركون عند قراءة التوراة أما النصارى ففي اشتقاق هذا
الاسم وجوه أحدها أن القرية التي كانت مقرها عيسى تسمى ناصرة فنسبوا إليها
وهو قول ابن عباس وقتادة وابن جريج وثانيها لتناصرهم فيما بينهم أي لنصرة بعضهم
بعضا وثالثها لأن عيسى عليه السلام قال للحواريين من أنصاري إلى الله قال الحواريون
نحن أنصار الله قال صاحب الكشاف النصارى جمع نصران يقال رجل نصران وامرأة
نصرانة والياء في النصراني للمبالغة كالتي في أحمري لأنهم نصروا المسيح أما قوله والصابئين
فهو من صبأ إذا خرج من دين إلى دين آخر ولذلك كانت العرب تسمي النبي صلى الله عليه
وسلم صابئا لأنه أظهر دينا بخلاف دينهم وصبأت النجوم إذا خرجت من مطالعها وصبأ نا
به إذا أخرج نابه وللمفسرين في تفسير مذهبهم وصبأت النجوم إذا خرجت
مقالات أحدها قال مجاهد والحسن هم طائفة من المجوس واليهود لا تؤكل ذبائحهم
ولا تنكح نساؤهم وثانيها قال قتادة هم قوم يعبدون الملائكة ويصلون إلى الشمس كل يوم
خمس صلوات وقال أيضا الأديان خمسة منها للشيطان أربعة وواحد للرحمن الصابئون
وهم يعبدون الملائكة والمجوس وهم يعبدون النار والذين أشركوا يعبدون
الأوثان واليهود والنصارى وثالثها وهو الأقرب أنهم قوم يعبدون الكواكب ثم إن
لهم قولين الأول أن خالق العالم هو الله تعالى إلا أنه سبحانه أمر بتعظيم هذه الكواكب
واتخاذها قبلة للصلاة والدعاء والتعظيم والثاني أن الله سبحانه خلق الأفلاك والكواكب ثم إن

الكواكب هي المدبرة لما في هذا العالم من الخير والصحة والمرض فيجب على البشر تعظيمها
لأنها هي الآلهة المدبرة لهذا العالم ثم إنها تعبد الله تعالى وهذا المذهب هو القول
المنسوب إلى الكشدانيين الذين جاءهم إبراهيم عليه السلام رادا عليهم ومبطلا
لقولهم ثم إنه تعالى بين سبحانه في هذه الفرق الأربع أنهم إذا آمنوا بالله فلهم الثواب والأجر
ليعرف أن جميع أرباب الضلال إذا رجعوا عن ضلالتهم وآمنوا بالدين الحق فإن الله سبحانه
يقبل إيمانهم وطاعتهم ولا يردهم عن حضرته البتة واعلم أنه قد دخل في الإيمان بالله الإيمان بما أوجبه
الإيمان برسله ودخل في الإيمان باليوم الآخر جميع أحكام الآخرة فهذان القولان قد
جمعا كل ما يتصل بالأديان في حال التكليف وفي حال الآخرة من ثواب وعقاب أما قوله فلهم أجرهم عند
ربهم فليس المراد العندية المكانية فإن ذلك محال في حق الله تعالى ولا الحفظ في الودائع
بل المراد أن أجرهم متيقن جار مجرى الحاصل عند ربهم أما قوله تعالى فلا خوف عليهم ولا هم
يحزنون فقيل أراد زوال الخوف والحزن عنهم في الدنيا ومنهم من قال في الآخرة في حال
الثواب وهذا أصح لأن قوله فلا خوف عليهم عام في النفي وكذلك ولا هم يحزنون
وهذه الصفة لا تحصل في الدنيا وخصوصا في المكلفين لأنهم لو تجردوا
في وقت لا ينفكون عن خوف وحزن إما في أسباب الدنيا وإما في أمور الآخرة
فكأنه سبحانه وعدهم في الآخرة بالأجر ثم بين أن من صفة ذلك الأجر أن يكون
خاليا عن الخوف والحزن وذلك يوجب أن يكون نعيمهم دائما لأنهم لو جوزوا كونه منقطعا
عنهم لاعتراهم الخوف العظيم فإن قيل إن الله تعالى ذكر هذه الآية في سورة المائدة
هكذا إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم
الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وفي سورة الحج إن الذين آمنوا
والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله
يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد فهل في اختلاف هذه الآيات
بتقديم الطوائف وتأخيرها ورفع الصابئين في آية ونصبها في الأخرى فائدة
تقتضي ذلك والجواب لما كان المتكلم أحكم الحاكمين فلا بد لهذه التغييرات
من حكم وفوائد فإن أدركنا تلك الحكم فقد فزنا بالكمال وإن عجزنا أحلنا بالقصور
على عقولنا لا على كلام الحكيم قوله تعالى وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما
آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون ثم توليتم من بعد ذلك فلولا فضل الله عليكم
ورحمته لكنتم من الخاسرين اعلم أن هذا هو الإنعام العاشر وذلك لأنه
تعالى إنما أخذ ميثاقهم لمصلحتهم فصار ذلك من إنعامه عليهم أما قوله وإذ أخذنا ميثاقكم
ففيه بحثان الأول اعلم أن الميثاق إنما يكون بفعل الأمور التي توجب الانقياد والطاعة
والمفسرون ذكروا في تفسير الميثاق وجوها أحدها ما أودع الله تعالى العقول من
الدلائل الدالة على وجود الصانع وقدرته وحكمته والدلائل الدالة على صدق
أنبيائه ورسله وهذا النوع من المواثيق أقوى المواثيق والعهود لأنها لا تحتمل الخلف
والكذب والتبديل بوجه البتة وهو قول الأصم وثانيها ما روي عن عبد الرحمن بن
زيد بن أسلم أن موسى عليه السلام لما رجع من عند ربه بالألواح قال لهم إن فيها كتاب الله
فقالوا لن نأخذ بقولك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة فماتوا ثم أحياهم ثم قال لهم

بعد ذلك خذوا كتاب الله فابوا فوقع فوقهم الطور وقيل لهم خذوا الكتاب والا طرحناه عليكم فاخذوه
فرفع الطور هو الميثاق وذلك لان رفع الطور آية بينة عجيبة تبهر العقول وترد المكذب الى
الصدق والشاك الى اليقين فلما راوا ذلك وعرفوا انه من قبله تعالى علما لموسى عليه السلام مضافا
الى سائر الآيات اقروا له بالصدق فيما جاء به واظهروا التوبة واعطوا العهد والميثاق انه لا يعودوا الى
ما كان منهم من عبادة العجل وان يقوموا بالتورية فكان هذا عهدا موثقا جعلوه لله على انفسهم
وهذا هو اختيار ابي مسلم وثالثها ان لله ميثاقين فالاول حين اخرجهم من صلب آدم واشهدهم
على انفسهم والثاني انه الزم الناس متابعة الانبيا والمراد هاهو هذا العهد هذا قول ابن
عباس وهو ضعيف البحث الثاني قال القفال انما قال ميثاقكم ولم يقل مواثيقكم لوجهين احدهما
اراد به الدلالة على ان كل واحد منهم قد اخذ ذلك كما قال ثم يخرجكم طفلا اى كل
واحد منهم والثاني انه كان شيئا واحدا اخذ من كل واحد كما اخذ على غيره فلا جرم كان
كله ميثاقا واحدا ولو قال مواثيقكم لاشتبه ان يكون هناك مواثيق اخذت عليهم لا ميثاق واحد
اما قوله ورفعنا فوقكم الطور فنظيره قوله نتقنا الجبل فوقهم كانه ظلة ففيه ابحاث البحث
الاول الواو في قوله ورفعنا واو عطف على تفسير ابي مسلم فليست واو لكنها وابن
عباس والمعنى ان اخذ الميثاق كان متقدما فلما نقضوه بالامتناع من قبول
الكتاب رفع عليهم الجبل واما على تفسير ابي مسلم فليست واو عطف ولكنها واو الحال كما يقال
فعلت ذلك والزمان زمان فكانه قال واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا الطور فوقكم البحث الثاني
قيل ان الطور كل جبل قال العجاج فدل هذا القول على انهم انما خرجوا عن هذا الحسن الا ان
الله تعالى تفضل عليهم بالامهال حتى تابوا الثاني ان يكون الخبر قد انتهى عند قوله ثم توليتم من بعد ذلك
ثم قيل فلولا فضل الله عليكم ورحمته رجوعا بالكلام الى اوله اى لولا لطف الله لكم برفع الجبل
فوقكم لرددتم على ربكم الكتاب ولكنه تفضل عليكم ورحمكم ولطف بكم حتى استمر البحث
الثاني ان لقايل ان يقول كلمة لولا تفيد انتفاء الشي لثبوت غيره فهذا يقتضي ان انتفاء الخسر
من لوازم حصول فضل الله تعالى فحيث حصل الخسران وجب ان لا يحصل هناك لطف
الله تعالى وهذا يقتضي ان الله تعالى لم يلطف بالكافر في شي من الالطاف الدينية وذلك
خلاف قول المعتزلة اجاب الكعبي بانه تعالى سوى بين الكل في الفضل لكن بعضهم انتفع دون
بعض فصح ان يقول القايل وقد سوى بين اولاده في العطية لولا ان اباك فضلك لكنت
فقيرا وهذا الجواب ضعيف لان اهل اللغة نصوا على ان لولا تفيد انتفا الشي لثبوت غيره
وبعد ثبوت هذه المقدمة وكلام الكعبي ساقط جدا قوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم
في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة
للمتقين اعلم انه تعالى لما عدد وجوه انعامه عليهم اولا ختم ذلك بشرح بعض ما وجه اليهم
من التشديدات وهذا هو النوع الاول وفيه مسايل المسئلة الاولى روى عن ابن عباس
انه قال ان هولاء القوم كانوا في زمان داود عليه السلام بايلة على ساحل البحر بين المدينة
والشام وهو مكان من البحر يجتمع اليه الحيتان من كل ارض في شهر من السنة حاصة حتى لا يرى
الماء لكثرتها ولا يرى في غير ذلك الشهر في كل السنة وهي القرية المذكورة في قوله واسالهم
عن القرية التي كانت حاضرة البحر اذ يعدون في السبت فحفروا حياضا عند البحر وشرعوا اليها الجداول
فكانت الحيتان تدخلها فيصطادونها يوم الاحد فذلك الحفر في الحياض هو اعتداوهم ثم انهم اخذوا السمك

واستغنوا بذلك وهم خايفون من العقوبة فلما طال العهد استن الابنا بسنة
الابا واتخذوا الاموال الاربا واتخذوا الاموال فمشى اليهم طوايف من اهل المدينة الذين
كرهوا الصيد في السبت ونهوهم فلم ينتهوا وقالوا نحن في هذا العمل منذ زمان فما
زادنا الله به الا خيرا فقيل لهم لا تغتروا فربما نزل بكم العذاب والهلاك فاصبح القوم
وهم قردة خاسئين فمكثوا كذلك ثلاثة ايام ثم هلكوا المسئلة الثانية المقصود من
ذكر هذه القصة امران الاول اظهار معجزة محمد صلى الله عليه وسلم فان قوله ولقد
علمتم كالخطاب لليهود الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم فلما اخبرهم محمد
عن هذه الواقعة مع انه كان اميا لم يقرا ولم يكتب ولم يخالط القوم دل ذلك على انه
عليه السلام انما عرفه من الوحي الثاني انه تعالى لما اخبرهم بما عاجل به اصحاب السبت
فكانه يقول لهم انما تخافون ان ينزل عليكم بسبب تمردكم ما نزل عليهم من العذاب فلا
تغتروا بالامهال الممدود لكم ونظيره قوله تعالى يا اهل الكتاب آمنوا بما انزلنا مصدقا
لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها المسئلة الثالثة الكلام فيه
كانه قال ولقد علمتم اعتداء من اعتدى منكم في السبت لكي يكون المذكور من العقوبة
جزا لذلك ولفظ الاعتدا يدل على ان الذي تعدوه في السبت كان محرما عليهم وتفصيل
ذلك غير مذكور في هذه الاية لكنه مذكور في قوله تعالى وسالهم عن القرية التي كانت
حاضرة البحر ثم يحتمل ان يقال انهم انما تعدوا في ذلك الاصطياد فقط وان يقال انهم
انما تعدوا لانهم اصطادوا مع انهم استحلوا ذلك الاصطياد المسئلة الرابعة قال صاحب
الكشاف السبت مصدر سبتت اليهود اذا عظموا يوم السبت فان قيل لما كان الله تعالى
نهاهم عن الاصطياد يوم السبت فما الحكمة في ان كثر الحيتان يوم السبت دون
سائر الايام كما قال اذ تاتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم لا يسبتون لا تاتيهم
كذلك نبلوهم وهل هذا الا اثارة الفتنة وارادة الاضلال قلنا اما الاضلال قلنا
اما على مذهب اهل السنة فالا فارادة الاضلال جايزة من الله تعالى واما على مذهب
المعتزلة فالتشديد في التكاليف حسن لغرض ازدياد الثواب اما قوله تعالى فقلنا لهم كونوا
قردة خاسئين ففيه مسايل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف قردة خاسئين خبران اى
كونوا جامعين بين القردة والخسو وهو الصغار والطرد المسئلة الثانية قوله كونوا
قردة ليس بامر لانهم ما كانوا قادرين على ان يقلبوا انفسهم على صورة القردة بل
المراد منه سرعة التكوين كقوله انما قولنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وكقوله قالتا
اتينا طائعين والمعنى انه تعالى لم يعجزه ما اراد انزاله من العقوبة بهولاء بل لما قال لهم كونوا قردة
صاروا كما اراد وهو كقوله تعالى كما لعنا اصحاب السبت وكان امر الله مفعولا ولا يمتنع ايضا ان يتكلم
الله بذلك عند هذا التكوين لان المؤثر في هذا التكوين هو القدرة والارادة فان قيل لما
لم يكن لهذا القول اثر في التكوين فاي فايدة فيه قلنا اما عندنا فاحكام الله تعالى وافعاله لا تتوقف
على رعاية المصالح البتة واما عند المعتزلة فلعل هذا القول يكون لطفا لبعض الملائكة او لغيرهم المسئلة
الثالثة المروي عن مجاهد انه سبحانه مسخ قلوبهم بمعنى الطبع والختم لا انه مسخ صورهم
وهو مثل قوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا ونظيره ان يقول الاستاذ للمتعلم البليد الذي لا
ينجع فيه تعليمه كن حمارا واحتج على امتناعه بامرين الاول ان الانسان هو هذا الهيكل

المشاهد والبنية المحسوسة فاذا ابطلها وخلق في تلك الاجسام تركيب القردة والخنازير وشكله
كان ذلك عدما للانسان وايجادا للقردة فيرجع حاصل المسخ على هذا القول الى انه تعالى اعدم الاعراض
التي باعتبارها كانت تلك الاجسام انسانا وخلق فيها الاعراض التي باعتبارها كانت قردة فهذا
يكون اعداما وايجادا لا انه يكون مسخا الثاني انا لو جوزنا ذلك لما امنا في كل ما نراه قردا او كلبا
انه كان انسانا عاقلا وذلك يفضي الى الشك في المشاهدات واجيب عن الاول ان الانسان
ليس هو تمام هذا الهيكل وذلك لان هذا الانسان قد يصير سمينا بعد ان كان هزيلا و
بالعكس فالاجزاء متبدلة والانسان المعين هو الذي كان موجودا والباقي غير الزائل فالانسان
امر وراء هذا الهيكل المحسوس وذلك الامر اما ان يكون جسما ساريا في البدن او جزءا في بعض
جوانب البدن كقلب او دماغ او موجودا مجردا على ما تقوله الفلاسفة وعلى جميع التقديرات فلا
امتناع في بقاء ذلك الشيء مع تطرق التغير الى هذا الهيكل وهذا هو المسخ وبهذا التقدير يجوز
في الملك الذي تكون جثته في غاية العظم ان يدخل في حجرة الرسول عليه السلام وعن
الثاني ان الامان يحصل باجماع الامة فثبت بما قدمنا جواز المسخ وامكان اجراء الاية
على ظاهرها ولم يكن بنا حاجة الى التاويل الذي ذكره مجاهد رحمه الله وان كان ما ذكره غير
مستبعد جدا لان الانسان اذا اصر على جهالته بعد ظهور الايات وجلاء البينات فقد يقال في
العرف الظاهر انه حمار وقرد واذا كان هذا المجاز من المجازات الظاهرة المشهورة لم يكن في المصير
اليه محذور البتة بقي هاهنا سؤالان الاول انه بعد ان صار قردة لا يبقى لهم فهم
ولا عقل ولا علم فلا يعلم ما نزل به من العذاب ومجرد القردية غير مؤلم بدليل ان القرود حال
حياتها غير متالمة فمن اين يحصل العذاب بسببه الجواب لم لا يجوز ان يقال ان الامر الذي يكون به الانسان
انسانا عاقلا فاهما كان باقيا الا انه لما تغيرت الخلقة والصورة لا جرم انها ما كانت تقدر على
النطق والافعال الانسانية الا انها كانت تعرف ما نالها من تغير الخلقة بسبب شؤم المعصية
وكانت في نهاية الخوف والخجل فربما كانت تلك متالمة بسبب تغير تلك الاعضاء ولا يلزم
من عدم تالم القرود الاصلية بتلك الصورة عدم تالم الانسان بتلك الصورة القردية
السؤال الثاني اولئك القردة بقوا ام افناهم الله تعالى فان قلنا انهم بقوا فهذه القرود التي
في زماننا هل يجوز ان يقال انها من نسل اولئك الممسوخين ام لا الجواب الكل جائز عقلا الا ان الرواية
عن ابن عباس انهم ما مكثوا الا ثلاثة ايام هلكوا المسالة الرابعة قال اهل اللغة الخاسئ
الصاغر المبعد المطرود كالكلب اذا دنا من الناس قيل له اخسأ اي تباعد وانطرد صاغرا فليس هذا
الموضع من مواضعه قال تعالى ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير يحتمل صاغرا ذليلا ممنوعا من معاودة النظر
ردد البصر في السماء ترديد من يطلب فطورا فانك وان كثرت من ذلك لم تجد فطورا فيرتد
اليك طرفك ذليلا كما يرتد الخائب بعد طول سعيه في طلب شيء فلا يظفر به فانه يرجع خائبا
خاسئا صاغرا مطرودا من حيث كان يقصده من ان يعاوده اما قوله تعالى فجعلناها فقد
اختلفوا في ان هذا الضمير الى اي شيء يعود على وجوه احدها قال الفراء جعلناها يعني المسخة التي
مسخوها وثانيها قال الاخفش اي جعلنا هذه الامة نكالا لان قوله ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم
في السبت يدل على الامة والجماعة او نحوها والاقرب هو الوجهان الاولان لانه اذا امكن رد
الكناية الى مذكور متقدم فلا وجه لردها الى غيره وليس في الاية المتقدمة الا ذكرهم وذكر
عقوبتهم اما النكال فقال القفال رحمه الله انه العقوبة الغليظة الرادعة للناس عن الاقدام

على مثل المعصية واصله من المنع والحبس ومنه النكول عن اليمين وهو الامتناع منها ويقال
للقيد النكل وللجام الثقيل ايضا نكل لما فيه من المنع والحبس والمعنى انا جعلنا ما جرى على هؤلاء القوم
عقوبة رادعة لغيرهم اي لم نقصد بذلك ما يقصده الادميون من التشفي لان ذلك انما يكون
ممن تضره المعاصي وتنقص من ملكه وتؤثر فيه وانما نحن فانما نعاقب لمصالح العباد فعقابنا
زجر وموعظة قال القاضي اليسير من الذم لا يوصف بانه نكال حتى اذا عظم وكثر واشتهر
يوصف به وعلى هذا الوجه اوجب تعالى في السارق المصر القطع جزاء ونكالا واراد به ان يفعل على
وجه الاهانة والاستخفاف فهو بمنزلة الخزي الذي لا يكاد يستعمل الا في الذم العظيم فكانه
تعالى لما بين ما انزله بهؤلاء القوم الذين اعتدوا في السبت واستحلوا من اصطياد الحيتان وغيرها
ما حرمه عليهم ابتغاء الدنيا ونقضوا ما كان منهم من المواثيق فبين انه تعالى انزله بهم عقوبة
لا على وجه المصلحة لانه كان لا يمتنع ان يقدم ان يسخهم وتغير صورهم بمنزلة ما ينزل بالمكلف
من الامراض المغيرة للصورة محنة لا عقوبة فبين بقوله تعالى فجعلناها نكالا لانه تعالى فعلها
عقوبة على ما كان منهم اما قوله تعالى لما بين يديها وما خلفها ففيه وجوه احدها
لما قبلها ومعها وبعدها من الامم والقرون لان مسخهم ذكرت في كتب الاولين فاعتبروا
بها واعتبر بها من بلغ اليه خبر هذه الواقعة من الاخرين والثاني اريد بما بين يديها ما بحضرتها
من القرى والامم وثالثها المراد انه تعالى جعلها عقوبة لجميع ما ارتكبوه من الاثم قبل هذا
الفعل وما بعده وهو قول الحسن واما قوله تعالى وموعظة للمتقين ففيه وجهان احدهما
ان يتعرف الامر الذي نزل بهم يتعظ به ويخاف ان فعل مثل فعلهم ان ينزل به مثل ما نزل بهم وان
لم ينزل عاجلا فلا بد من ان يخاف من العقاب الاجل الذي هو اعظم وادوم واما تخصيصه المتقين
بالذكر فكمثل ما بيناه في اول السورة عند قوله هدى للمتقين لانهم اذا اختصوا بالاتعاظ
والانزجار والانتفاع بذلك صلح ان يخصوا به لانه ليس بمنفعة لغيرهم الثاني ان يكون معنى قوله
وموعظة للمتقين ان يعظ المتقون بعضهم بعضا اي جعلناها نكالا وليعظ به بعض المتقين
بعضا فتكون الموعظة مضافة الى المتقين على معنى انهم يتعظون بها وهذا خاص لهم دون
غير المتقين قوله تعالى وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزوا قال
أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال إنه يقول إنها
بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون قالوا ادع
لنا ربك يبين لنا ما لونها قال إنه يقول إنها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين
قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي إن البقر تشابه علينا وإنا إن شاء الله لمهتدون قال
إنه يقول إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها قالوا
الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون وإذ قتلتم نفسا
فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون فقلنا اضربوه ببعضها كذلك
يحي الله الموتى ويريكم لعلكم تعقلون اعلم ان هذا هو النوع الثاني من التشديدات
روي عن ابن عباس وسائر المفسرين ان رجلا من بني اسرائيل قتل قريبا لكي يرثه ثم رماه
في مجمع الطريق ثم شكا ذلك الى موسى فاجتهد موسى في تعرف القاتل فلما لم يظهر قالوا له
سل لنا ربك حتى يبينه فساله فاوحى اليه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فتعجبوا من ذلك ثم شددوا
على انفسهم بالاستفهام حالا بعد حال واستقصوا في طلب الوصف فلما تعينت لم يجدوها بذلك

النعت الاعند انسان معين فلم يبيعها الا باضعاف ثمنها فاشتروها وذبحوها وامرهم
موسى عليه السلام ان ياخذوا عضوا منها فيضربوا به القتيل ففعلوا فصار المقتول حيا وسمى
قاتله وهو الذي ابتدا بالشكاية فقتلوه قودا ثم هاهنا في الاية مسائل **المسئلة الاولى**
ان الايلام والذبح حسن والا لما امر الله به ثم عندنا وجه الحسن فيه انه تعالى مالك الملك فلا اعتراض لاحد
عليه وعند المعتزلة ان ذلك انما يحسن لاجل الاعواض **المسئلة الثانية** ان الله تعالى امر بذبح بقرة من
نعم الدنيا وهذا هو الموجب المخير فدل ذلك على صحة قولنا بالموجب المخير **المسئلة الثالثة** القائلون بالعموم اتفقوا
على ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة معناه اذبحوا بقرة اي بقرة شئتم فهذه الصيغة تفيد هذا
العموم وقال منكروا العموم ان هذا لا يدل على العموم واحتجوا عليه بوجوه الاول ان المفهوم
من قول القائل اذبح بقرة يمكن تقسيمه الى قسمين فانه يصح ان يقال اذبح بقرة معينة من شانها
كيت وكيت ويصح ايضا ان يقال اذبح بقرة اي بقرة شئت فاذن المفهوم من قولك اذبح بقرة
معنى مشترك بين هذين القسمين والمشترك بين القسمين لا يستلزم واحدا منهما فاذا قوله
اذبحوا بقرة لا يستلزم معناه معنى قوله اذبحوا بقرة اي بقرة شئتم فثبت انه لا يفيد العموم
ولانه لو افاد العموم لكان قوله اذبحوا اي بقرة شئتم تكريرا ولكان قوله اذبحوا بقرة
معينة نقضا ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القول فقوله اذبحوا بقرة كالنقيض
لقولنا لا تذبحوا بقرة وقولنا لا تذبحوا بقرة يفيد نفي العموم فوجب ان يكون قولنا اذبحوا بقرة
يرفع عموم النفي ويكفي في ارتفاع عموم النفي خصوص الثبوت على وجه واحد فاذا قوله
اذبحوا بقرة يفيد الامر بذبح بقرة واحدة فقط فاما الاطلاق في ذبح اي بقرة
شاءوا فذلك لا حاجة اليه في ارتفاع ذلك النفي فوجب ان لا يكون مستفادا من اللفظ الثالث
ان قوله بقرة لفظة مفردة منكرة والمفرد بدليل انما يفيد فردا معينا في نفسه غير معين
بحسب القول الدال عليه ولا يجوز ان يفيد فردا اي فرد كان بدليل انه اذا قال رايت رجلا فانه
لا يفيد الا ما ذكرناه فاذا ثبت في الخبر وجب ان يكون في الامر كذلك واحتج القائلون
بالعموم بانه لو ذبح اي بقرة كان فانه يخرج عن العهدة فوجب ان يفيد العموم والجواب
ان هذا مصادرة على المطلوب والاول لو ذبح فان هذا انما يثبت لو ثبت ان قوله اذبح بقرة
معناه اذبح اي بقرة شئت وهذا هو بعينه المتنازع فيه فهذا هو الكلام في هذه المسئلة
هذا فنقول اختلف الناس في قوله تعالى اذبحوا بقرة هل هو امر بذبح بقرة معينة غير مبينة
او هو امر بذبح بقرة اي بقرة شئت فالذين يجوزون تاخير البيان عن وقت الخطاب قالوا انه
كان امرا بذبح بقرة معينة ولكنها ما كانت مبينة وقال المانعون منه انه كان امرا بذبح
بقرة اي بقرة كانت الا ان القوم لما سالوا تغير التكليف عند ذلك وذلك لان التكليف الاول كان
كافيا لو اطاعوا وكان التخيير في جنس البقر اذ ذاك هو الصلاح فلما عصوا ولم يمتثلوا وعادوا
ورجعوا بالمسئلة لم يمتنع تغير المصلحة وذلك معلوم في الشاهد لان المدبر لولده قد يامره
باسهل الاشياء اختبارا فاذا امتنع الولد منه فانه قد يرى المصلحة في ان يامره بالصعب فكذا هاهنا
واحتج الفريق الاول بوجهين الاول ان قوله ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها قول الله تعالى
انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر وانها بقرة صفراء وانها بقرة لا ذلول منصرف الى ما امروا
بذبحه من قبل وهذه الكنايات تدل على ان المامور به ما كان ذبح بقرة اي بقرة كانت
بل كان المامور به ذبح بقرة معينة الثاني ان الصفات المذكورة في الجواب عن السؤال

الثاني

الثاني اما ان يقال انها صفات البقرة التي امروا بذبحها اولا او صفات بقرة وجبت عليهم
عند ذلك السؤال وانتسخ ما كان واجبا عليهم قبل ذلك والاول هو المطلوب والثاني يقتضي
ان يقع الاكتفاء بالصفات المذكورة اخيرا وان لا يجب تحصيل الصفات المذكورة قبل ذلك ولما
اجمع المسلمون على ان تلك الصفات باسرها كانت معتبرة علمنا فساد هذا القسم
فان قيل اما الكنايات فلا نسلم عودها الى البقرة فلم لا يجوز ان يقال انها كنايات عن
القصة والشان وهذه طريقة مشهورة عند العرب قلنا هذا باطل لوجوه احدها ان
هذه الكنايات لو كانت عائدة الى القصة والشان لبقي ما بعد هذه الكنايات غير مفيد لانه
لا فائدة الى المامور به اولا لم يلزم هذا المحذور وثانيها ان الحكم برجوع الكناية الى القصة
والشان خلاف الاصل لان الكناية يجب عودها الى شيء جرى ذكره والقصة والشان لم يجر
ذكرهما فلا يجوز عود الكناية اليهما لكنا خالفنا هذا الدليل للضرورة في بعض المواضع فيبقى ما عداه
على الاصل وثالثها ان الضمير في قوله ما لونها وما هي لا شك انه عائد الى البقرة المامور بها
فوجب ان يكون الضمير في قوله انها بقرة صفراء عائدا الى تلك البقرة والا لم يكن الجواب
مطابقا للسؤال الثالث انهم لو كانوا سائلين معاندين لم يكن في مقدار ما اخبرهم به موسى
ما يزيل الاحتمال لان مقدار ما ذكره موسى ان تكون بقرة صفراء متوسطة في السن كاملة
في القوة وهذا القدر موضع الاحتمالات الكثيرة فلما سكتوا هاهنا واكتفوا به علمنا انهم
ما كانوا معاندين واحتج الفريق الثاني بوجوه احدها ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا
بقرة معناه يامركم ان تذبحوا بقرة اي بقرة كانت وذلك يقتضي العموم وذلك يقتضي ان
يكون اعتبار الصفة بعد ذلك تكليفا جديدا وثانيها لو كان المراد ذبح بقرة معينة لما استحقوا
التعنيف على طلب البيان بل كانوا يستحقون المدح عليه فلما عنفهم الله تعالى في قوله فافعلوا
ما تؤمرون وفي قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون علمنا تقصيرهم في الاتيان بما امروا به اولا
وذلك انما يكون لو كان المامور به اولا ذبح بقرة معينة الثالث ما روي عن ابن عباس
انه قال لو ذبحوا اية بقرة ارادوا لاجزات منهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله
تعالى عليهم ورابعها ان الوقت الذي فيه امروا بذبح البقرة كانوا محتاجين الى ذبحها
الحاجة وانه غير جائز والجواب عن الاول ما بينا في اول المسئلة ان قوله تعالى ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة لا يدل على ان المامور به ذبح بقرة اي بقرة كانت وعن الثاني ان قوله تعالى
وما كادوا يفعلون ليس فيه دلالة على انهم فرطوا في اول القصة وانهم كادوا يفرطون
بعد استكمال البيان بل اللفظ محتمل لكل واحد منهما فنحمله على الاخر وهو انهم لما وقفوا على تمام
البيان توقفوا عند ذلك وما كادوا يفعلون وعن الثالث ان هذه الرواية عن ابن عباس من باب
الاحاد وبتقدير الصحة فلا يصلح ان تكون معارضة لكتاب الله تعالى وعن الرابع ان تاخير
البيان عن وقت الحاجة انما يلزم ان لو دل الامر على الفور وذلك عندنا ممنوع واعلم انا اذا
فرعنا على القول بان المامور به اي بقرة كانت فلا بد ان نقول التكاليف متغايرة فكلفوا في الاول
اي بقرة كانت وثانيا ان تكون لا فارضا ولا بكرا بل عوانا فلما لم يفعلوا ذلك كلفوا ان تكون
صفراء فلما لم يفعلوا ذلك كلفوا ان تكون مع ذلك لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث ثم اختلف
القائلون بهذا المذهب فمنهم من قال في التكليف الواقع اخيرا يجب ان يكون مستوفيا لكل صفة تقدم
حتى تكون البقرة مع الصفة الاخيرة لا فارض ولا بكر وصفراء فاقع ومنهم من يقول انما يجب كونها

بالصفة الاخيرة فقط وهذا اشبه بظاهر الكلام اذا كان تكليفا بعد تكليف وان كان الاول
اشبه بالروايات وبطريقة التشديد عليهم عند ترك الامتثال واذا ثبت ان البيان
لا يتاخر فلا بد من كونه تكليفا بعد تكليف وذلك يدل على ان الاسهل قد ينسخ بالاشق ويدل على
جواز النسخ قبل الفعل ولكنه لا يدل على جواز النسخ قبل وقت الفعل ويدل على وقوع النسخ في شرع
موسى وله ايضا تعلق بمسئلة ان الزيادة على النص هل هي نسخ ام لا ويدل على وقوع حسن التكليف
ثانيا لمن عصى ولم يفعل ما كلف اولا اما قوله تعالى قالوا اتتخذنا هزوا ففيه مسائل المسئلة الاولى قرئ
هزوا بالضمتين وهزءا بسكون الزاي نحو كفوا وكفوا وقرا حفص بالضمتين والواو وكذلك كفوا المسئلة
الثانية قال القفال قوله تعالى اتتخذنا هزوا استفهام على معنى الانكار والهزو يجوز ان يكون في معنى المهزوء به
كما يقال كان هذا في علم الله تعالى اي في معلومه والله رجاؤنا اي مرجونا ونظيره قوله تعالى فاتخذتموهم سخريا
سخريا قال صاحب الكشاف قوله تعالى اتتخذنا هزوا اتجعلنا مكان هزو او اهل هزو او مهزوا بنا
والهزو نفسه لفرط الاستهزاء المسئلة الثالثة القوم انما قالوا ذلك لانهم لما طلبوا من موسى
عليه السلام تعيين القاتل فقال موسى اذبحوا بقرة لم يعرفوا بين هذا الجواب وذلك
السؤال مناسبة فظنوا انه عليه السلام يداعبهم لانه من المحتمل ان موسى عليه السلام امرهم
بذبح البقرة وما اعلمهم انهم اذا ذبحوا البقرة وضربوا القتيل ببعضها يصير
حيا فلا جرم وقع هذا القول منهم موقع الهزو والانكار ويحتمل انه عليه السلام
وان كان قد بين لهم كيفية الحال الا انهم تعجبوا من ان القتيل كيف يصير حيا بان
يضربوه ببعض اجزاء البقرة فظنوا ان ذلك يجري مجرى الاستهزاء المسئلة
الرابعة قال بعضهم ان اولئك القوم كفروا بقولهم لموسى عليه السلام في قوله
اتتخذنا هزوا لانهم ان قالوا ذلك لانهم شكوا في قدرة الله تعالى على احياء الميت فهو كفر
ان شكوا في ان الذي امرهم به موسى عليه السلام في الوحي وذلك ايضا كفر ومن الناس
من قال انه لا يوجب الكفر وبيانه من وجهين الاول ان المداعبة على الانبياء جائزة
فلعلهم ظنوا ان موسى مداعبهم مداعبة حقة وذلك لا يوجب الكفر الثاني ان معنى قوله
اتتخذنا هزوا اي ما اعجب هذا الجواب كانك تستهزئ بنا لا انهم حققوا على موسى
الاستهزاء اما قوله تعالى قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين ففيه وجوه احدها ان الاشتغال
بالاستهزاء لا يكون الا بسبب الجهل ومنصب النبوة لا يحتمل الاقدام على الاستهزاء فلم
يستعذ موسى عليه السلام من نفس الشيء الذي نسبوه اليه لكنه استعاذ من السبب
الموجب له كما قد يقول الرجل عند مثل ذلك اعوذ بالله من عدم العقل وغلبة الهوى والحاصل
انه اطلق اسم السبب على المسبب مجازا هذا هو الوجه الاقوى وثانيها اعوذ بالله ان اكون
من الجاهلين بما في الاستهزاء في امر الدين من العقاب الشديد والوعيد العظيم فاني
متى علمت ذلك امتنع اقدامي على الاستهزاء وثالثها قال بعضهم ان نفس الهزو قد يسمى جهلا
وجهالة فقد روي عن بعض اهل اللغة ان الجهل ضد الحلم كما قال بعضهم انه ضد العلم
واعلم ان هذا القول من موسى عليه السلام يدل على ان الاستهزاء من الكبائر العظام وقد
سبق تمام القول فيه في قوله تعالى قالوا انما نحن مستهزؤن الله يستهزئ بهم واعلم ان
القوم سالوا موسى عن امور ثلاثة مما يتعلق بالبقرة السؤال الاول ما حكى الله عنهم انهم قالوا
ادع لنا ربك يبين لنا ما هي فاجاب موسى عليه السلام بقوله انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر

عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون واعلم ان في الاية ابحاثا البحث الاول انا اذا قلنا ان
قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة يدل على الامر بذبح بقرة معينة في نفسها غير مبينة
التعيين حسن موقع سؤالهم لان المامور به لما كان مجملا حسن الاستفسار والاستعلام
اما على قول من يقول انه في اصل اللغة للعموم فلا بد من بيان انه ما الذي حملهم على هذا
الاستفسار ففيه وجوه احدها ان موسى عليه السلام لما اخبرهم بانهم اذا ذبحوا البقرة
وضربوا القتيل ببعضها صار حيا تعجبوا في امر تلك البقرة وظنوا ان تلك البقرة التي تكون لها
مثل هذه الخاصة لا تكون الا بقرة معينة فلا جرم استقصوا في السؤال عن وصفها
كعصى موسى المخصوصة من بين سائر العصي بتلك الخواص الا ان القوم كانوا مخطئين
ذلك لان هذه الاية العجيبة ما كانت خاصية للبقرة بل كانت معجزة يظهرها الله
على يد موسى عليه السلام وثانيها لعل القوم ارادوا قتل بقرة اي بقرة كانت الا ان القاتل
خاف من الفضيحة فالقى الله عليهم بعض الشبهة وقال المامور به بقرة معينة لا مطلق البقر فلما
وقعت المنازعة فيه رجعوا عند ذلك الى موسى عليه السلام وثالثها ان الخطاب الاول وان
افاد العموم الا ان القوم ارادوا الاحتياط فيه فسالوا طلبا لمزيد البيان وازالة لسائر
الاحتمالات الا ان المصلحة تغيرت واقتضت الامر بذبح البقرة المعينة البحث الثاني
ان سؤال ما هو طلب لتعريف الماهية والحقيقة لان ما سؤال وهي اشارة الى الحقيقة
فما هي لا بد وان يكون طلبا للحقيقة وتعريف الماهية والحقيقة لا يكون الا بذكر اجزائها
ومقوماتها لا بذكر صفاتها الخارجة عن ماهيتها ومعلوم ان وصف السن من الامور
العرضية الخارجة عن الماهية فوجب ان لا يكون هذا الجواب مطابقا لهذا السؤال والجواب
عنه ان الامر وان كان كما ذكرتم لكن قرينة الحال تدل على انهم ما كان مقصودهم
من قولهم ما البقر طلب ماهية شرح حقيقة البقرة بل كان مقصودهم طلب الصفات
التي بسببها تتميز بعض البقر عن بعض فلهذا حسن ذكر هذه الصفات الخارجة جوابا
عن هذا السؤال البحث الثالث قال صاحب الكشاف الفارض المسنة وسميت فارضا لانها
فرضت سنها اي قطعتها وبلغت اخرها والبكر الصغيرة والعوان النصف قال القاضي اما
البكر فقيل انها الصغيرة وقيل التي لم تلد وقيل انها ولدت مرة واحدة قاله المفضل بن سلمة
فانه ذكر في الفارض انها المسنة وفي البكر انها الشابة وهي من النساء التي لم تحمل ومن الابل
التي وضعت بطنا واحدا قال القفال البكر يدل على الاول ومنه الباكورة لاول الثمر ومنه بكرة
النهار ويقال بكر عليه البارحة اذا جاءه في اول الليل فكان الاظهر انها هي التي لم تلد لان
المعروف من اسم البكر من الاناث في بني ادم ما لم ينز عليه الفحل وقال بعضهم في العوان التي
ولدت بطنا بعد بطن وحرب عوان اذا كانت حربا قد قوتل فيها مرة بعد مرة وحاجة
عوان اذا كانت قد قضيت مرة بعد مرة البحث الرابع احتج العلماء بقوله عوان بين ذلك
على جواز الاجتهاد واستعمال غالب الظن في الاحكام اذ لا يعلم انها بين الفارض والبكر
الا من طريق الاجتهاد وههنا سؤالان السؤال الاول لفظة بين تقتضي شيئين فصاعدا
فمن اين جاز دخوله على ذلك الجواب لانه في معنى شيئين حيث وقع مشارا به الى ما ذكر من

العارض والبكر السؤال الثاني كيف جاز ان يشار بلفظة ذلك الى مؤنثين مع ان
موضوع الاشارة الى واحد مذكر الجواب جاز ذلك على تاويل ما ذكر وما تقدم للاختصار
في الكلام اما قوله فافعلوا ما تؤمرون ففيه تاويلان الاول فافعلوا ما تؤمرون به من قوله
امرتك الخير والثاني ان يكون المراد فافعلوا امركم بمعنى مأموركم تسمية للمفعول بالمصدر كضرب
الامير واعلم ان المقصود الاصلي من هذا الجواب كون البقرة في اكمل احوالها وذلك لان الصغيرة
تكون ناقصة لانها بعد ما وصلت الى حالة الكمال والمسنة فانها صارت ناقصة وتجاوزت
عن حد الكمال فاما المتوسط فهو الذي يكون في حالة الكمال ثم انه تعالى حكى سؤالهم
الثاني بقوله قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها واعلم انهم لما عرفوا حال السن
شرعوا بعده في تعريف حال اللون فاجابهم الله تعالى بانها صفراء فاقع والفقوع
اشد ما يكون من الصفرة وانصعه يقال في التوكيد اصفر فاقع واسود حالك
وابيض يقق واحمر قان واخضر ناضر وههنا سؤالات السؤال الاول فاقع تاكيد
للصفرة الا انه ارتفع اللون به ارتفاع الفاعل واللون سببها وملتبس بها فلم يكن ح
فرق بين قولك صفراء فاقعة وصفراء فاقع لونها السؤال الثاني فهلا قيل صفراء فاقعة
واي فائدة في ذكر اللون الجواب الفائدة فيه التوكيد لان اللون اسم للهيئة وهي
الصفرة فكانه قيل شديد الصفرة صفرتها فهذا من قولك جد جده وجنون
مجنون وعن وهب اذا نظرت اليها خيل لك ان شعاع الشمس يخرج من جلدها اما قوله
تسر الناظرين فالمعنى ان هذه البقرة لحسن لونها تسر من نظر اليها قال الحسن
الصفراء ههنا بمعنى السوداء لان العرب تسمي الاسود اصفر نظيره قوله
تعالى في صفة الدخان كانه جمالات صفر اي سود واعترضوا على هذا
التاويل بان الاصفر لا يفهم منه الاسود البتة فلم يكن حقيقة فيه وايضا الشيء السواد
لا ينعت بالفقوع انما يقال اصفر فاقع واسود حالك واما السرور فانه حالة نفسانية
تعرض عند حصول اعتقاد او علم او ظن بحصول شيء لذيذ او نافع ثم انه تعالى حكى سؤالهم
الثالث وهو قوله قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء
الله لمهتدون وههنا مسائل المسألة الاولى قال الحسن عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم والذي نفس محمد بيده لو لم يقولوا ان شاء الله لحيل بينهم وبينها ابدا
واعلم ان ذلك يدل على ان التلفظ بهذه الكلمة مندوب اليه في كل عمل يراد تحصيله
ولذلك قال الله تعالى لمحمد عليه السلام ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله
وفيه استعانة بالله وتفويض الامر اليه والاعتراف بقدرته ونفاذ مشيئته
المسألة الثانية احتج اصحابنا بهذا على ان الحوادث باسرها مرادة الله تعالى
فان عند المعتزلة ان الله تعالى لما امرهم بذلك فقد اراد اهتداءهم [illegible] لقوله تعالى
ان شاء الله من وجهين الاول ان دخول كلمة ان عليه يقتضي الحدوث والثاني انه
لما علق حصول الاهتداء على حصول مشيئة الاهتداء ولما لم يكن حصول الاهتداء
ازليا وجب ان لا يكون مشيئة الاهتداء ازلية ولنرجع الى التفسير فاما قوله [illegible] لنا

ماهي فهذا السؤال المذكور وهو انا قلنا ماهي طلب بيان الحقيقة والمذكور ههنا في
الجواب الصفات العرضية المفارقة فكيف يكون هذا الجواب مطابقا للسؤال وقد تقدم جوابه
اما قوله ان البقر تشابه علينا فالمعنى ان البقر الموصوف بالتعوين والصفرة كثير فاشتبه
علينا ايها نذبح وقرئ تشابه علينا فالمعنى ان البقر بطرح التاء وادغامها في الشين وتشابهت ومتشابهة
ومتشابه اما قوله تعالى وانا ان شاء الله لمهتدون ففيه وجوه ذكرها القفال احدها وانا بمشيئة
الله نهتدي للبقرة المامور بذبحها عند تحصيلنا اوصافها التي بها تمتاز عما عداها وثانيها
وانا ان شاء الله تعريفها ايانا بالزيادة لنا في البيان نهتدي اليها وثالثها وانا ان شاء الله على هدى
في استقصائنا في السؤال عن اوصاف البقرة اي نرجو انا لسنا على ضلالة فيما نفعله من هذا
البحث ورابعها انا بمشية الله تعالى نهتدي للقاتل اذا وصفت لنا هذه البقرة بما به تمتاز هي
عما سواها ثم اجاب الله تعالى عن سؤالهم بقوله انها بقرة لا ذلول تثير الارض صفة لبقرة
غير ذلول يعني لم تذلل بالكراب لحرث واثارة الارض ولا هي من البقر التي يسقى عليها
فتسقي الحرث ولا الاولى للنفي والثانية مزيدة لتوكيد الاولى لان المعنى لا ذلول تثير الارض
وتسقي على ان الفعلين صفتان لذلول كانه قال لا ذلول مثيرة وساقية وجملة القول ان
الذلول بالعمل لا بد وان يكون ناقصة فبين تعالى انها لا تثير الارض ولا تسقي الحرث لان
هذين العملين تظهر بهما النقص اما قوله مسلمة ففيه وجوه احدها من العيوب
مطلقا وثانيها من اثار العمل المذكور وثالثها مسلمة اي وحشية مرسلة عن
الحبس ورابعها مسلمة من الشية التي هي خلاف لونها اي خلصت
صفرتها عن اختلاط سائر الالوان بها وهذا الرابع ضعيف والا لكان قوله لا شية
فيها تكرارا غير مفيد لا فائدة فيه بل الاولى حمله على السلامة عن العيوب واللفظ يقتضي
ذلك لان ذلك يفيد السلامة الكاملة عن العلل والمعايب واحتج العلماء به على جواز
استعمال الظاهر مع تجويز ان يكون الباطن بخلافه لان قوله مسلمة اذا اقتضى انها
بانها مسلمة من العيوب فذلك لا نعلمه الا من طريق الظاهر اما قوله لا شية فيها فالمراد ان
صفرتها خالصة غير ممتزجة بسائر الالوان لان البقرة الصفراء قد توصف بذلك اذا ح
خلصت الصفرة في اكثرها فاراد تعالى ان يبين عموم ذلك بقوله لا شية فيها روى انها
كانت صفراء الاظلاف صفراء القرون والوشي خلط لون بلون ثم اخبر الله تعالى عنهم انهم وقفوا
عند هذا البيان واقتصروا عليه فقالوا الان جئت بالحق اي الان بانت هذه البقرة
عن غيرها لانها بقرة عوان صفراء غير مذللة بالعمل قال القاضي قولهم الان جئت بالحق
كفر من قولهم لا محالة لانه يدل على انهم اعتقدوا فيما تقدم من الاوامر انها ما كانت
حقه وهذا ضعيف لاحتمال ان يكون المراد الان ظهرت حقيقة ما امرنا به حتى تميزت
من غيرها فلا يكون كفرا اما قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون فالمعنى فذبحوا البقرة
وما كادوا يذبحونها وههنا بحثان الاول ان النحويين ذكروا لكاد تفسيرين الاول
قالوا ان نفيه اثبات واثباته نفي فقوله كاد يفعل كذا معناه قرب من ان يفعل لكنه ما
فعله والثاني وهو اختيار الشيخ عبد القاهر النحوي ان كاد معناه المقاربة فقوله كاد
يفعل معناه قرب من الفعل وقوله ما كاد يفعل معناه ما قرب منه وللاولين ان يحتجوا على فساد
هذا النحو بهذه الاية لان قوله وما كادوا يفعلون معناه وما قاربوا الفعل ونفي المقاربة من

الفعل يناقض اثبات وقوع الفعل فلو كانت كاد وما يفعلون نعتا دونما المقاربة لزم وقوع
التناقض في هذه الاية وههنا ابحاث البحث الاول روي انه كان في بني اسرائيل شيخ صالح له
عجلة فاتى بها الى الغيضة وقال اللهم اني استودعكها لابني حتى يكبر وكان برا بوالديه
فشبت وكانت من احسن البقر واسمنها فساوموها اليتيم وامه حتى اشتروها بملء مسكها ذهبا
وكانت البقرة تذبح ولا تنحر وعن عطا انها اذ ذاك بثلاثة دنانير وكانوا طلبوا البقرة
الموصوفة اربعين سنة البحث الثاني روي عن الحسن ان البقرة تذبح ولا تنحر وعن عطا
انها تنحر قال فتلوت الاية عليه فقال الذبح والنحر سوا وحكي عن قتادة والزهري انهما
قالا ان شيت نحرت وان شيت ذبحت وظاهر الاية يدل على انهم امروا بالذبح وانهم
فعلوا ما يسمى ذبحا والنحر وان اجزى عن الذبح فصورته مخالفة لصورة الذبح
فالظاهر يقتضي ما قلناه حتى لو نحروا ولا دليل يدل على قيامه مقام الذبح لكان لا يجزي
البحث الثالث اختلفوا في السبب الذي لاجله ما كادوا يذبحون فعن بعضهم لاجل كثرة ثمنها
وعن اخرين انهم خافوا الشهرة والفضيحة وعلى كلا القولين فالاحجام عن المامور به
غير جايز اما الاول فلانهم لما امروا بذبح البقرة المعينة وذلك الفعل ما كان يتم الا
بالثمن الكثير وجب عليهم اداوه لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب الا ان يدل الدليل على
خلافه وانما لا يجب على المصلي ان يتطهر بالماء اذا لم يجده الا بغلاء من حيث الشرع ولولاه
للزم ذلك اذ اوجب التطهر مطلقا واما الثاني وهو خوف الفضيحة فذاك لا يرفع
التكليف فان القود كان واجبا عليه لزمه تسليم النفس من ولي الدم واذا كان يخاف
لزمه التعريف لنزول الشر والفتنة وربما لزمه ذلك لنزول التهمة في القتل عن القوم
الذين طرح القتيل بالقرب منهم لانه الذي عرضهم للتهمة فيلزمه ازالتها فكيف
يجوز جعله سببا للتثاقل البحث الرابع احتج القايلون بان الامر للوجوب بهذه الاية
وذلك لانه لم يوجد في هذه الصورة الا مجرد الامر ثم انه تعالى ذم المتثاقل فيه
والمتكاسل في الاشتغال بمقتضاه وذلك يدل على ان الامر للوجوب قال القاضي اذا كان
الغرض من المامور به ازالة شر وفتنة دل ذلك على وجوبه وانما امر تعالى بذبحها لكي
يظهر القاتل فتزول الفتنة والشر المخوف فيهم والتحرز من هذا الجنس من المضار واجب
فلما كان الصلاح لا يتم الا بهذا الفعل صار واجبا ايضا فغير ممتنع ان في تلك الشريعة
التعبد بالقربان لا يكون الا على وجه الوجوب فلما تقدم علمهم بذلك كفاهم مجرد الامر
واقول حاصل هذين السوالين يرجع الى حرف واحد وهو انا وان كنا لا نقول
ان الامر يقتضي الوجوب فلا نقول انه ينافي الوجوب ايضا فلعله فهم الوجوب ههنا
بسبب اخر سوى الامر وذلك السبب المنفصل اما بسبب قرينة حالية وهي العلم
بان دفع المضار واجب ومقالية وهي ما تقدم بيانه من ان القربان لا يكون مشروعا
الا على وجه الوجوب والجواب ان المذكور مجرد قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فلما
ذكر الذم والتوبيخ على ترك المامور علمنا ان منشا ذلك الذم هو مجرد ورود الامر به لما
ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم البحث
الخامس احتج القايلون بان الامر يفيد الفور بهذه الاية قالوا لانه ورد التعنيف على ترك
المامور به وذلك عند ورود الامر المجرد فدل على انه للفور واما قوله واذ قتلتم نفسا

فادارءتم فيها فاعلم ان وقوع ذلك القتل لا بد وان يكون متقدما على امره تعالى بالذبح فاما
الاخبار عن قصة البقرة من يقول هذه القصة يجب ان تكون متقدمة في التلاوة
على الاولى فخطا لان هذه القصة في نفسها يجب ان تكون متقدمة على الاولى في الوجود
فاما التقدم في الذكر فغير واجب لانه تارة يقدم ذكر السبب على ذكر الحكم
واخرى على العكس من ذلك فكانه لما وقعت لهم تلك الواقعة امرهم الله
تعالى بذبح البقرة فلما ذبحوها قال تعالى واذ قتلتم نفسا من قبل واختلفتم
وتنازعتم فاني مظهر لكم القاتل الذي سترتموه بان يضرب القتيل ببعض هذه
البقرة المذبوحة وذلك مستقيم فان قيل هب انه لا خلل في هذا النظم
ولكن النظم الاخير كان مستحسنا فما الفايدة في ترجيح هذا النظم قلنا انما قدمت
قصة الامر بذبح البقرة على ذكر القتيل لانه لو عمل على عكسه لكانت قصة واحدة
ولذهب الغرض في تثنية التقريع اما قوله فادارءتم فيها ففيه وجوه احدها اختلفتم
واختصمتم في شانها لان المتخاصمين يدرا بعضهم بعضا اي يدفعه ويزحمه
وثانيها ادارءتم اي ينفي كل واحد منكم القتل عن نفسه ويضيفه الى غيره وثالثها
دفع بعضكم بعضا عن البراءة والتهمة وجملة القول فيه ان الدرء هو الدفع فالمتخا
صمون اذا تخاصموا فقد دفع كل واحد منهم عن نفسه تلك التهمة ودفع كل واحد منهم
حجة صاحبه في اسناد تلك التهمة اليه وحجة صاحبه في براءته عنه قال القفال
والكناية في قوله فيها للنفس اي فاختلفتم في النفس ويحتمل في القتلة لان قوله قتلتم
يدل على المصدر اما قوله والله مخرج ما كنتم تكتمون اي مظهر لا محالة ما كتمتم من امر
القتل فان قيل كيف اعمل مخرج وهو في معنى المضي قلنا قد حكى ما كان مستقبلا في
وقت التدارؤ كما حكى الحاضر في قوله باسط ذراعيه وهذه الجملة اعتراض بين المعطوف
والمعطوف عليه وهما ادارءتم فقلنا ثم فيه مسايل المسالة الاولى قالت المعتزلة
قوله والله مخرج ما كنتم تكتمون اي لا بد وان يفعل ذلك وانما حكم بانه لا بد وان يفعل
ذلك لان الاختلاف والتنازع في باب القتل يكون سببا للفتن والفساد والله لا يحب
الفساد فلاجل هذا قلنا لا بد وان يزيل هذا الكتمان ليزول ذلك الفساد فدل ذلك على انه سبحانه
لا يريد الفساد والقتل ولا يرضى به ولا يخلقه المسالة الثانية يدل على انه تعالى
عالم بجميع المعلومات والا لما قدر على اظهار ما كتموه المسالة الثالثة تدل الاية على
ان ما يسره العبد من خير او شر ودام ذلك منه فان الله تعالى سيظهره قال عليه السلام
ان عبدا لو اطاع الله من وراء سبعين حجابا لاظهر الله ذلك على السنة الناس
وكذلك المعصية وروي ان الله تعالى اوحى الى موسى عليه السلام قل لبني اسرائيل
يخفون الي اعمالهم وعلي ان يظهرها لهم المسالة الرابعة دلت الاية على انه
لا يجوز ورود العام لاجل الخاص لان قولهم ما كنتم تكتمون يتناول كل المكتومات ثم
ان الله تعالى اراد هذه الواقعة اما قوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها ففيه مسايل
المسالة الاولى المروي عن ابن عباس ان صاحب بقرة بني اسرائيل طلبها اربعين
سنة حتى وجدها ثم ذبحت الا ان هذه الرواية على خلاف ظاهر القران لان الفاء في
قوله فقلنا اضربوه ببعضها للتعقيب وذلك يدل على ان قوله فقلنا اضربوه ببعضها

حصل عقيب قوله تعالى ان تذبحوا بقرة ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة المسئلة
الثانية الهاء في قوله فاضربوه ضمير وهو اما ان يرجع الى النفس وحينئذ يكون
التذكير على تاويل الشخص والانسان واما الى القتيل وهو الذي دل عليه قوله ما كنتم
تكتمون المسئلة الثالثة يجوز ان يكون الله تعالى اما امر بذبح البقرة لانه
تعلق بذبحها مصلحة لا تحصل الا بذبحها ويجوز ان يكون الحال فيها وفي غيرها على
التسوية والاقرب هو الاول لانه لو قام غيرها مقامها لما وجب على التعيين بل على
التخيير بينها وبين غيرها وههنا سؤالان السؤال الاول ما الفايدة في ضرب المقتول
ببعض البقرة مع ان الله تعالى قادر على ان يحييه ابتدا الجواب الفايدة فيه لتكون
الحجة اوكد وعن الحيلة ابعد فقد كان يجوز في ملحد ان يوهم ان موسى عليه السلام انما احياه
بضرب من السحر او الحيلة فاذا حيي عند ما يضرب بقطعة من البقرة المذبوحة انتفت
الشبهة في انه لم يحي بشي انفصل من الجسم الذي ضرب به اذا كان كذلك انما حيي بفعل
فعلوه هم فدل ذلك على ان اعلام الانبيا انما يكون من عند الله لا بتمويه من العباد وايضا
فتقديم القربان على طلب الاحيا وحصول العرض بسبب ذلك القربان مما يعظم امر القربان
السؤال الثاني هلا امر بذبح غير البقرة والجواب ان الكلام في غيرها لو امروا به
كالكلام في البقرة ثم ذكر فيها فوايد احداها التقرب بالقربان التي كانت العادة
بها جارية ولان هذا القربان كان عندهم اعظم القرابين ولما فيه من مزيد الثواب
بتحمل الكلفة في تحصيل هذه البقرة على غلا ثمنها ولما فيه من حصول المال
العظيم لمالك البقرة المسئلة الرابعة اختلفوا في ان ذلك البعض الذي
ضربوا القتيل به ما هو والاقرب انهم كانوا مخيرين في ابعاض البقرة
لانهم كانوا ممتثلين لمقتضى قوله فاضربوه ببعضها والاتيان بالمامور به يدل
على الخروج عن العهدة على ما ثبت في اصول الفقه وذلك يقتضي التخيير واختلفوا
في البعض الذي ضرب به فقيل بلسانها وقيل بفخذها اليمنى وقيل بذنبها
وقيل بالعظم الذي يلي الغضروف وهو اصل الاذن وقيل بالبضعة التي بين الكتفين
ولا شك ان القران لا يدل عليه فان ورد فيه خبر صحيح قبل والا وجب السكوت عنه
المسئلة الخامسة في الكلام محذوف والتقدير فقلنا اضربوه ببعضها فضربوه
ببعضها فحيي الا انه حذف ذلك لدلالة قوله كذلك يحيي الله الموتى دل عليه وهو
كقوله اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانفجرت وروي انهم لما ضربوه قام باذن الله
واوداجه تشخب دما وقال قتلني فلان وفلان لابني عمه ثم سقط ميتا وقتلا اما قوله
كذلك يحيي الله الموتى ففيه مسئلتان المسئلة الاولى في هذه الاية وجهان
احدهما ان يكون اشارة الى نفس ذلك الميت والثاني انه احتجاج على صحة
الاعادة ثم هذا الاحتجاج اهو على المشركين ام على غيرهم فيه وجهان الاول
قال الاصم انه على المشركين لانه ان ظهر لهم بالتواتر ان هذا الاحيا قد كان على هذا
الوجه علموا صحة الاعادة وان لم يظهر لهم ذلك بالتواتر فانه يكون داعية
لهم الى التفكر قال القاضي وهذا هو الاقرب لانه تقدم منه تعالى ذكر الامر
بالضرب وانه احيا ذلك الميت ثم قال كذلك يحيي الله الموتى فلو

كان المراد

كان المراد ذلك القتيل لما صح في القول فكانه احيا تعالى فما دل بذلك على
ان الاعادة كالابتدا في قدرته الثاني قال القفال ظاهر الكلام يدل على ان الله
تعالى قال هذا لبني اسرايل اي كما احياه الله تعالى فيما شاهدتم يحيي الموتى يكون
مثل هذا الذي شاهدتم لانهم وان كانوا مؤمنين بذلك الا انهم لم يؤمنوا به
الا من طريق الاستدلال ولم يشاهدوا شيا منه فاذا شاهدوه اطمانت به قلوبهم
وانتفت عنهم الشبهة التي لا يخلو منها المستدل وقد قال ابراهيم عليه السلام رب
ارني كيف تحيي الموتى الى قوله ليطمين قلبي فاحيا الله تعالى لبني اسرايل
القتيل عيانا ثم قال لهم كذلك يحيي الله الموتى كالذي احياها في الدنيا
يحييها في الاخرة من غير احتياج في ذلك الايجاد الى مادة ومدة ومثال والة
المسئلة الثانية من الناس من استدل بقوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى
على ان المقتول ميت اما قوله ويريكم اياته فللقايل ان يقول ان ذلك وهو ضعيف لانه
تعالى قاس على احيا ذلك القتيل احيا الموتى فلا يلزم من هذا كون القتيل ميتا اما قوله
ويريكم اياته فللقايل ان يقول ان ذلك كان اية واحدة فلم سميت بالايات والجواب
انها تدل على وجود الصانع القادر على ازاحة شبهة من لم يكن كل المعتقدات العالم
بكل المعلومات المختار في الايجاد والابداع وعلى صدق موسى عليه السلام وعلى برأة ساحة
من لم يكن قاتلا وعلى تعيين تلك التهمة على من باشر ذلك القتل فهي وان كانت
اية واحدة الا انها لما دلت على هذه المدلولات الكثيرة لا جرم جرت مجرى
الايات الكثيرة واما قوله لعلكم تعقلون ففيه بحثان الاول ان كلمة لعل تقدم
تفسيرها في قوله تعالى لعلكم تتقون الثاني ان القوم كانوا عقلا قبل
عرض هذه الايات عليهم واذا كان العقل حاصلا امتنع ان يقال اني عرضت
عليك الايات العلانية لكي تصير عاقلا فاذا لا يمكن اجراء هذه الاية على
ظاهرها بل لا بد من التاويل وهو ان يكون المراد لعلكم تعملون على قضية عقولكم
فان من قدر على احياء نفس واحدة قدر على احيا الانفس كلها لعدم الاختصاص
حتى لا ينكروا البعث هذا اخر الكلام في معنى الاية واعلم ان كثيرا من المتقدمين
ذكروا ان من جملة احكام هذه الاية ان القاتل هل يرث ام لا قالوا لا يرث لانه روي
عن عبيدة السلماني ان الرجل الذي كان قاتلا في هذه الواقعة حرم الميراث
لاجل كونه قاتلا قال القاضي لا يجوز جعل هذه المسالة من احكام هذه الاية لانه
ليس في الظاهر ان القاتل كان وارثا لقتيله ام لا وبتقدير ان يكون وارثا له فهل حرم
الميراث لاجل انه قاتل او لا وليس يجب اذا روي عن عبيدة ان القاتل حرم لمكان قتله الميراث
ان يعد ذلك من جملة احكام القران لما اذ كان لا يدل عليه لا بجمله ولا بمفصله واذا
كان كذلك لم يثبت ان شرعهم كشرعنا وانه يلزم الاقتدا بهم فادخال هذا الكلام
في احكام القران تعسف ليس ينبغي واعلم ان الذي قاله القاضي حق لان الاقتدا بهم فادخال
ومع ذلك فلنذكر هذه المسئلة فنقول اختلف المجتهدون في ان القاتل هل يرث
ام لا فعند الشافعي لا يرث سوا كان القتل غير مستحق عمدا كان او خطا او كان

مستحقا كالعادل اذا قتل الباغي وعند ابي حنيفة لا يرث في العمد والخطا الا ان
العادل اذا قتل الباغي فانه يرثه وكذا القاتل اذا كان صبيا او مجنونا يرثه
لا من ديته ولا من سائر امواله وهو قول علي وعمر وابن عباس وسعيد بن المسيب وقد
الى قاتل الخطا يرث وقال العمد لا يرث وقال مالك لا يرث من ديته ويرثه
من سائر امواله وهو قول الحسن ومجاهد والزهري والاوزاعي واحتج الشافعي رحمه الله
بعموم الخبر المشهور المستفيض انه عليه السلام قال ليس للقاتل من الميراث شيء
الا ان الاستدلال بهذا الخبر انما يصح لو جوزنا على تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد
والكلام فيه مذكور في اصول الفقه ثم ان هاهنا دقيقة وان تطرق التخصيص
الى العام يفيد نوع ضعف ولو خصصنا هذا الخبر ببعض الصور وحينئذ يتوالى عليه
اسباب الضعف فان كونه خبر واحد يوجب الضعف وكونه على مصادمة الكتاب سبب
اخر وكونه مخصوصا سبب اخر فلو خصصنا عموم الكتاب به لكنا قد رجحنا الضعيف
جدا على القوي جدا اما اذا لم نخصص هذا الخبر البتة اندفع عنه بعض اسباب الضعف
فحينئذ لا يبعد تخصيص عموم الكتاب به واحتج ابو بكر الرازي على ان العادل
اذا قتل الباغي فانه لا يصير محروما عن الميراث بانا لا نعلم خلافا ان من وجب له القود على
انسان فقتله قودا انه لا يحرم الميراث واعلم ان الشافعية يمنعون هذه الصورة والله
اعلم قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة وان من الحجارة لما يتفجر منه
الانهار وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء وان منها لما يهبط من خشية الله وما الله بغافل
اعلم ان قوله ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فيه مسائل المسئلة الاولى الشي الذي
من شانه باصل ذاته ان يقبل الاثر على اخر انه عرض لذلك القابل ما لاجله صار
بحيث لا يقبل الاثر فينبغي ان يقال لذلك القابل انه صار صلبا غليظا قاسيا
فالجسم من حيث انه جسم يقبل الاثر عن الغير الا ان صفة الحجرية لما عرضت
للجسم صار جسمه صلبا غليظا غير قابل لذلك القلب لذلك من شانه
ان يتاثر عن مطالعة الدلايل والايات والعبر وتاثرها عبارة عن ترك
التمرد والعتو والاستكبار واظهار الطاعة والخضوع لله والخوف من الله
فاذا عرض في القلب عارض اخرجه عن هذه الصفة صار في عدم التاثر شبيها
بالحجر فيقال قسى القلب وغلظ ولذلك كان الله تعالى وصف المومنين بالرقة
فقال كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم المسئلة الثانية
قال القفال يجوز ان يكون المخاطبون بقوله قلوبكم اهل الكتاب الذين كانوا في
زمان محمد صلى الله عليه وسلم اي اشتدت قلوبكم وقست وصلبت
من بعد البينات التي جاءتكم اولا بكم والامور التي جرت عليهم والعقاب الذي
نزل على من اصر على المعصية منهم والايات التي جاءتهم بها انبياؤهم والمواثيق
اخذوها على انفسهم وعلى كل من كان يدين بالتوراة ممن سواهم فاخبر بذلك
على طغيانهم وجفائهم مع ما عندهم من العلم بايات الله التي تلين عندها القلوب
وهذا اولى لان قوله ثم قست قلوبكم خطاب مشافهة فحمله على الحاضرين اولى
ويحتمل ايضا ان يكون المراد اولئك اليهود الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام

خصوصا

خصوصا ويجوز ان يريد من قبلهم من سلفهم المسئلة الثالثة قوله من بعد ذلك
يحتمل ان يكون المراد من بعد ما اظهره الله تعالى من احياء ذلك القتيل عند ضربه
ببعض البقرة المذبوحة حتى اخبر عن القاتل فانه روي ان ذلك القتيل لما عين القاتل نسبه
القاتل الى الكذب وما ترك الانكار بل طلب الفتنة وساعده عليه جمع فعندها قال
تعالى واحفظ لهم انهم بعد ظهور مثل هذه الاية قست قلوبهم اي صارت قلوبكم بعد
ظهور مثل هذه الاية في القسوة كالحجارة ويحتمل ان يكون قوله من بعد ذلك اشارة
الى جميع ما عدده الله سبحانه من النعم العظيمة والايات الباهرة التي اظهرها
الله على يد موسى عليه السلام فان اولئك اليهود بعد ان كثرت مشاهدتهم لها
ما خلوا من العناد والاعتراض على موسى عليه السلام وذلك بين في اخبارهم
في التوراة لمن نظر فيها اما قوله او اشد قسوة ففيه مسائل المسئلة الاولى
كلمة او للترديد وهي لا تليق بعلام الغيوب فلا بد من التاويل وهو من وجوه
احدها انها بمعنى الواو كقوله الى مائة الف او يزيدون بمعنى ويزيدون وكقوله
ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن او ابائهن والمعنى واباءهن وكقوله ان تاكلوا
من بيوتكم او بيوت ابائكم يعني وبيوت ابائكم ومن نظايره قوله تعالى
لعله يتذكر او يخشى فالملقيات ذكرا عذرا او نذرا وثانيها انه تعالى اراد ان
يبهمه على العباد فقال ذلك كما يقول المرء لغيره اكلت خبزا او تمرا وهو لا يشك
وانما اراد ان لا يبينه لصاحبه وثالثها ان يكون المراد فهي كالحجارة ومنها ما هو اشد قسوة
من الحجارة ورابعها ان الادميين اذا اطلعوا على احوال قلوبهم قالوا انها كالحجارة او هي
اشد قسوة من الحجارة وهو المراد في قوله تعالى فكان قاب قوسين او ادنى اي
في نظركم واعتقادكم وخامسها ان كلمة او بمعنى بل وانشدوا

فوالله ما ادري اسلمى تغولت ‎ ام النوم او كل الي حبيب

قالوا اراد بل كل وسادسها انه على حد قولك ما اكل الا حلوا او حامضا اي طعامي لا يخرج عن هذين بل يتردد
عليهما وبالجملة فليس الغرض ايقاع التردد بينهما بل نفي غيرهما وسابعها ان او حرف
اباحة كانه قيل باي هذين شبهتم قلوبهم كان صدقا كقولك جالس الحسن
او ابن سيرين اي ايهما جالست كنت مصيبا ولو جالستهما معا كنت مصيبا ايضا المسئلة
الثانية قال صاحب الكشاف اشد معطوف على الكاف اما على معنى او مثل اشد قسوة فحذف
المضاف واقيم المضاف اليه مقامه واما على او هي في نفسها اشد قسوة المسئلة الثالثة
انما وصفها بانها اشد قسوة لوجوه احدها ان الحجارة لو كانت عاقلة ولقيتها هذه الاية
لقبلتها كما قال لو انزلنا هذا القران على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشية الله
وثانيها ان الحجارة ليس فيها امتناع لما يحدث فيها بامر الله تعالى وان كانت قاسية
بل هي متصرفة على مراد الله غير ممتنعة لتسخيره من غير تجبر وهولاء مع ما وصفنا في
احوالهم من اتصال الايات عندهم وتتابع النعم من الله عليهم يمتنعون من طاعته
ولا تلين قلوبهم لمعرفة حقه وهو كقوله وما من دابة في الارض ولا طائر يطير
بجناحيه الى قوله والذين كذبوا باياتنا صم وبكم في الظلمات كان المعنى ان
الحيوانات من غير بني ادم امم سخر كل واحد منها لشيء فهو منقاد لما اريد منه وهولاء الكفار

يمتنعون عما اراد الله منهم وثالثها او اشد قسوة لان الاحجار ينتفع بها من بعض الوجوه المسئلة الرابعة قال القاضي ان كان الله تعالى هو الخالق فيهم الدوام على ما هم عليه من الكفر فكيف يحسن ذمهم بهذه الطريقة ولو ان موسى عليه السلام خاطبهم فقالوا له ان الذي خلق الصلابة في الحجارة هو الذي خلق في قلوبنا القسوة والخالق في الحجارة انفجار الانهار هو القادر على ان ينقلنا عما نحن عليه من الكفر بخلق الايمان فينا فاذا لم يفعل فعذرنا ظاهر لكانت حجتهم عليه اوكد من حجته عليهم وهذا النمط من الكلام قد يكون تقريره تقريرا من المسئلة الخامسة انما قال اشد قسوة ولم يقل اقسى لان ذلك ادل على فرط القسوة ووجه اخر ان لا يقصد معنى الاقسى ولكن قصد وصف القسوة ولم يقل اقسى لان ذلك وصف القسوة بالشدة كانه قيل اشتدت قسوة الحجارة وقلوبهم اشد قسوة وقرى قساوة وترك ضمير المفضل عليه لعدم الالتباس كقولك زيد كريم وعمرو اكرم ثم انه سبحانه فضل الحجارة على قلوبهم بان بين الحجارة قد يحصل منها ثلاثة انواع من المنافع ولا يوجد في قلوب هولاء شي من المنافع فاولها قوله وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار وفيه مسايل المسئلة الاولى قرى وان بالتخفيف وهي ان المخففة من الثقيلة التي يلزمها اللام الفارقة ومنها قوله وان كل لما جميع لدينا محضرون المسئلة الثانية التفجر التفتح بالسعة والكثرة يقال انفجرت قرحة فلان اي انشقت بالمدة ومنه الفجر والفجور وقرا مالك بن دينار ينفجر بمعنى وان من الحجارة ما ينشق فيخرج منه الما الذي يجرى حتى يكون منه الانهار قالت الحكما ان الانهار انما يتولد عن ابخرة تجتمع في باطن الارض فان كان ظاهر الارض رخوا انشقت الابخرة وانفصلت وان كان ظاهر الارض صلبا حجريا اجتمعت تلك الابخرة ولا يزال يتصل توالیها بسوابقها حتى تكثر كثرة عظيمة فيعرض حينئذ من كثرتها وتواتر مددها الى ان تنشق تلك الارض وتسيل تلك المياه اودية وانهارا وثانيها قوله تعالى وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء اي وان من الحجارة لما يتصدع فيخرج منه الما اي ينبع منه الما فيكون عينا لا نهرا جاريا اي من الحجارة ما يندى بالماء الكثير وبالما القليل وفي ذلك دليل تفاوت الرطوبة فيها وانها قد تكثر في الحال حتى يخرج منها ما يجري منه الانهار وقد تقل وهولاء قلوبهم في نهاية الصلابة لا يندى بقبول شي من المواعظ ولا تنشرح لذلك ولا يتوجه الى الاهتدا وقوله يشقق اي يتشقق فادغم التا كقوله تعالى يذكر اي يتذكر وكقوله يا ايها المزمل ويا ايها المدثر وثالثها قوله وان منها لما يهبط من خشية الله فاعلم ان فيه اشكالات وهو ان الهبوط من خشية الله صفة الاحياء العقلاء والحجر جماد فلا يتحقق ذلك فيه فلهذا الاشكال ذكروا في هذه الاية وجوها احدها قول ابي مسلم خاصة وهو ان الضمير في قوله وان منها راجع الى القلوب فان يجوز عليها الخشية والحجارة لا يجوز عليها الخشية وقد تقدم ذكر القلوب كما تقدم ذكر الحجارة اقصى ما في الباب ان الحجارة اقرب المذكورين الا ان هذا الوصف لما كان لايقا بالقلوب دون الحجارة وجب رجوع هذا الضمير الى القلوب دون الحجارة واعترضوا عليه من وجهين الاول ان قوله فهي كالحجارة او اشد قسوة جملة تامة ثم ابتدا تعالى بذكر حال

الحجارة

الحجارة بقوله وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار فيجب في قوله وان منها لما يهبط من خشية الله ان يكون راجعا اليها الثاني ان الهبوط يليق بالحجارة لا بالقلوب فليس تاويل الهبوط اولى من تاويل الخشية وثانيها قول جميع المفسرين ان الضمير عايد الى الحجارة ولكن لا نسلم ان الحجارة ليست حية عاقلة بيانه ان المراد من ذلك جبل موسى عليه السلام حين تقطع عند تجلي له ربه وذلك ان الله تعالى خلق فيه الحياة والعقل والادراك وهذا غير مستبعد في قدرة الله تعالى ونظيره قوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شي فكما جعل الجلد ينطق ويسمع ويعقل فكذلك الجبل وصفه بالخشية وقال تعالى لو انزلنا هذا القران على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشية الله والتقدير انه تعالى لو جعل فيه العقل والفهم لصار كذلك وروي ان حنين الجذع لصعود رسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لما اتاه الوحي في اول المبعث فانصرف النبي صلى الله عليه وسلم الى منزله سلمت عليه الاحجار فكلها كانت تقول السلام عليك يا رسول الله قالوا فغير ممتنع ان يخلق في بعض الاحجار عقل وفهم حتى يحصل الخشية فيه وانكرت المعتزلة هذا التاويل لان عندهم البنية واعتدال المزاج شرط في قبول الحياة والعقل والا دلالة على اشتراط البنية الا مجرد الاستبعاد فوجب ان لا يلتفت اليهم وثالثها قول اكثر المفسرين وهو ان الضمير عايد الى الحجارة وان الحجارة لا تعقل ولا تفهم وذكروا على هذا القول انواعا من التاويل الاول ان من الحجارة ما يتردى من الموضع العالي الذي يكون فيه فينزل الى السفل وهولاء الكفار مصرون على العناد والتكبر وكان الهبوط من العلو جعل مثل الانقياد وقوله تعالى من خشية الله اي ذلك الهبوط لو وجد من العاقل المختار لكان به خاشعا منه وهو كقوله جدارا يريد ان ينقض واقامه اي جدارا قد ظهر فيه من الميلان ومقاربة السقوط ما لو ظهر مثله في حي مختار لكان مريدا للانقضاض ونحو هذا قوله

بخيل يضل البلق في حجراته ... ترى الاكم فيه سجدا للحوافر

وقول جرير

لما اتى خبر الزبير تضعضعت ... سور المدينة والجبال الخشع

فجعل الاول ما ظهر في الاكم من اثر الحوافر مع عدم امتناعها من دفع ذلك عن نفسها كالسجود منها للحوافر وكذلك الثاني جعل ما ظهر في اهل المدينة من اثار الجزع كالخشوع وعلى هذا الوجه تاول اهل النظر قوله تعالى تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شي الا يسبح بحمده وقوله تعالى ولله يسجد من في السموات والارض وقوله والنجم والشجر يسجدان الوجه الثاني في التاويل ان قوله من خشية الله اي ومن الحجارة ما ينزل وما يتشقق ويتزايل بعضه عن بعض عند الزلازل من اجل ما يريد الله بذلك من خشية عباده له وفزعهم اليه بالدعا والتوبة وتحقيقه انه لما كان المقصود الاصلي من اهباط الاحجار في الزلازل الشديدة ان تحصل خشية الله تعالى في قلوب العباد صارت تلك الخشية كالعلة المورثة في ذلك الهبوط وكلمة من لابتدا الغاية فقوله من خشية الله اي بسبب

تواضعت

ان يحصل خشية الله في القلوب الوجه الثالث ما ذكره الجبائي وهو انه فسر الهبوط
الحجارة بالبرد الذي يهبط من السحاب تخويفا للعباد ليزجرهم به قال وقوله من خشية الله
اي بخشية الله اي تنزل بالتخويف للعباد او بما يوجب الخشية لله كما يقال نزل القران
بتحريم كذا وتحليل كذا اي بايجاب ذلك على الناس قال القاضي هذا التاويل ترك
لظاهر من غير ضرورة لان البرد لا يوصف بالحجارة لانه وان اشتد عند
النزول فهو ماء في الحقيقة ولانه لا يليق بالتشبيه اما قوله تعالى وما الله بغافل عما
تعملون فالمعنى ان الله بالمرصاد لهولاء القاسية قلوبهم وحافظ لاعمالهم
محص لها فهو يجازيهم بها في الدنيا والاخرة وهو كقوله وما كان ربك نسيا
وفي هذا وعيد لهم وتخويف كثير جدا فان قيل يصح ان يوصف الله تعالى بانه ليس
بغافل قلنا قال القاضي لا يصح لانه يوهم جواز الغفلة عليه وليس الامر كذلك لان
نفي الصفة عن الشي لا يستلزم ثبوت صحتها بدليل قوله تعالى لا تاخذه سنة ولا نوم وهو
يطعم ولا يطعم قوله تعالى افتطمعون ان يومنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون
كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون اعلم انه سبحانه وتعالى ذكر قبايح
افعال اسلاف اليهود الى ههنا فشرع في قبايح افعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد
عليه السلام قال القفال رحمة الله ان فيما ذكر الله تعالى في هذه السورة من اقاصيص بني
اسرايل وجوها من الفايدة احدها الدلالة على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
لانه اخبر عنها من غير معلم وذلك لا يمكن ان يكون الا بالوحي ويشترك في الانتفاع بهذه
الدلالة اهل الكتاب والعرب اما اهل الكتاب فلانهم كانوا يعلمون هذه القصص
فلما سمعوها من محمد عليه السلام من غير تفاوت اصلا علموا لا محالة انه ما اخذها
الا من الوحي واما العرب فلما شاهدوا من اهل الكتاب يصدقون محمدا في هذه الاخبار
وثانيها تعديد النعم على بني اسرايل وما من الله تعالى به على اسلافهم من انواع الكرامة
والفضل كالانجاء من ال فرعون بعد ما كانوا مقهورين مستعبدين ونصيره اياهم انبيا
وملوكا وتمكينه لهم في الارض وفلق لهم البحر واهلاكه عدوهم وانزاله النور والبيان عليهم
بواسطة انزال التوراة والعفو عن الذنوب التي ارتكبوها من عبادة العجل ونقض المواثيق ومسالة
النظر الى الله جهرة ثم ما اخرجه لهم في التيه من الماء العذب الذي من الحجر وانزاله عليهم
المن والسلوى ووقاهم من حر الشمس بتظليل الغمام فذكرهم الله هذه النعم القديمة والحديثة
وثالثها اخبار النبي صلى الله عليه وسلم بتقديم كفرهم وخلافهم وشقاقهم وتعنتهم مع الانبيا
ومعاندتهم لهم وبلوغهم من ذلك ما لم يبلغه احد من الامم قبلهم وذلك لانهم بعد مشاهدتهم
الايات الباهرة وعبدوا العجل بعد مفارقة موسى اياهم بالمدة اليسيرة فدل ذلك
على بلادتهم ثم لما امروا بدخول الباب سجدا وان يقولوا حطة ووعدهم ان يغفر
لهم خطاياهم ويزيد في ثواب محسنهم بدلوا القول وفسقوا ثم سالوا الفوم والبصل
بدل المن والسلوى ثم امتنعوا من قبول التوراة بعد ايمانهم بموسى وضمانهم له بالمواثيق
ان يومنوا به وينقادوا لما ياتي به حتى رفع فوقهم الطور ثم استحلوا الصيد في السبت واعتدوا
واعتدوا ثم امروا بذبح البقرة فشافهوا موسى بقولهم اتتخذنا هزوا ثم لما شاهدوا احيا
الموتى ازدادوا قسوة فكان الله تعالى يقول اذا كانت هذه افعالهم فيما بينهم ومعاملاتهم

مع نبيهم الذي اعزهم الله به وانقذهم من الرق والافة بسببه فغير بديع ما يعامل به
اخلافهم محمدا صلى الله عليه وسلم فليهن عليكم ايها النبي والمومنون ما ترون من عنادهم واعراضهم
عن الحق ورابعها تحذير اهل الكتاب الموجودين في زمان النبي عليه السلام من نزول
العذاب عليهم كما نزل باسلافهم في تلك الوقايع المعدودة وخامسها تحذير مشركي العرب
ان ينزل العذاب عليهم كما نزل على اولئك اليهود وسادسها انه احتجاج على مشركي العرب
المنكرين للاعادة مع اقرارهم بالابتداء وهو المراد من قوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى
اذا عرفت هذا فنقول انه عليه السلام كان شديد الحرص على الدعا الى الحق وقبول الايمان
منه وكان يضيق صدره بسبب عنادهم وتمردهم فقص الله تعالى عليه اخبار بني اسرايل
في العناد العظيم مع مشاهدة الايات الباهرة تسلية لرسوله عليه السلام فيما يظهر
من اهل الكتاب في زمانه من قلة القبول والاستجابة فقال تعالى افتطمعون ان يومنوا لكم
وههنا مسايل المسلة الاولى في قوله افتطمعون ان يومنوا لكم وجهان الاول
وهو قول ابن عباس انه خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم خاصة لانه هو الداعي وهو
المقصود بالاستجابة واللفظ وان كان للعموم لكنا حملناه على الخصوص لهذه
القرينة وروي انه صلى الله عليه وسلم حين دخل المدينة ودعا اليهود الى كتاب الله
فكذبوه فانزل الله هذه الاية الثاني قول الحسن انه خطاب مع الرسول عليه السلام
والمومنين قال القاضي وهذا اليق بالظاهر لانه عليه السلام وان كان الاصل في الدعا
فقد كان اصحابه من بعده يدعونهم الى الايمان ويظهرون لهم الدلايل وينبهونهم عليها
فصح ان يقول تعالى افتطمعون ان يومنوا لكم ويريد به الرسول ومن هذا حاله من اصحابه
واذا كان ذلك صحيحا فلا وجه لترك الظاهر المسلة الثانية المراد بقوله ان يومنوا هم
اليهود الذين كانوا في زمن النبي عليه السلام لانهم الذين يصح فيهم الطمع في ان يومنوا
فاما من مضى منهم فمحال ذلك فيه لان الطمع انما يصح في المستقبل لا في الواقع المسلة الثالثة ذكروا في
سبب استبعاد وجوها احدها افتطمعون ان يومنوا لكم مع انهم ما امنوا بموسى عليه السلام
الذي كان هو السبب في ان الله خلصهم من الذل وفضلهم على الكل ومع ظهور المعجزات المتوالية
على يده وظهور انواع العذاب على المتمردين الثاني افتطمعون ان يومنوا و
يظهروا التصديق ومن علم منهم الحق لم يعترف بذلك بل غيره وبدله الثالث
افتطمعون ان يومنوا لكم هولاء من طريق النظر والاستدلال وقد كان فريق
من اسلافهم يسمعون كلام الله ويعلمونه حقا ثم يعاندونه المسلة الرابعة
لقايل ان يقول القوم مكلفون بان يومنوا بالله فما الفايدة في قوله افتطمعون
ان يومنوا لكم الجواب انه اعتراف بما دعوا اليه وان كان الايمان لله تعالى
كما قال تعالى فامن له لوط لما اقر بنبوته وتصديقه ويجوز ان يراد بذلك ان يومنوا
لاجلكم ولاجل تشددكم في دعائكم لهم اليه فيكون هذه معنى الاضافة اما قوله تعالى
وقد كان فريق منهم فقد اختلفوا في ذلك الفريق من هم فمنهم من قال المراد
بالفريق من كان في ايام موسى عليه السلام لان الله تعالى وصف الفريق بانهم يسمعون
كلام الله والذين سمعوا كلام الله هم اهل الميقات ومنهم من قال بل المراد بالفريق
من كان على زمن محمد عليه السلام وهذا اقرب لان الضمير في قوله وقد كان فريق

منهم راجع الى ما تقدم وهم الذين عناهم الله بقوله افتطمعون ان يومنوا لكم ه
وقد بينا ان الذين تعلق الطمع بايمانهم هم الذين كانوا في زمن محمد عليه السلام
والذين سمعوا كلام الله هم الذين حضروا الميقات قلنا لا نسلم بل يجوز فيمن سمع
التورات ان يقال انه سمع كلام الله كما يقال لاحدنا سمع كلام الله اذا اقرى عليه القران
اما قوله ثم يحرفونه ففيه مسايل المسئلة الاولى قال القفال التحريف التغيير
والتبديل واصله من الانحراف عن الشي والتحرف عنه قال تعالى متحرفا لقتال
او متحيزا الى فئة والتحريف هو امالة الشي عن حقه يقال قلم محرف اذا كان راسه
قط مايلا غير مستقيم المسئلة الثانية قال القاضي ان التحريف اما ان يكون
في اللفظ او في المعنى وحمل التحريف على تغيير اللفظ اولى من حمله على تغيير المعنى
لان كلام الله تعالى اذا كان باقيا على جهته وغيروا تاويله فانما يكونون مغيرين لمعناه
لا لنفس الكلام المسموع فان امكن ان يحمل على ذلك كما روي عن ابن عباس من انهم
زادوا فيه ونقصوا فهو اولى وان لم يمكن ذلك فيجب ان يحمل على تغيير تاويله وان
التنزيل ثابتا وانما يمتنع ذلك اذا ظهر كلام الله ظهورا متواترا كظهور القران
فاما قبل ان يصير كذلك فغير ممتنع تحريف نفس كلامه لكن ذلك ينظر فيه فان
كان تغييرهم له يوثر في قيام الحجة به فلا بد من ان يمنع الله تعالى منه وان لم يوثر
في ذلك صح وقوعه فصار القصد الرسول منه باضطرار فانه متى علم ذلك امتنع منهم
التحريف لما تقدم من علمهم بخلافه كما يمتنع ان لا يتاول متاول تحريم لحم الخنزير
والميتة والدم على غيرها المسئلة الثالثة اعلم انا ان قلنا بان المحرفين هم الذين
كانوا في زمن موسى عليه السلام فالاقرب انهم حرفوا ما لا يتصل بامر محمد روي
ان قوما من السبعين المختارين سمعوا كلام الله حين كلم موسى بالطور وما امر به
وما نهي عنه قالوا سمعنا الله يقول في اخره ان استطعتم ان تفعلوا هذه الاشيا ه
فافعلوا وان شيتم فلا تفعلوا فلا باس واما ان قلنا المحرفون هم الذين كانوا في زمن
محمد عليه السلام فالاقرب ان المراد تحريف امر محمد عليه السلام وذلك اما لانهم
حرفوا نعت الرسول وصفته او لانهم حرفوا الشرايع كما حرفوا اية الرجم وظاهر
القران لا يدل على انهم حرفوا المسئلة الرابعة لقايل ان يقول كيف يلزم من اقدام
البعض على التحريف حصول الياس من ايمان الباقين فان عناد البعض لا ينافي اقرار
الباقين اجاب القفال عنه فقال يحتمل ان يكون المعنى كيف يومن هولاء وهم انما يا
خذون دينهم ويتعلمونه من قوم هم يتعمدون التحريف عنادا فاولئك انما يعلمونهم ما
حرفوه وغيروه عن وجهه والمقلدة لا يقبلون الا ذلك ولا يلتفتون الى قول
اهل الحق وهو كقوله للرجل كيف تفلح واستاذك فلان اي انت عنه تاخذ ولا تاخذ
عن غيره المسئلة الخامسة اختلفوا في قوله افتطمعون ان يومنوا لكم فقال الاكثرون
ايسهم الله تعالى من ايمان هذه الفرقة وهم جماعة باعيانهم وقال اخرون لم يويسهم من
ذلك الا من جهة الاستبعاد له منهم مع ما هم عليه من التحريف والتبديل والعناد قالوا
وهو كما يقال لا نطمع لعبيدنا وخدمنا ان يملكوا بلادنا ثم انا لا نقطع بانهم لا يملكون بل
نستبعد ذلك ولقايل ان قوله افتطمعون ان يومنوا لكم استفهام على سبيل الانكار

فكان ذلك جزما بانهم لا يومنون البتة وايمان من اخبر الله عنه انه لا يومن
ممتنع فحينئذ تعود الوجوه المقررة للجبر على ما تقدم اما قوله تعالى من بعد ما عقلوه
فالمراد انهم علموا صحته وفساد ما يخالفه فكانوا معاندين مقدمين على ذلك
العمد فلاجل ذلك يجب ان يحمل الكلام على انهم العلماء منهم وانهم فعلوا ذلك
لضرب من الاغراض على بينة قال الله تعالى من بعد في قوله واشتروا به ثمنا قليلا وقال تعالى
يعرفونه كما يعرفون ابناهم ويجب ان يكون في عددهم قلة لان الجمع العظيم لا يجوز
عليهم كتمان ما يعتقدون لانا ان جوزنا ذلك لم نعلم المحق من المبطل
وان كثر العدد اما قوله وهم يعلمون فلقايل ان يقول قوله عقلوه وهم
يعلمون تكرار لا فايدة فيه اجاب القفال عنه من وجهين الاول من بعد
ما عقلوا مراد الله تعالى تاولوا تاويلا فاسدا يعلمون انه غير مراد الله تعالى وعلموا
ان التاويل الفاسد يكسبهم العذاب والعذاب العقوبة من الله تعالى ومتى تعمدوا
التحريف مع العلم بما فيه من الوزر كانت قسوتهم اشد وجراتهم اعظم ولما كان
المقصود من ذلك تسلية للرسول وتصبيره على عنادهم وكلما كان عنادهم
اعظم كان ذلك التسلية اقوى بحث في الاية مسئلتان المسئلة الاولى قال
القاضي قوله افتطمعون ان يومنوا لكم على ما تقدم تفسيره يدل على ان
ايمانهم من قبلهم لانه لو كان خلقا الله تعالى فيهم لكان لا يستبعد حال
الطمع فيهم لصفة الفريق الذي تقدم ذكرهم ولما صح كون ذلك تسلية
للرسول والمومنين لان هذا القول امرهم في الايمان موقوف على خلقه تعالى
ذلك وزواله موقوف على ان لا يخلقه فيهم ومن وجه اخر وهو اعظامه
تعالى لذنبهم في التحريف من حيث فعلوه وهم يعلمون صحته ولو كان ذلك
من خلقه لكان بان يعلموا او لا يعلموا لا يتغير ذلك واضافته تعالى التحريف اليهم
على وجه الذم يدل على ذلك واعلم ان الكلام عليه قد تقدم مرارا واطوارا فلا
فايدة في الاعادة المسئلة الثانية قال ابو بكر الرازي الاية تدل على ان العالم
المعاند فيه ابعد من الرشد واقرب الى الياس من الجاهل لان قوله افتطمعون
ان يومنوا لكم يفيد زوال الطمع في رشدهم لمكابرتهم الحق بعد العلم قوله تعالى
واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلا بعضهم الى بعض قالوا اتحدثونهم
بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم افلا تعقلون ه
اولا يعلمون ان الله يعلم ما يسرون وما يعلنون اعلم ان هذا هو النوع
الثاني من قبايح افعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد عليه السلام
والمروي عن ابن عباس ان منافقي اهل الكتاب كانوا اذا لقوا اصحاب محمد
عليه السلام قالوا لهم امنا بالذي امنتم به ونشهد ان صاحبكم صادق وان
قوله حق ونجد نعته وصفته في كتابنا ثم اذا خلا بعضهم الى بعض قال الروسا لهم
اتحدثونهم بما فتح الله عليكم في كتابكم من نعته وصفته ليحاجوكم به فان المخالف
اذا اعترف بصحة التوراة واعترف بشهادة التوراة على نبوة محمد فلا حجة
اقوى من ذلك فلا جرم كان بعضهم يمنع بعضا من الاعتراف بذلك عند محمد

واحيا به قال القفال قوله تعالى بما فتح الله عليكم ماخوذ من قولهم قد فتح الله
على فلان في علم كذا اى رزقه ذلك وسهل له طلبه اما قوله تعالى عند ربكم
ففيه وجوه احدها انه جعلوا محاجتهم به وقولهم هو في كتابكم هذا
محاجة عند الله الا تراك تقول هو في كتاب الله هكذا او هو عند الله هكذا بمعنى
واحد وثانيها قال الحسن اى ليحاجوكم في ربكم لان المحاجة فيما الزم الله تعالى من اتباع
الرسل يصح ان يوصف بانه محاجة فيه لانه محاجة في دينه وثالثها قال الاصم المراد
يحاجوكم يوم القيامة وعند المسائل فيكون ذلك زائدا في توبيخكم وظهور فضيحتكم
على رؤس الخلائق في الموقف لانه ليس من اعترف بالحق ثم كتم كمن ثبت على
الانكار فكان القوم يعتقدون ان ظهور ذلك مما يزيدهم في كشف فضيحتهم
في الاخرة ورابعها قال القاضي ان المحتج بالشئ قد يحتج فيكون غرضه من اظهار
تلك الحجة الله عليه فقال القوم عند الخلوة قد حصول الستر بسبب
عليه الخصم وقد يكون غرضه منها الديانة والنصيحة لان من تذكر فقط
ليقطع عن خصمه ويبرز حجة الله عليه فقال القوم عند الخلوة قد حدثتموهم
بما فتح الله عليكم من حجتهم في التوراة فصاروا يتمكنون من الاحتجاج بحجة على
وجه الديانة والنصيحة لان من تذكر الحجة على هذا الوجه قد يقول لصاحبه
قد ازحت علتك عند الله واقمت عليك الحجة ما بيني وبين ربي فان قبلت
احسنت الى نفسك وان جحدت كنت انت الخاسر الخائب وخامسها قال القفال
يقال فلان عندي عالم اى في اعتقادي وحكمي وهذا عند الشافعي حلال وهذا
عند ابي حنيفة حرام اى في حكمها فقوله ليحاجوكم به عند ربكم اى لتصيروا محجوجين
بتلك الدلائل في حكم الله تعالى وتاول بعض العلماء قوله فاذ لم ياتوا بالشهداء
فاولئك عند الله هم الكاذبون لا في حكم الله وقضائه القاذف اذا لم يات بالشهود
لزمه حكم الكاذبين وان كان في نفسه صادقا اما قوله افلا تعقلون ففيه
وجوه احدها انه يرجع الى المؤمنين فكانه في ايمانهم وهذا قول الحسن وثانيها
انه راجع اليهم فكان عند ما خلا بعضهم ببعض قالوا لهم اتحدثونهم بما يرجع وبال عليكم
وتصيرون محجوجين به افلا تعقلون ان ذلك لا يليق بما انتم عليه وهذا الوجه اظهر لانه
من تمام الحكاية عنهم فلا وجه لصرفه الى غيرهم اما قوله اولا يعلمون ان الله
يعلم ما يسرون وما يعلنون ففيه قولان الاول وهو قول الاكثرين ان اليهود كانوا
يعرفون الله ويعلمون انه يعلم السر والعلانية فخوفهم الله به الثاني انهم ما
علموا بذلك فرغبهم الله بهذا القول في ان يتفكروا فيعرفوا ان لهم ربا يعلم
سرهم وعلانيتهم وانهم لا يامنون حلول العقاب بسبب نفاقهم وعلى القولين
جميعا هذا الكلام زجر لهم عن النفاق وعن وصية بعضهم بعضا بكتمان دلائل نبوة
محمد والاقرب ان اليهود المخاطبين بذلك كانوا عالمين بذلك لانه لا يكاد
يقال على طريق الزجر او لا يعلم كيت وكيت الا وهو عالم بذلك الشئ ويكون ذلك الشئ
زاجرا له عن ذلك الفعل فكانه قال لبعضهم هولاء اليهود كيف يستجيزون ان يسروا
الى اخوانهم النهي عن اظهار دلائل نبوة محمد وهم ليسوا كالمنافقين الذين لا يعلمون ان الله

ولا يعلمون

ولا يعلمون كونه عالما بالسر والعلانية فشانهم من هذه الجهة اعجب قال القاضي الاية
تدل على امور احدها انه تعالى ان كان هو الخالق لافعال العباد فكيف يصح ان
يزجرهم عن تلك الاقوال والافعال وثانيها انها تدل على صحة الحجاج والنظر وان ذلك
كان طريقة الصحابة والمؤمنين وان ذلك كان ظاهرا عند اليهود حتى قال بعضهم لبعض ما
قالوه وثالثها انها تدل على ان الحجة قد تكون الزامية لانهم لما اعترفوا بصحة التوراة وباشتمالها
على ما يدل على نبوة محمد لا جرم لزمهم الاعتراف بالنبوة ولو منعوا احدى تينك المقدمتين
لما تمت الدلالة ورابعها انها تدل على ان الاتي بالمعصية مع العلم بكونها معصية يكون اعظم
جرما ووزرا قوله تعالى ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني وان هم الا يظنون
الكتاب الا اماني وان هم الا يظنون فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله
ليشتروا به ثمنا قليلا اعلم ان المراد بقوله ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني اليهود
وانه تعالى لما وصفهم بالعناد وازال الطمع عن ايمانهم بين فرقهم فالفرقة الاولى
الضالة المضلة وهم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه والفرقة الثانية
المنافقون والفرقة الثالثة الذين يجادلون المنافقين والفرقة الرابعة وهم
المذكورون في هذه الاية وهم العامة الاميون الذين لا معرفة عندهم بقراءة
ولا كتابة وطريقتهم التقليد وقبول ما يقال لهم فبين تعالى ان الذين لا يمتنعون
عن قبول الايمان ليس سبب ذلك الامتناع واحدا بل لكل قسم منهم سبب غير
سبب الاخر ومن تامل ما ذكره الله تعالى في هذه الاية من شرح فرق اليهود وجد
ذلك بعينه في فرق هذه الامة فان فيهم من يعاند الحق ويسعى في اضلال الغير ومنهم
من يكون متوسطا ومنهم من يكون عاميا محضا مقلدا وههنا مسائل المسئلة الاولى
اختلفوا في الامي فقال بعضهم هو من لا يقر بكتاب ولا برسول وقال اخرون من لا
يحسن الكتابة والقراءة وهذا الثاني اصوب لان الاية في اليهود وكانوا
يقرون بالكتاب والرسول ولانه عليه السلام قال نحن امة امية لا نكتب ولا نحسب
وذلك يدل على هذا القول ولان قوله لا يعلمون الكتاب لا يليق الا بذلك
المسئلة الثانية الاماني جمع امنية ولها معان مشتركة في اصل واحد احدها
ما يتخيله الانسان ويقدر في نفسه من وقوعه ويحدث بها ومن هذا قولهم فلان
يعد فلانا ويمنيه ما قال الله تعالى يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا
فان فسرنا الاماني بهذا كان قوله الا اماني اى الا ما هم عليه من امانيهم في ان الله لا يؤاخذهم
بخطاياهم وان اباءهم الانبياء يشفعون لهم وما يمنيهم الا الاماني معدودة وثانيها
الاماني الاكاذيب مختلقة يسمعونها من علمائهم فيقبلونها على التقليد قال اعرابي
لابن دأب في شئ حدث به اهذا شئ رويته ام تمنيته اى اختلقته وثالثها الاماني اى الا ما
يقرؤون من قوله تمنى كتاب الله اول ليلة قال صاحب الكشاف والاشتقاق من منى
اذا قدر لان المتمني يقدر في نفسه ويجوز ما يتمناه وكذلك المختلق والقارئ يقدر
ان كلمة كذا بعد كذا قال ابو مسلم حمله على تمني القلب اولى بدليل قوله تعالى وقالوا لن يدخل
الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم اى تمنيهم وقال تعالى ليس بامانيكم
ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وقال تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم وقال تعالى

وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم
الا يظنون يعني يقدرون ويخرصون وقال اكثرهم حمله على القراءة اولى لقوله تمنى
الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته ولان حمله على القراءة اليق بطريقة الاستثناء
لانا اذا حملناه على ذلك كان له به تعلق كانه قال لا يعلمون الكتاب الا بقدر ما يتلى عليهم
فيسمعونه وبقدر ما يذكر لهم فيقبلونه ثم انهم لا يتمكنون من التدبر والتامل واذا
حمل على ان المراد الاحاديث والاكاذيب او الظن او التقدير وحديث النفس كان
الاستثناء فيه نادرا قوله الا اماني من الاستثنا المنقطع قال النابغة

حلفت يمينا غير ذي مثنوية ولا علم الا حسن ظن بصاحب

وقرئ الا اماني بالتخفيف اما قوله وان هم الا يظنون فكالمحقق لما قلناه لان الاماني ان اريد بها
التقدير والتفكر لامور لا حقيقة لها فهي ظن فيكون ذلك تكرارا وللقائل ان يقول حديث
النفس غير الظن فلا يلزم التكرار واذا حملناه على التلاوة عليهم حسن معناه فكانه تعالى
قال ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا بان تتلى عليهم فيسمعوه لا بان يتدبروا تاويله كما اراد
فظنوه وبين تعالى ان هذه الطريقة لا توصل الى الحق وفي الاية مسائل احداها ان المعارف
كسبية لا ضرورية فلذلك ذم من لا يعلم ويظن وثانيها بطلان التقليد مطلقا وهو
مشكل لان التقليد في الفروع جائز عندنا وثالثها وان كان مذموما فالمغتر باحتلال
المضل ايضا مذموم لانه تعالى ذمهم بان كانوا بهذه الصفة ورابعها ان الاكتفا بالظن في
اصول الدين غير جائز اما قوله تعالى فويل فقالوا الويل كلمة يقولها كل مكروب وقال
ابن عباس انه العذاب الاليم وعن سفيان الثوري انه صديد اهل جهنم وعن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه واد في جهنم يهوي فيه الكافر اربعين خريفا قبل ان يبلغ قعره
قال القاضي ويل يتضمن نهاية الوعيد والتهديد فهذا القدر لا شبهة فيه سواء كان الويل
عبارة عن واد في جهنم او عن العذاب العظيم اما قوله يكتبون الكتاب بايديهم ففيه
وجهان الاول ان الرجل قد يقول كتبت اذا امر بذلك ففايدة قوله بايديهم انه لم يقع
منهم على هذا الوجه الثاني انه تاكيد وهذا الموضع مما يحسن فيه التاكيد كما تقول لمن ينكر
معرفة ما كتبه فهذا كتبته بيمينك اما قوله تعالى ثم يقولون هذا من عند الله فالمراد ان كتب
هذه الكتابة وكسب هذا الكسب في غاية الرداة لانهم ضلوا عن الدين واضلوا وباعوا اخرتهم
بدنياهم فذنبهم اعظم من ذنب غيرهم فان من المعلوم ان الكذب على الغير مما يعظم اثمه
فكيف بمن يكذب على الله ويضم الى الكذب الاضلال ويضمهما الى حب الدنيا والاحتيال في تحصيلها
ويضمن الله انه مهد طريقا في الاضلال باقيا على وجه الدهر فلذلك عظم تعالى ما فعلوه فان
قيل انه تعالى حكى عنهم امرين احدهما كتبه الكتاب والاخر اسناده الى الله على سبيل الكذب
فهذا الوعيد مرتب على الكتابة او على اسناد المكتوب الى الله او عليهما معا قلنا لا شك ان كتابة الاشيا
الباطلة لقصد الاضلال من المنكرات والكذب على الله تعالى ايضا كذلك والجمع بينهما منكر عظيم
جدا اما قوله تعالى ليشتروا به ثمنا قليلا فهو تنبيه على امرين الاول انه تنبيه على نهاية شقاوتهم لان
العاقل يجب ان لا يرضى بالوزر القليل في الاخرة لاجل الاجر العظيم في الدنيا فكيف يليق به
ان يرضى بالعقاب العظيم في الاخرة لاجل النفع الحقير في الدنيا الثاني انه يدل على انهم ما فعلوا ذلك
التحريف ديانة بل انما فعلوه طلبا للمال والجاه وهذا يدل على ان اخذ المال على الباطل

وان كان

وان كان بالتراضي محرم لان الذين كانوا يعطون من المال كان على محبة ورضى ومع
ذلك فعذبه الله تعالى على تحريمه اما قوله فويل لهم مما كتبت ايديهم فالمراد بيان كسبهم
لما كسبوه ذنب عظيم بانفراده وكذلك اخذهم المال عليه فلذلك اعاد ذكر الويل في
الكتاب ولو لم يذكره كان يجوز ان يقال ان مجموعهما يقتضي الوعيد العظيم دون كل
احد منهما فازال تعالى هذه الشبهة واختلفوا في قوله مما يكسبون هل المراد
ما كانوا ياخذون على هذه الكتابة او التحريف فقط والمراد بذلك سائر معاصيهم
والاقرب في نظام الكلام انه راجع الى المذكور في المال الماخوذ على هذا الوجه وان كان
الاقرب من حيث العموم انه يشمل الكل ولكن الذي يرجح الاول انه متى لم يقيد كسبهم
بهذا القيد لم يحسن الوعيد عليه لان الكسب يدخل فيه الحلال والحرام فلا بد من تقييد
واولى ما يقيد به ما تقدم ذكره قال القاضي دلت الاية على ان كتابتهم ليست خلقا لله
تعالى لانها لو كانت خلقا له تعالى لكانت اضافتها اليه تعالى بقولهم هو من عند الله
حقيقة لانه تعالى اذا خلقها فيهم فهب ان العبد يكتسب الا ان انتساب ذلك الفعل
الى الخالق اقوى من انتسابه الى المكتسب فكان اسناد تلك الكتابة الى الله تعالى
اولى من اسنادها الى العبد فكان يجب ان يستحقوا الحمد على قولهم فيها انها من
عند الله ولما لم يكن كذلك علمنا ان تلك الكتبة ليست مخلوقة لله تعالى والجواب ان
الداعية الموجبة لها من خلق الله بالدلايل المذكورة فهي ايضا يكون كذلك والله
اعلم قوله تعالى وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة قل اتخذتم عند الله عهدا فلن
يخلف الله عهده ام تقولون على الله ما لا تعلمون اعلم ان هذا النوع الثالث من قبايح اقوالهم و
افعالهم واعمالهم وهو جزمهم بان الله تعالى لا يعذبهم الا اياما قليلة وهذا الجزم
لا سبيل اليه بالعقل البتة اما على قولنا فلان الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
لا اعتراض لاحد في فعله فلا طريق الى معرفة ذلك الا بالدليل السمعي واما على قول
المعتزلة فلان العقل يدل عندهم على ان المعاصي يستحق بها من الله العقاب الدائم فلما
دل العقل على ذلك احتيج في تقدير العقاب بزمن ثم في زواله بعدها الى سمع بين ذلك
فثبت ان على كلا المذهبين لا سبيل الى معرفة ذلك الا بالدليل السمعي وحيث لم توجد
الدلالة السمعية لم يجز الجزم بذلك وهاهنا مسئلتان المسئلة الاولى
ذكروا في تفسير الايام المعدودة وجهين الاول ان لفظة الايام لا يضاف الا الى العشرة
ثم قال القاضي اذا ثبت ان الايام فما دونها ولا يضاف الى ما فوقها فيقال ايام خمسة وايام
عشرة ولا يقال ايام احد عشر الا ان هذا يشكل بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين
من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات وهي ايام الشهر كله وهي ازيد من العشرة
ثم قال القاضي اذا ثبت ان الايام محمولة على العشرة فما دونها فالاشبه ان يقال
انه الاقل او الاكثر لان من يقول ثلاثة يقول احمله على اقل الحقيقة فله وجه ومن
يقول عشرة يقول احمله على الاكثر وله وجه فاما حمله على الواسطة اعني ما هو اقل من
العشرة وازيد من الثلاثة فلا وجه له لانه ليس عدد اولى من عدد اللهم الا اذا جاءت
في تقديرها رواية صحيحة فحينئذ يجب القول بها وجماعة من المفسرين قدروها بسبعة
ايام وقال مجاهد ان اليهود كانت تقول الدنيا سبعة الاف سنة والله تعالى يعذبنا مكان

عندم

كما كتب

كل الف سنة يوما وحكى الاصم عن بعض اليهود انهم عبدوا العجل سبعة ايام فكانوا يقولون
ان الله يعذبنا سبعة ايام اما الاول فلا مناسبة ولا ملازمة بينهما ذكروا البتة وثانيا
الثاني فلانه لا يلزم من كون المعصية مقدرة بسبعة ايام ان يكون عذابها كذلك
اما على قولنا فلانه يحسن من الله كل شي يحكم به عند المالكية واما عند المعتزلة فلان
العاصي يستحق على عصيانه العقاب الدائم ما لم يوجد التوبة او العفو فان قيل اليس انه تعالى
منع من استيفاء الزيادة فقال وجزاء سيئة سيئة مثلها فوجب ان لا يزيد العقاب على
المعصية قلنا ان المعصية تزداد بقدر النعمة فلما كانت نعمة الله على العباد خارجة
عن الحصر والحد لا جرم كانت معصيتهم عظيمة جدا الوجه الثاني يروى عن ابن عباس
انه قدر هذه الايام بالاربعين وهو عدد الايام التي عبدوا العجل فيها والكلام عليه ايضا
كالكلام على السبعة الوجه الثالث قيل في معنى معدودة قليلة كقوله وشروه
بثمن بخس دراهم معدودة ذهبت الحنفية الى ان اقل الحيض ثلاثة
ايام واكثره عشرة واحتجوا عليه بقوله صلى الله عليه السلام دعي
الصلاة ايام اقرائك فمدة الحيض ما يسمى اياما واقل عدد يسمى اياما ثلاثة واكثره
عشرة على ما بيناه فوجب ان يكون اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة والاشكال
عليه ما تقدم قال تعالى هاهنا وقالوا لن تمسنا النار الا اياما
معدودة وفي آل عمران الا اياما معدودات ولقائل ان يقول لم كانت الاولى
معدودة والثانية معدودات والموصوف في المكانين موصوف واحد
وهو اياما والجواب ان الاسم ان كان مذكرا فالاصل في صفة جمعه التاء يقال
كوز وكيزان مكسورة وثياب مقطوعة وان كان مؤنثا كان الاصل في صفة جمعه
الالف والتاء يقال جرة وجرات وخابية وخوابي مكسورات الا انه قد يوجد
الجمع بالالف والتاء فيما واحده مذكر في بعض الصور نادرا نحو حمام وحمامات
وجمل سبطر وسبطرات وعلى هذا ورد قوله في ايام معدودات في ايام معلومات فاتفق
تعالى تكلم في سورة البقرة اما قوله تعالى قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله
عهده ففيه مسائل المسئلة الاولى العهد في هذا الموضع يجري مجرى الوعد
والخبر وانما سمي خبره سبحانه عهدا لان خبره سبحانه اوكد من العهود المؤكدة منا بالقسم
والنذر فالعهد منه لا يكون الا بهذا الوجه المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف فلن
يخلف الله عهده متعلق بمحذوف تقديره ان اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده
المسئلة الثالثة قوله اتخذتم ليس باستفهام بل هو انكار لانه لا يجوز ان يجعل حجة
على رسول الله صلى الله عليه وسلم في ابطال قولهم ان يستفهمهم بل المراد التنبيه على
طريقة الاستدلال وهي انه لا سبيل الى معرفة هذا التقدير الا بالسمع فلما لم
يوجد الدليل السمعي وجب ان لا يجوز الجزم بهذا التقدير المسئلة الرابعة
قوله فلن يخلف الله عهده يدل على انه سبحانه منزه عن الكذب في وعده ووعيده قال اصحابنا
لان الكذب صفة نقص والنقص على الله محال وقال المعتزلة لانه سبحانه عالم بقبح
القبايح وعالم بكونه غنيا عنه والكذب قبيح لانه كذب والعالم بقبح القبيح وبكونه غنيا عنه
يستحيل ان يفعله فدل على ان الكذب منه محال فلهذا قال فلن يخلف الله عهده و

فان قيل العهد غير الوعد وتخصيص النفي بالذكر يدل على نفي ما عداه فلما خص
العهد بانه لا يخلفه علمنا ان الخلف في الوعيد جائز ثم العقل يطابق ذلك لان الخلف
في الوعد لؤم وفي الوعيد كرم قلنا الدلالة المذكورة قائمة في جميع انواع
الكذب المسئلة الخامسة قال الجبائي دلت الاية على انه تعالى لم يعد موسى
ولا سائر الانبياء بعده انه تعالى يخرج اهل المعاصي والكبائر من النار بعد التعذيب
لانه لو وعدهم بذلك لما جاز ان ينكر على اليهود هذا القول واذا ثبت انه تعالى
ما دلهم على ذلك وثبت انه تعالى دلهم على وعيد العصاة اذا كان بذلك يرجعهم عن
الذنوب وقد وجب ان يكون عذابهم دائما على ما هو قول الوعيدية واذا ثبت ذلك
في سائر الامم وجب ثبوته في هذه الامة لان حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز ان
يختلف في الامم اذا كان قدر المعصية من الجميع لا يختلف واعلم ان هذا الوجه
في غاية التعسف فنقول لا نسلم انه تعالى ما وعد موسى انه يخرج اهل الكبائر
من النار قوله لو وعدهم بذلك لما انكر على اليهود قولهم قلنا لم قلت انه تعالى
لو لم يعد موسى لما انكر على اليهود ذلك وما الدليل على هذه الملازمة ثم انا نبين
شرحا ان ذلك غير لازم من وجوه احدها لعل الله تعالى انما انكر عليهم جزمهم
بهذه المدة لا انه تعالى انكر عليهم انقطاع العذاب وثانيها ان المرجئة يقطعون
في الجملة بالعفو فاما في حق الشخص المعين فلا سبيل الى القطع فلما حكموا في حق انفسهم
بالتخفيف على سبيل الجزم لا جرم انكر الله عليهم ذلك وثالثها انهم كانوا كافرين
وعندنا عذاب الكافرين دائم لا ينقطع سلمنا انه تعالى ما وعد موسى عليه السلام
ان يخرج اهل الكبائر من النار فلم قلت انه لا يخرجهم من النار بيانه انه
فرق بين ان يقال انه تعالى ما وعد اخراجهم من النار وبين ان يقال
انه اخبر انه لا يخرجهم من النار والاول لا مضرة فيه فانه تعالى ربما لم يقل
ذلك لموسى الا انه سيفعله يوم القيامة وانما رد على اليهود ذلك لانهم
جزموا به من غير دليل فكان يلزمهم ان يتوقفوا فيه وان لا يقطعوا لا بالنفي ولا
بالاثبات سلمنا انه تعالى لا يخرج عصاة قوم موسى من النار فلم قلت انه لا يخرج
عصاة هذه الامة من النار واما قول الجبائي لان حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز
ان يختلف في الامم فهو تحكم محض لان العقاب حق الله تعالى فله ان يتفضل على البعض
بالانقاذ وان لا يتفضل بذلك على الباقين فثبت ان هذا الاستدلال ضعيف اما قوله
تعالى ام تقولون على الله ما لا تعلمون فهو بيان لتمام الحجة المذكورة فانه اذا كان لا
طريق الى التقدير المذكور الا السمع وثبت انه لم يوجد السمع كان الجزم
بذلك التقدير قولا على الله تعالى بما لا يكون معلوما لا محالة وهذه الاية تدل
على فوائد احدها انه تعالى لما عاب عليهم القول الذي قالوه لا عن دليل علمنا ان القول
بغير دليل باطل وثانيها ان كل ما جاز وجوده وعدمه عقلا لم يجز المصير الى
الاثبات او النفي الا بدليل سمعي وثالثها ان منكري القياس وخبر الواحد يتمسكون بهذه الاية
قالوا لان القياس وخبر الواحد لا يفيد العلم فوجب ان لا يكون التمسك به جائزا لقوله
تعالى ام تقولون على الله ما لا تعلمون ذكر ذلك في معرض الانكار والجواب انه لما دلت

الدلالة على وجوب العمل عند حصول الظن المستند الى القياس او الى خبر الواحد كان
وجوب العمل معلوما فكان القول به قولا بالمعلوم لا بغير المعلوم قوله تعالى بلى من كسب
سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون قال صاحب الكشاف
بلى اثبات لما بعد حرف النفي وهو قوله تعالى لن تمسنا النار اى بلى تمسكم ابدا بدليل قوله هم
فيها خالدون خالدون اما السيئة فانها تتناول لجميع المعاصي قال تعالى
وجزاء سيئة سيئة مثلها من يعمل سوءا يجز به ولما كان من الجائز ان يظن ان كل
سيئة صغرت او كبرت فحالها سواء في ان فاعلها مخلد في النار لا جرم بين الله تعالى
الذي يستحق به الخلود ان تكون سيئة محيطة به ومعلوم ان لفظ الاحاطة حقيقة
في احاطة جسم بجسم آخر كاحاطة السور بالبلد والكوز بالماء وذلك هاهنا
ممتنع فنحمله على ما اذا كانت السيئة كبيرة لوجهين احدهما ان المحيطة تستر
المحاط به والكبيرة لكونها محبطة لثواب الطاعات تكون كالساتر لتلك الطاعات
فكانت المشابهة حاصلة من هذه الجهة والثاني ان الكبيرة اذا احبطت ثواب
الطاعات فكانها استولت على تلك الطاعات واحاطت بها كما يحيط عسكر العدو
بالانسان بحيث لا يتمكن الانسان من التخلص منه فكانه تعالى قال بلى من كسب كبيرة و
احاطت به كبيرته بطاعاته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فان قيل هذه
الاية وردت في حق اليهود قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
هذا هو الوجه الذي استدلت المعتزلة به في اثبات الوعيد لاصحاب الكبائر
واعلم ان هذه المسئلة من معظمات المسائل فنذكرها هنا فنقول اختلف اهل القبلة
وعيد اصحاب الكبائر فمن الناس من قطع بوعيدهم وهم فريقان منهم من اثبت
الوعيد المؤبد وهو قول جمهور المعتزلة والخوارج ومنهم من اثبت وعيدا
منقطعا وهو قول بشر المريسي والخالدي ومن الناس من قطع بانه لا وعيد لهم وهو
قول شاذ ينسب الى مقاتل بن سليمان المفسر والقول الثالث انا نقطع بانه يعفو
عن بعض العصاة وعن بعض المعاصي لكنا نتوقف في حق كل احد على التعيين انه هل يعفو
عنه ام لا ونقطع بانه تعالى اذا عذب احدا منهم فانه لا يعذبه ابدا بل يقطع عذابه وهذا قول
اكثر الصحابة والتابعين واهل السنة والجماعة واكثر الامامية فيشتمل هذا البحث
على مسئلتين احدهما القطع في الوعيد والاخرى في انه لو ثبت الوعيد فهل يكون
ذلك على نعت الدوام اولا المسئلة الاولى في الوعيد ونذكر دلايل المعتزلة اولا
ثم دلايل المرجئة الخالصة ثم دلايل اصحابنا رحمهم الله اما المعتزلة فانهم عولوا على
عموم العمومات الواردة في هذا الباب وتلك العمومات على وجهين بعضها
وردت بصيغة من في معرض الشرط وبعضها وردت بصيغة الجمع اما النوع
الاول فايات احدها قوله تعالى في اية المواريث تلك حدود الله الى قوله ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقد علمنا ان من ترك الصلاة والزكاة
والصوم والحج والجهاد وارتكب شرب الخمر والزنا وقتل النفس المحرمة فهو متعد لحدود
الله فيجب ان يكون من اهل العقاب وذلك لان كلمة من في معرض الشرط يفيد العموم على
ما ثبت في اصول الفقه فمتى حمل الخصم هذه الاية على الكافر دون المؤمن كان ذلك

على خلاف الدليل ثم الذي يبطل قوله وجهان احدهما انه تعالى بين حدوده في المواريث
ثم وعد من يطيعه في تلك الحدود وتوعد من يعصيه فيها ومن تمسك بالايمان
والتصديق به تعالى فهو اقرب الى الطاعة فيها ومن يكن منكرا للربوبية ومكذبا
بالرسول وشرايعه فترغيبه في الطاعة فيها اخص بمن هو المؤمن ومتى كان
المؤمن مرادا باول الاية فكذلك في اخرها الثاني انه قال تلك حدود الله
ولا شبهة في ان المراد بها الحدود المذكورة ثم علق بالطاعة فيها الوعد وبالمعصية
فيها الوعيد فاقتضى سياق الاية ان الوعيد متعلق بالمعصية في هذه الاية فقط
دون ان تنضم اليه ذلك تعدي حدود اخر ولهذا كان المؤمن مزجورا بهذا الوعيد
في تعدي هذه الحدود فقط ولو لم يكن مرادا بهذا الوعيد لما كان مزجورا به واذا ثبت
ان المؤمن مراد بها كالكافر بطل قول من يخصها بالكافر فان قيل ان قوله ويتعد حدوده
جمع مضاف والجمع المضاف عندكم يفيد العموم كما لو قيل ضربت عبيدي فانه تكون ذلك
شاملا لجميع عبيده واذا ثبت ذلك فمقتضى هذه الاية من تعدى جميع حدود الله
تعالى وذلك هو الكافر لا محالة دون المؤمن قلنا الامر وان كان كما ذكرتم نظرا
الى اللفظ لكنه وجدت قرائن تدل على انه ليس المراد هاهنا تعدي جميع الحدود
احدها انه تعالى قدم على قوله ويتعد حدوده قوله تلك حدود الله فانصرف قوله
ويتعد حدوده الى تلك الحدود وثانيها ان الامة متفقون على ان المؤمن مزجور
بهذه الاية عن المعاصي ولو صح ما ذكرتم لكان المؤمن غير مزجور وثالثها انا لو حملنا
الاية على تعدي جميع الحدود لم يكن للوعيد بها فايدة لان احدا من المكلفين لا يتعدى
جميع حدود الله لان في الحدود ما لا يمكن الجمع بينها التعدي لتضادها فانه لا يتمكن
احد من ان يعتقد في حالة واحدة مذهب الثنوية والنصرانية وليس يوجد
في المكلفين من يعصي الله بجميع المعاصي وثانيها قوله تعالى في قاتل المؤمن عمدا ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها دلت الاية على ان ذلك جزاؤه
فوجب ان يحصل له هذا الجزاء لقوله تعالى من يعمل سوءا يجز به وثالثها قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار ومن
يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله وما
واه جهنم وبئس المصير ورابعها قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره وخامسها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل الى قوله ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وسادسها
قوله انه من يات ربه مجرما فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى ومن ياته مؤمنا
قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى فبين تعالى ان الكافر والفاسق
من اهل العذاب الدايم كما ان المؤمن من اهل الثواب الدايم وسابعها قوله تعالى
وقد خاب من حمل ظلما وهذا يوجب ان يكون الظالم من اهل الصلاة داخلا في الوعيد
وثامنها قوله بعد تعداد المعاصي ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم
القيمة ويخلد فيه مهانا بين ان الفاسق كالكافر في انه من اهل الخلود الا من تاب
من الفساق او امن من الكفار وتاسعها قوله من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع

يومئذ آمنون ومن جاء بالسيئة وبهذا يدل على ان المعاصي كلها متوعد عليها
كما ان الطاعات موعود عليها وعاشرها قوله تعالى فاما من طغى وآثر الحياة الدنيا
فان الجحيم هي المأوى والحادي عشر قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
ولم يفصل بين الكافر والفاسق والثاني عشر قوله بلى من كسب سيئة واحاطت
به خطيئته حكى في اول الاية قول المرجئة عن اليهود وقالوا لن تمسنا النار الا
اياما معدودة ثم انه تعالى كذبهم فيه ثم قال بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون فهذه الايات التي تمسكوا بها في المسئلة لاشتمالها على
صيغة من في معرض الشرط واستدلوا على ان هذه اللفظة تفيد العموم لوجوه
احدها لو لم تكن موضوعة للعموم لكانت اما موضوعة للخصوص او مشتركة بينهما
والقسمان باطلان فوجب كونها موضوعة للعموم اما انه لا يجوز ان تكون
موضوعة للخصوص او مشتركة فلانه لو كان كذلك لما حسن من المتكلم ان يعطي
الجزاء لكل من اتى بالشرط لان على هذا التقدير لا يكون ذلك الجزاء مرتبا على ذلك
الشرط لكنهم اجمعوا على انه اذا قال من دخل داري اكرمته انه يحسن ان يكرم
كل من دخل داره فعلمنا ان هذه اللفظة ليست للخصوص واما انه لا يجوز ان تكون موضوعة
للاشتراك اما اولا فلان الاشتراك خلاف الاصل واما ثانيا فلانه لو كان كذلك
لما عرف كيفية ترتيب الجزاء على الشرط الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام
الممكنة مثل انه اذا قال من دخل داري اكرمته فيقال له اردت الرجال او النساء فاذا
قال اردت الرجال فيقال له اردت العرب او العجم فاذا قال لمن دخل داري اكرمته
فاذا قال اردت العرب يقال له اردت ربيعة او مضر ويصل جرا الى ان ياتي على
جميع التقسيمات الممكنة ولما علمنا بالضرورة من عادة اهل اللسان قبح ذلك علمنا
ان القول بالاشتراك باطل وثانيها انه اذا قال من دخل داري اكرمته حسن منه
استثناء كل واحد من العقلاء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه
لانه لا نزاع في المستثنى من الجنس لا بد وان يكون بحيث يصح دخوله تحت المستثنى
منه فاما ان لا يعتبر مع الصحة الوجوب او يعتبر والاول باطل اما اولا فلانه
يلزم ان لا يبقى بين الاستثناء من الجمع المنكر كقوله جاءني فقهاء الا زيدا
وبين الاستثناء من الجمع في هذا الموضع لان احدا من اهل اللغة لم يفصل بين الاستثناء
الداخل على العدد وبين الداخل في غيره من الالفاظ فثبت بما ذكرنا ان
الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك يدل على ان
صيغة من في معرض الشرط للعموم وثالثها انه تعالى لما انزل قوله انكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا
ثم قال يا محمد اليس قد عبدت الملائكة اليس عيسى فتمسك بعموم اللفظ
والنبي عليه السلام لم ينكر عليه ذلك فدل على ان هذه الصيغة تفيد العموم
النوع الثاني من دلائل المعتزلة التمسك في الوعيد بصيغة الجمع المعرفة
بالالف واللام وهي في ايات احدها قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم واعلم ان
الجبائي والقاضي وابا الحسين يقولون ان هذه الصيغة تفيد العموم وابو هاشم

يقول

يقول انها لا تفيد العموم ونحن نقول الذي يدل على انها تفيد العموم وجوه
احدها ان الانصار لما طلبوا الامامة واحتج عليهم ابو بكر رضي الله عنه بقوله
الائمة من قريش والانصار سلموا تلك الحجة ولو لم يدل الجمع المعرف بلام
الجنس على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة لان قولنا بعض الائمة من
قريش ينافي كون بعض الائمة من غيرهم وروي عن عمر انه قال لابي
بكر لما هم بقتال مانعي الزكاة اليس قال النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله احتج على ابي بكر بعموم اللفظ فلم يقل ابو بكر
ولا احد من الصحابة ان اللفظ لا يفيده بل عدل الى الاستثناء فقال
انه عليه السلام قال الا بحقها وان الزكاة من حقها وثانيها ان هذا الجمع يؤكد
بما يقتضي الاستغراق فوجب ان يفيد الاستغراق اما انه يؤكد فلقوله
تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون اما انه بعد التاكيد يقتضي الاستغراق فبا
لاجماع واما انه متى كان كذلك وجب كون المؤكد في اصله يفيد الاستغراق
لان هذه الالفاظ مسماة بالتاكيد اجماعا والتاكيد هو تقوية الحكم الذي
كان ثابتا في الاصل فلو لم يكن الاستغراق حاصلا وانما حصل بهذه الالفاظ
ابتداء لم يكن تاثير هذه الالفاظ في تقوية الحكم الاصلي بل في اعطاء حكم جديد
فكانت مبينة للمجمل لا مؤكدة وحيث اجمعوا على انها مؤكدة علمنا ان اقتضاء الاستغراق
كان في الاصل وثالثها ان الالف واللام لما دخلا في الاسم صار الاسم معرفة
كذا نقل عن اهل اللغة فيجب صرفه الى ما يحصل فيه المعرفة وانما تحصل
المعرفة عند اطلاقه بصرفه الى الكل لانه معلوم للمخاطب فاما صرفه الى ما دون الكل
فانه لا يفيد المعرفة لانه ليس بعض الجمع اولى من بعض فكان يبقى مجهولا فان قلت
انما افاد جمعا مخصوصا من ذلك الجنس فقد افاد تعريف ذلك الجنس قلت هذه
وتعيين الفائدة كانت حاصلة بدون الالف واللام لانه لو قال رايت رجالا افاد
تعريف ذلك الجنس وتمييزه عن غيره فدل على ان الالف واللام تفيد زائدا
وما هي الا الاستغراق ورابعها انه يصح استثناء اي واحد كان منه وذلك يفيد
العموم وخامسها الجمع المعرف في اقتضاء الكثرة فوق المنكر لانه يصح انتزاع المنكر
من المعرف ولا ينعكس فلانه يجوز ان يقال رايت رجالا من الرجال ولا يقال رايت
الرجال من رجال ومعلوم بالضرورة ان المنتزع منه اكثر من المنتزع اذا ثبت
هذا فنقول المفهوم من الجمع المعرف اما الكل او ما دونه والثاني باطل لانه ما من
عدد دون الكل الا ويصح انتزاعه من الجمع المعرف وقد عرفت ان المنتزع منه اكثر
فوجب ان يكون الجمع المعرف مفيدا للكل اما على طريقة ابي هاشم وهي ان الجمع المعرف لا يفيد
العموم فيمكن التمسك بالاية من وجهين اخرين الاول ان ترتيب الحكم على الوصف
مشعر بالعلية فقوله وان الفجار لفي جحيم يقتضي ان الفجور هو العلة واذا ثبت ذلك
لزم عموم الحكم لعموم علته وهو المطلوب وفي هذا الباب طريقة ثالثة يذكرها
النحويون وهي ان اللام في قوله وان الفجار ليست لام التعريف بل هي بمعنى الذي و
يدل عليه وجهان احدها انه يجاب بالفاء كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا

يديهما وكقول القايل الذي يلقاني فله درهم الثاني انه يصح عطف الفعل على
الاسم الذي دخلت هذه اللام عليه قال الله تعالى ان المصدقين والمصدقات
واقرضوا الله قرضا حسنا فلولا ان قوله ان المصدقين والمصدقات بمعنى ان الذين
تصدقوا الماضي لما انعطف عليه قوله تعالى واقرضوا الله واذا ثبت ذلك كان قوله وان الفجار
لفي جحيم معناه ان الذين فجروا لفي الجحيم وذلك يفيد العموم الاية الثانية في
هذا الباب قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين
الى جهنم وردا ولفظ المجرمين صيغة جمع معرفة بالالف واللام وثالثها
قوله تعالى ونذر الظالمين فيها جثيا ورابعها قوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بما
كسبوا بظلمهم ما ترك على ظهرها من دابة ولكن يؤخرهم عقابهم الى يوم اخر
وذلك انما يصدق لو حصل عقابهم في ذلك اليوم النوع الثالث من العمومات
صيغ الجموع المقرونة بحرف الذي فاحدها قوله تعالى ويل للمطففين
الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون وثانيها قوله تعالى ان الذين ياكلون
اموال اليتامى ظلما انما ياكلون اموال اليتامى بطونهم نارا وثالثها ان الذين
توفيهم الملائكة ظالمي انفسهم فبين ما يستحق على ترك الهجرة وترك النصرة
وان كان معترفا بالله ورسله ورابعها قوله تعالى والذين كسبوا السيئات جزاء
سيئة بمثلها وترهقهم ذلة ولم يفصل في الوعيد بين الكافر وغيره وخامسها
قوله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم
بعذاب اليم وسادسها قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات ولو لم
يكن الفاسق من اهل الوعيد والعذاب لم يكن لهذا القول معنى بل لم يكن له الى التوبة
حاجة وسابعها قوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض
فسادا ان يقتلوا او يصلبوا فبين ما على الفاسق من الخزي في الدنيا والاخرة وثامنها
قوله ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في
الاخرة النوع الرابع من العمومات قوله قوله تعالى سيطوقون ما بخلوا به يوم
القيامة وتوعده على منع الزكاة النوع الخامس من العمومات لفظة كل وهو قوله تعالى
ولو ان لكل نفس ظلمت ما في الارض جميعا لافتدت به فبين سبحانه ما يستحق
الظالم على ظلمه النوع السادس ما دل على انه تعالى لا بد وان يفعل ما توعدهم به
وهو قوله تعالى قال لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي
وما انا بظلام للعبيد بين انه لا يبدل قوله في الوعيد والاستدلال بالاية من
وجهين احدهما انه تعالى جعل العلة في ازاحة العذر تقديم الوعيد اي بعد تقديم
الوعيد لم يبق لاحد علة ولا مخلص من عقابه والثاني قوله تعالى ما يبدل القول
لدي وهذا صريح في انه تعالى لا بد وان يفعل ما دل اللفظ عليه فهذا مجموع ما تمسكوا
من عمومات القران اما عمومات الاخبار فكثيرة فالنوع الاول المذكور بصيغة
من احدها ما روى وقاص بن ربيعة عن المستورد بن شداد قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم من اكل باخيه اكلة اطعمه الله من نار جهنم ومن اخذ باخيه كسوة
كساه الله من نار جهنم ومن قام مقام رياء وسمعة اقامه الله يوم القيامة مقام رياء

وسمعة وهذا نص في وعيد الفاسق ومعنى اقامه الله اي جازاه على ذلك وثانيها
قال عليه السلام من كان ذا لسانين وذا وجهين كان في النار ذا لسانين ووجهين
ولم يفصل بين المنافق وبين غيره في هذا الباب وثالثها عن سعيد بن زيد قال قال
عليه السلام من ظلم من ارض شبرا طوقه الله يوم القيامة من سبع ارضين ورابعها
عن انس قال عليه السلام المؤمن من امنه الناس والمسلم من سلم المسلمون من لسانه
ويده والمهاجر من هجر السوء والذي نفس محمد بيده لا يدخل الجنة عبد لا يامن جاره
بوائقه وهذا الخبر يدل على وعيد الفاسق الظالم ويدل على انه غير مؤمن ولا مسلم على
ما يقوله المعتزلة من المنزلة بين المنزلتين وخامسها عن ثوبان عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم من جاء يوم القيامة بريئا من ثلاث دخل الجنة الكبر والغلول
والدين وهذا يدل على ان صاحب هذه الثلاثة لا يدخل الجنة والا لم يكن لهذا الكلام
معنى والمراد من الدين من مات عاصيا مانعا ولم يرد التوبة ولم يتب عنه
وسادسها عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من سلك طريقا يطلب به
علما سهل الله له طريقا الى الجنة ومن ابطا به عمله لم يسرع به نسبه وهذا
نص في ان الثواب لا يكون الا بالطاعة والخلاص من النار لا يكون الا بالعمل
وسابعها عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل مسكر حرام
ومن شرب الخمر في الدنيا لم يشربها في الاخرة وهو صريح في وعيد الفاسق وانه
من اهل الخلود في النار لانه اذا لم يشربها لم يدخل الجنة لان فيها ما تشتهي الانفس
وتلذ الاعين وثامنها عن ام سلمة قال عليه السلام انما انا بشر وانكم تختصمون
الي ولعل بعضكم الحن بحجته ممن قضيت له بحق اخيه فانما قطعت له قطعة من النار
وتاسعها عن ثابت بن الضحاك قال قال عليه السلام من حلف بملة سوى الاسلام
كاذبا متعمدا فهو كما قال ومن قتل نفسه بشيء عذب به في نار جهنم وعاشرها
عن عبد الله بن عمر قال عليه السلام في الصلاة من حفظها وحافظ عليها كانت
له نورا وبرهانا ونجاة يوم القيامة ومن لم يحافظ عليها لم يكن له نورا ولا برهانا
ولا نجاة ولا ثوابا وكان يوم القيامة مع قارون وهامان وفرعون وابي بن خلف
وهذا نص في ان ترك الصلاة يحبط العمل ويوجب وعيد الابد الحادي عشر عن
ابن عباس قال عليه السلام من لقي الله مدمن خمر لقيه كعابد وثن ولما ثبت انه
لا يكفر علمنا ان المراد منه احباط العمل الثاني عشر عن ابي هريرة قال عليه
السلام من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجابها بطنه يهوي في نار جهنم خالدا
مخلدا فيها ابدا ومن تردى من جبل متعمدا فقتل نفسه فهو يتردى في نار جهنم خالدا مخلدا فيها
ابدا الثالث عشر عن ابي ذر قال عليه السلام ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم
يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم قلنا من هم يا رسول الله خابوا وخسروا قال
المسبل والمنان والمنفق سلعته بالحلف الكاذب ثلاثا ووروده في الفاسق نص في هذا الباب
يعني بالمسبل المتكبر الذي يسبل ازاره ومعلوم ان من لم يكلمه الله ولم يرحمه وله عذاب
اليم فهو من اهل النار ووروده في الفاسق نص في هذا الباب الرابع عشر عن ابي هريرة
قال عليه السلام من تعلم علما لا يبتغي به وجه الله لا يتعلمه الا ليصيب به عرضا من الدنيا

لم يجد عرف الجنة يوم القيامة ومن لم يجد عرف الجنة فله النار الخامس عشر عن ابي
هريرة من كتم علما الجم بلجام من نار يوم القيامة السادس عشر عن ابن
مسعود قال عليه السلام من حلف على يمين كاذبا ليقطع بها مال اخيه لقي
الله وهو عليه غضبان وذلك لان الله تعالى يقول ان الذين يشترون بعهد
الله وايمانهم ثمنا قليلا الى اخر الاية وهذا نص في الوعيد ونص في ان الاية
واردة في الفساق كورودها في الكفار السابع عشر عن ابي امامة قال عليه السلام
من حلف على يمين فاجرة ليقطع بها مال امرء مسلم بغير حقه حرم الله عليه الجنة
واوجب له النار قيل يا رسول الله وان كان شيئا يسيرا قال وان كان قضيبا
من اراك الثامن عشر عن سعيد بن جبير قال كنت عند ابن عباس فاتاه رجل
وقال اني رجل معيشتي من هذه التصاوير فقال ابن عباس سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول من صور صورة فان الله معذبه حتى ينفخ فيها الروح
وليس بنافخ ومن استمع الحديث وهم يفرون منه صب في اذنيه ومن يرى
عينيه في المنام ما لم يره كلف ان يعقد بين شعيرتين التاسع عشر عن معقل
بن يسار رعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته الا حرم
عليه الجنة العشرون عن ابن عمر في مناظرته مع عثمان حين اراد ان
يوليه القضا قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من كان قاضيا
فقضى بالجهل كان من اهل النار ومن كان قاضيا فقضى بالجور كان من اهل
النار الحادي والعشرون قال عليه السلام من ادعى ابا في الاسلام وهو
يعلم انه غير ابيه فالجنة عليه حرام الثاني والعشرون عن الحسن عن ابي
بكرة قال عليه السلام من قتل نفسا معاهدة لم يرح رائحة الجنة واذا كان قتل الكفار
هكذا فما ظنك بقتل اولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم الثالث والعشرون عن ابي
سعيد الخدري قال عليه السلام من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الاخرة واذا لم
يلبسه في الاخرة وجب ان لا يكون من اهل الجنة لقوله تعالى فيها ما تشتهي الانفس
وتلذ الاعين النوع الثاني من العمومات الاخبار الواردة لا بصيغة
من وهي كثيرة جدا الاول عن نافع مولى عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال لا يدخل الجنة مسكين متكبر ولا شيخ زان ولا منان على
الله تعالى بعمله ومن لم يدخل الجنة وهو من المكلفين فهو من اهل النار بالاجماع الثاني
ابو هريرة قال قال عليه السلام ثلاثة يدخلون الجنة الشهيد وعبد نصح سيده
واحسن عبادة ربه وعفيف ضعيف وثلاثة يدخلون النار امير مسلط وذو ثروة
من مال لا يؤدي حق الله وفقير فجور الثالث ابو هريرة قال عليه السلام ان الله
خلق الرحم فلما فرغ من خلقها قامت الرحم فقالت هذا مقام العائذ بك
من القطيعة قال نعم الا ترضين ان اصل من وصلك واقطع من قطعك قالت بلى قال
فذلك لك ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقرؤوا ان شئتم
فهل عسيتم ان توليتم وتفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين
لعنهم الله فاصمهم واعمى ابصارهم وهذا نص في وعيد قاطع الرحم وتقييد

الاية

الاية وفي حديث عبد الرحمن بن عوف قال الله تعالى انا الرحمن خلقت الرحم وشققت
لها اسما من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وفي حديث ابي بكرة انه عليه السلام
قال ما من ذنب اجدر ان يعجل الله لصاحبه العقوبة في الدنيا مع ما يدخر له في الاخرة
من البغي وقطيعة الرحم الرابع قال معاذ بن جبل عليه السلام لبعض الحاضرين ما حق الله
على العباد قالوا الله ورسوله اعلم قال ان يغفر لهم ولا يعذبهم ويعلموهم
ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا قال فما حقهم على الله اذا فعلوا ذلك قالوا
الله ورسوله اعلم قال ان يغفر لهم ولا يعذبهم ومعلوم ان المعلق على الشرط
عدم عند عدم الشرط فيلزم ان لا يغفر لهذا المريد والخامس عن ابي
بكرة قال عليه السلام اذا اقتتل المسلمان بسيفهما فقتل احدهما صاحبه
فالقاتل والمقتول في النار السادس عن ام سلمة قال عليه السلام الذي
يشرب في انية الفضة والذهب انما يجرجر في بطنه نار جهنم السابع عن ابي
سعيد الخدري قال عليه السلام والذي نفسي بيده لا يبغض اهل البيت احدا
الا ادخله الله النار واذا استحقوا النار ببغضهم فلان يستحقوها بقتلهم اولى
الثامن في حديث ابي هريرة انا خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في عام
حنين الى ان قال كنا بوادي القرى فبينما مدعم يحط رحل رسول الله صلى الله عليه
وسلم اذ جاءه سهم فقتله فقال الناس هنيئا له الجنة فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم كلا والذي نفسي بيده ان الشملة التي اخذها يوم حنين من الغنائم لم
تصبها المقاسم لتشتعل عليه نارا فلما سمع الناس ذلك جاء رجل بشراك او بشراكين
او بشراكين الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام شراك من نار او شراكان
من نار التاسع عن ابي بردة عن ابي موسى قال عليه السلام ثلاثة لا يدخلون
الجنة مدمن الخمر وقاطع الرحم ومصدق السحر العاشر عن ابي هريرة قال
عليه السلام ما من عبد له مال لا يؤدي زكاته الا جمع الله له يوم القيامة يحمى عليه
صفائح من نار جهنم يكوى بها جبينه وظهره حتى يقضي الله بين عباده في يوم
كان مقداره خمسين الف سنة مما تعدون هذا مجموع استدلال المعتزلة
بعمومات القران والاخبار واجاب اصحابنا عنها من وجوه اولها انا لا نسلم ان صيغة
من في معرض الشرط للعموم ولا نسلم ان صيغة الجمع اذا كانت معرفة بالالف
واللام للعموم والذي يدل عليه امور الاول انه يصح ادخال لفظي الكل والبعض
على هاتين اللفظتين فيقال كل من دخل داري اكرمته وبعض من دخل داري
اكرمته ويقال ايضا كل الناس كذا وبعض الناس كذلك ولو كانت من في معرض الشرط
تفيد الاستغراق لكان ادخال لفظة الكل عليها تكريرا وادخال لفظ البعض
عليه نقضا وكذلك في لفظ الجمع المعرف فثبت ان هذه الصيغ لا تفيد العموم الثاني
هو ان هذه الصيغ جاءت في كتاب الله والمراد منها تارة الاستغراق واخرى
البعض فان اكثر عمومات القران مخصوص والمجاز والاشتراك خلاف الاصل
فلابد من جعله حقيقة في القدر المشترك بين العموم والخصوص وذلك هو
ان يجعل على افادة قطعية لاستحالة ادخال لفظ التاكيد عليها لان تخصيص الاكثر

من غير بيان انه يفيد الاستغراق او لا يفيد الثالث هو ان هذه الصيغ لو افادت
العموم افادة قطعية لاستحال ادخال لفظ التاكيد عليها لان تحصيل الحاصل محال
فلما حسن ادخال هذه الالفاظ عليها علمنا انها لا تفيد معنى العموم لا محالة
سلمنا انها تفيد معنى العموم ولكن افادة قطعية او ظنية الاول ممنوع
وباطل قطعا لان من المعلوم بالضرورة ان الناس كثيرا ما يعبرون عن الاكثر
بلفظ الكل والجمع على سبيل المبالغة لقوله تعالى واوتيت من كل شيء واذا كانت
هذه الالفاظ تفيد معنى العموم افادة ظنية وهذه المسئلة ليست من المسائل
الظنية لم يجز التمسك فيها بهذه العمومات سلمنا انها تفيد معنى العموم افادة
قطعية ولكن لا بد من اشتراط ان لا يوجد شيء من المخصصات فانه لا نزاع في جواز
تطرق التخصيص الى العام فلم قلتم انه لم يوجد شيء من المخصصات اقصى ما في الباب
ان يقال بحثنا فلم نجد شيئا من المخصصات لكنك تعلم ان عدم الوجدان لا يدل
على عدم الوجود واذا كانت افادة هذه الالفاظ بمعنى الاستغراق متوقفة
على نفي المخصصات وهذا الشرط غير معلوم كانت الدلالة موقوفة على شرط
غير معلوم فوجب ان لا تحصل الدلالة ومما يؤكد هذا المقام ان قوله تعالى ان الذين
كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون حكم على كل الذين كفروا انهم
لا يؤمنون ثم انا شاهدنا ان قوما منهم قد امنوا فعلمنا انه لا بد من احد امرين
اما لان هذه الصيغة ليست موضوعة للشمول او لانها ان كانت موضوعة لهذا
المعنى الا انها قد وجدت قرينة في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا يعلمون
لاجلها ان مراد الله تعالى من هذا العموم هو الخصوص وايّاما كان فهنالك فلم لا
يجز المخصص ولكن عمومات الوعيد معارضة بعمومات الوعد فلا بد من الترجيح
وهو معنا من وجوه الاول ان الوفاء بالوعد ادخل في الكرم من الوفاء بالوعيد الثاني
انه قد اشتهر في الاخبار ان رحمة الله سابقة على غضبه وغالبة عليه فكان
ترجيح عمومات الوعد اولى الثالث وهو ان الوعيد حق الله تعالى والوعد حق العبد
وحق العبد اولى بالتحصيل من حق الله تعالى سلمنا انه لم يوجد المعارض ولكن هذه
العمومات نزلت في حق الكفار فلا تكون قاطعة في العموم فان قيل العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص السبب قلنا هب انه كذلك ولكن لما رأينا ان كثيرا
من الالفاظ العامة وردت في الاسباب الخاصة والمراد تلك الاسباب
الخاصة فقط علمنا ان افادتها للعموم لا تكون قوية اما الذين قطعوا بنفي العقاب
عن اهل الكبائر فقد احتجوا بامور الاول قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء
على الكافرين وقوله انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى دلت
الاية على ان ماهية الخزي والسوء والعذاب مختصة بالكافرين فوجب ان لا يحصل
فرد من افراد هذه الماهية لاحد سوى الكافرين الثاني قوله يا عبادي الذين
اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا حكم
بانه يغفر كل الذنوب جميعا ولم يعتبر التوبة ولا غيرها وهذا يفيد الحال كقولك
رايت الملك على اكله اي رايته حال اشتغاله بالاكل فكذا هاهنا وجب ان يغفر لهم الله

حال اشتغالهم بالظلم يستحيل حصول التوبة فعلمنا انه يحصل الغفران
بدون التوبة ومقتضى هذه الاية ان يغفر للكافر لقوله ان الشرك لظلم
عظيم الا انه ترك العمل به هناك وجب ان نفعله فيما بقي معمولا به في الباقي
والفرق ان الكفر اعظم حالا من المعصية الرابع قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى
لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى وكل نار فانها متلظية لا محالة فكانه تعالى
قال ان النار لا يصلاها الا الاشقى الذي هو الكاذب المتولي الخامس قوله تعالى كلما
القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل
الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير دلت هذه الاية على ان جميع اهل النار
مكذب لا يقال هذه الاية خاصة في الكفار الا ترى انه يقول قبله وللذين
كفروا بربهم لهم عذاب جهنم وبئس المصير اذا القوا فيها سمعوا لها شهيقا
وهي تفور تكاد تميز من الغيظ وهذا يدل على انها مخصوصة في بعض الكفار وقوله قالوا
بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء وليس هذا من قول جميع الكفار
لانا نقول دلالة ما قبل هذه الاية على الكفار لا تمنع من عموم ما بعدها اما قوله
انه ليس من قول الكفار قلنا لا نسلم ان اليهود والنصارى كانوا يقولون ما نزل الله
من شيء على محمد واذا كان كذلك فقد صدق عليهم انهم كانوا يقولون ما نزل الله من
شيء السادس وهل نجازي الا الكفور وهذا بناء المبالغة فوجب ان يختص بالكافر الاصلي
السابع انه تعالى بعدما اخبر ان الناس صنفان بيض الوجوه وسود الوجوه قال اما
الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب فذكر انهم كفار
الثامن انه تعالى جعل الناس ثلاثة اصناف السابقون واصحاب الميمنة
واصحاب المشأمة وبين ان السابقين واصحاب الميمنة في الجنة واصحاب
المشأمة في النار ثم بين انهم كفار بقوله وكانوا يقولون ائذا متنا وكنا ترابا ائنا
انا لمبعوثون التاسع ان صاحب الكبيرة لا يخزى وكل من ادخل النار فانه يخزى
فاذن صاحب الكبيرة لا يدخل النار وانما قلنا ان صاحب الكبيرة لا يخزى لان صاحب الكبيرة
مؤمن والمؤمن لا يخزى لان صاحب الكبيرة وانما قلنا انه مؤمن لما سبق بيانه
في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب من ان صاحب الكبيرة مؤمن وانما قلنا
ان صاحب الكبيرة مؤمن والمؤمن لا يخزى لوجوه احدها قوله يوم لا يخزي الله
النبي والذين امنوا معه وثانيها قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
وثالثها قوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم الى ان حكى
عنهم انهم قالوا ولا تخزنا يوم القيامة ثم انه تعالى قال فاستجاب لهم ربهم
ومعلوم ان الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في
خلق السموات والارض يدخل فيه الفاسق والزاني وشارب الخمر فلما حكى
الله تعالى عنهم انهم قالوا ولا تخزنا يوم القيامة ثم بين انه تعالى استجاب
لهم في ذلك ثبت انه تعالى لا يخزيهم فثبت بما ذكرنا انه تعالى لا يخزي عصاة
اهل القبلة وانما قلنا كل من ادخل النار فقد اخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل
النار فقد اخزيته فثبت بمجموع ما ذكرنا من المقدمتين ان صاحب الكبيرة لا يدخل

العاشر العمومات الكبيرة الواردة في الوعد نحو قوله والذين يؤمنون بما انزل
اليك وما انزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون اولئك على هدى من ربهم واولئك
هم المفلحون حكم بالفلاح لكل من امن وقال ان الذين امنوا والذين هادوا
والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلهم اجرهم
عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقوله وعمل صالحا نكرة في الاثبات فيكفي
فيه الاتيان بعمل واحد وقال ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك
يدخلون الجنة وانها كثيرة جدا ولنا فيه رسالة مفردة من ارادها فليطالع تلك
الرسالة والجواب عن هذه الوجوه انها معارضة بعمومات الوعيد والكلام في
تفسير كل واحد من هذه الايات يجي في موضعه ان شاء الله تعالى اما اصحابنا الذين
قطعوا بالعفو في حق البعض وتوقفوا في حق البعض فقد احتجوا من القران بايات
الحجة الاولى الايات الدالة على كون الله عفوا بقوله وهو الذي يقبل التوبة
عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله ومن اياته الجوار في البحر كالاعلام
ان يشأ يسكن الريح فيظللن رواكد على ظهره او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير وقوله تعالى وما اصابكم من مصيبة
فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير وايضا اجمعت الامة على ان الله يعفو عن عباده
واجمعوا على ان من جملة اسمائه العفو اما ان يكون عبارة عن اسقاط العقاب

فنقول العفو

عمن يحسن عقابه او عمن لا يحسن عقابه وهذا القسم الثاني باطل لان ترك
عقاب من لا يحسن عقابه بقبح ومن ترك مثل هذا الفعل لا يقال انه عفى عنه الا ترى
ان الانسان اذا لم يظلم احدا لا يقال انه عفا عنه انما يقال انه عفا اذا كان له ذنب
مترك ولهذا قال وان تعفوا اقرب للتقوى ولانه تعالى قال وهو الذي يقبل التوبة عن
عباده ويعفو عن السيئات فلو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب
لكان ذلك تكريرا من غير فائدة فعلمنا ان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن
عقابه وذلك هو مذهبنا الحجة الثانية الايات الدالة على كونه تعالى غافرا وغفورا
وغفارا قال تعالى غافر الذنب وقابل التوب وقال تعالى وربك الغفور ذو الرحمة
وقال تعالى واني لغفار لمن تاب وامن وقال غفرانك ربنا واليك المصير والمغفرة
ليست عبارة عن اسقاط العقاب عمن لا يحسن عقابه فوجب ان يكون ذلك عبارة عن اسقاط
العقاب عمن يحسن عقابه وانما قلنا ان الوجه الاول باطل لانه تعالى ذكر صفة
المغفرة في معرض الامتنان على العباد ولو حملنا على الاول لم يبق هذا المعنى لان
ترك القبيح لا يكون منه على العبد بل كان احسن الى نفسه فانه لو فعله لاستحق الذم
واللوم والخروج عن باب الحكمة فهو تعالى منزه عن القبائح لا يستحق الثناء من العبد ولما
بطل ذلك تعين حمله على الوجه الثاني وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز حمل
العفو والمغفرة على تاخير العقاب عن الدنيا الى الاخرة والدليل على ان العفو
مستعمل في تاخير العذاب عن الدنيا قوله تعالى في قصة اليهود ثم عفونا عنكم من بعد ذلك
والمراد ليس اسقاط العقاب بل تاخيره الى الاخرة وكذا قوله ما اصابكم من مصيبة فبما
كسبت ايديكم ويعفو عن كثير اي لا يعجل تعالى من على جهة المحنة او على جهة العقوبة
الاليمة المعجلة فيما بذنوبكم ولا يعجل المحنة والعقاب على كثير منها وكذا قوله ومن اياته الجواري في

البحر كالاعلام الى قوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير اي لو شاء اهلاكهن
ولا يهلك على كثير من الذنوب والجواب العفو اصله من عفى اثره اي ازاله واذا كان
كذلك وجب ان يكون المسمى من العفو الازالة ولهذا قال تعالى فمن عفي له من اخيه شيء
وليس المراد منه التاخير بل الازالة وكذا قوله وان تعفوا اقرب للتقوى وليس المراد
منه التاخير الى وقت معلوم بل الاسقاط المطلق ثم ما يدل على ان العفو لا يمكن تفسيره
بالتاخير ان الغريم اذا اخر المطالبة لا يقال انه عفى عنه ولو اسقطه لقيل انه عفا عنه
فثبت ان العفو لا يمكن تفسيره بالتاخير الحجة الثالثة الايات الدالة على كونه رحمانا
رحيما والاستدلال بها ان رحمته سبحانه اما ان يظهر بالنسبة الى المطيعين الذين
يستحقون الثواب او الى العصاة الذين يستحقون العقاب والاول باطل لان
رحمته في حقهم اما ان تحصل لانه تعالى اعطاهم الثواب الذي هو حقهم او لانه
تفضل عليهم بما هو زايد من حقهم والاول باطل لان الواجب لا يسمى رحمة الا ترى
ان من كان له على انسان مائة دينار فاخذها منه قهرا او تكليفا لا يقال
انه اعطى لاخذ ذلك القدر رحمة والثاني باطل لان المكلف صار بما اخذ من
الثواب الذي هو حقه كالمستغني عن ذلك التفضل فتلك الزيادة تسمى زيادة في
الانعام ولا يسمى اليه رحمة الا ترى ان السلطان المعظم اذا كان في خدمته
امير له ثروة عظيمة ومملكة كاملة ثم ان السلطان ضم الى ما له من المملكة مملكة
اخرى فانه لا يقال ان السلطان رحمه بل يقال زاد في الانعام عليه فكذا هنا
واما القسم الثاني وهو ان رحمته انما تظهر بالنسبة الى من يستحق العقاب
فاما ان يكون رحمته لانه ترك عقاب من يستحق ... لانه يلزم ان يكون كل كاف وظالم رحيما علينا لاجل
انه ما ظلمنا فبقي انه انما يكون رحيما لانه ترك العقاب المستحق وذلك لا يتحقق في
حق صاحب الصغيرة ولا في حق صاحب الكبيرة بعد التوبة لان ترك
عقابهم واجب فدل على ان رحمته انما حصلت لانه ترك عقاب صاحب الكبيرة
قبل التوبة فان قيل لم لا يجوز ان يكون رحمته في الدنيا واما الثاني لاجل
ان الخلق والتكليف والرزق كلها تفضل او لاجل انه تعالى يخفف عن العقاب
صاحب الكبيرة قلنا اما الاول فانه يفيد كونه رحيما في الدنيا فاين رحمته في الاخرة
مع ان الامة مجمعة على ان رحمته في الاخرة اعظم من رحمته في الدنيا
واما الثاني فلان عندكم التخفيف عن العذاب غير جائز وكذا قول المعتزلة
الوعيدية واذا ثبت حصول التخفيف بمقتضى هذه الاية ثبت جواز العفو لان كل
من قال باحدهما قال بالاخر الحجة الرابعة قوله تعالى ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقوله لمن يشاء لا يجوز ان يتناول صاحب
الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فوجب ان يكون المراد منه صاحب الكبيرة
قبل التوبة وانما قلنا انه لا يجوز حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد
التوبة لوجوه احدها ان قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء معناه انه يغفره تفضلا لا انه يغفره استحقاقا بما دل عليه العقل
والسمع واذا كان كذلك لزم ان يكون معنى قوله ويغفر ما دون ذلك فلان لا

اي يتفضل بغفران ما دون الشرك حتى يكون النفي والاثبات متوجهين الى شي واحد
الا ترى انه لو قال فلان لا يتفضل بمائة دينار ويتفضل بما دونها لمن استحق لم يكن كلاما
منتظما ولما كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة امتنع كونهما مرادين
بالاية وثانيها انه لو كان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انه يغفر للمستحقين كالتائبين
واصحاب الصغاير لم يبق لتمييز الشرك فيما دون الشرك معنى لانه تعالى كما يغفر ما دون
الشرك عند الاستحقاق ولا يغفر عند عدم الاستحقاق فكذلك يغفر الشرك
عند الاستحقاق ولا يغفر عند عدم الاستحقاق فلا يبقى للفصل والتمييز فائدة و
ثالثها ان غفران التائبين واصحاب الصغاير واجب والواجب غير متعلق به على المشية
لان المتعلق على هو الذي لو شاء فاعله فعله وان شاء تركه والواجب هو الذي لا بد له من فعله شا
او ابى والمغفرة المذكورة في الاية غير مغفرة التائبين واصحاب الصغاير واعلم ان هذه
الوجوه باسرها مبنية على قول المعتزلة من انه يجب غفران صاحب الصغيرة وصاحب
الكبيرة بعد التوبة واما نحن فلا نقول بذلك ورابعها ان قوله ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء يفيد القطع بانه يغفر كل ما سوى الشرك وذلك يندرج فيه الصغيرة
والكبيرة بعد التوبة وما قبل التوبة الا ان غفران كل ما تنوعت هذه الثلاثة يحتمل قسمين
لانه يحتمل ان يغفر كلها لكل احد وان يغفر للبعض دون البعض فقوله ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء يدل على انه تعالى يغفر كل هذه الثلاثة ثم قوله لمن يشاء يدل على انه
تعالى يغفر كل تلك الاشيا لا للكل بل للبعض وهذا الوجه هو اللايق باصولنا
فان قيل لا نسلم ان تلك المغفرة تدل على انه تعالى لا يعذب العصاة في الاخرة
بيانه ان المغفرة اسقاط العقاب واسقاط العقاب اعم من اسقاطه دايما اولا
دايما واللفظ الموضوع بازاء القدر المشترك لا اشعار له بكل واحد من تلك
الافراد فاذن لفظ المغفرة لا دلالة فيه على الاسقاط الدايم اذا ثبت هذا فنقول
لم لا يجوز ان يكون المراد ان الله تعالى لا يوخر عقوبة الشرك عن الدنيا ويوخر عقوبة
ما دون الشرك عن الدنيا لمن يشا لا يقال كيف يصح هذا ونحن لا نرى سويا
للكفار في عقاب الدنيا على المومن لانا نقول ان تقدير الاية ان الله لا يوخر عقاب
الشرك في الدنيا لمن يشاء ويوخر عقاب ما دون الشرك في الدنيا لمن يشاء
فحصل بذلك تخويف كلا الفريقين بتعجيل العقاب للكفار والفساق بتجويز كل واحد
من هولاء ان تعجل عقابه وان كان لا يفعل ذلك بكثير منهم سلمنا ان الغفران
عبارة عن الاسقاط على سبيل الدوام فلم قلتم انه لا يمكن حمله على مغفرة التايب
ومغفرة صاحب الصغيرة اما الوجوه الثلاثة الاول فهي مبنية على اصول لا يقولون
بها وهو وجوب مغفرة صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واما الوجه
الرابع فلا نسلم ان قوله ما دون ذلك يفيد العموم والدليل عليه انه يصح ادخال
لفظ كل وبعض عليه بدل عليه مثل ان يقال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولو كان قوله
ويغفر ما دون ذلك يفيد العموم لما صح ذلك سلمنا انه للعموم لكنا نخصصه بصاحب
الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة وذلك لان الايات الواردة في الوعيد كل
واحد منها مختص بنوع واحد من الكباير مثل القتل والزنا وهذه الاية متناولة لجميع

المعاصي والخاص مقدم على العام فآيات الوعيد يجب ان تكون متقدمة على هذه الاية
والجواب عن الاول انا اذا حملنا المغفرة على تأخير العقاب وجب بحكم الاية
ان يكون عقاب المشركين في الدنيا اكثر من عقاب المومنين والا لم يكن في هذا التفصيل
فايدة ومعلوم انه ليس كذلك بدليل قوله تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا
لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة قوله لم قلتم ان قوله ما دون ذلك يفيد
العموم قلنا لان قوله ما يفيد الاشارة الى الماهية الموصوفة بانها دون الشرك
وهذه الماهية ماهية واحدة وقد حكم قطعا بانه يغفرها ففي كل صورة تحقق فيها
هذه الماهية وجب تحقق الغفران فثبت انه للعموم ولانه يصح الاستثناء اي معصية
كانت منها والعدد والوعد به صحة الاستثناء يدل على اخراج ما لولاه لدخل اما قوله آيات الوعيد
اخص من هذه الاية قلنا لكن هذه الاية اخص منها لانها تفيد العفو عن البعض
دون البعض وما ذكرتموه يفيد الوعيد للكل ولان ترجيح ايات العفو اولى
لكثرة ما جا في القران والاخبار من الترغيب في العفو الحجة الخامسة ان
نتمسك بعمومات الوعد وهي كثيرة في القران ثم نقول لما وقع التعارض فلا بد من الترجيح
او من التوقيف في الترجيح معنا من وجوه احدها ان عمومات الوعد اكثر والترجيح
بكثرة الادلة امر معتبر في الشرع وقد دللنا على صحته في اصول الفقه و
ثانيها ان قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ان الحسنة انما كانت
مذهبة للسيئة لكونها حسنة على ما ثبت في اصول الفقه فوجب بحكم هذا الايماء
ان يكون كل حسنة مذهبة لكل سيئة ترك العمل به في حق الحسنات الصادرة
من الكفار فانها لا تذهب سيئاتهم فيبقى معمولا به في الباقي وثالثها قوله من جاء بالحسنة
فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها ثم انه تعالى زاد على العشرة فقال
كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ثم زاد عليه فقال والله يضاعف لمن يشاء
واما في جانب السيئة فقال ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا في غاية الدلالة
على ان جانب الحسنة راجح عند الله تعالى على جانب السيئة ورابعها انه تعالى قال في اية
الوعد في سورة النساء والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري
من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا وعد الله حقا ومن اصدق من الله قيلا فقوله وعد الله
حقا انما ذكره للتاكيد ولم يقل في شي من المواضع وعيد الله حقا واما قوله ما يبدل القول
لدي الاية فيتناول الوعد والوعيد وخامسها قوله ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر
الله يجد الله غفورا رحيما ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليما حكيما
والاستغفار طلب المغفرة وهو غير التوبة وصرح هاهنا بانه سواء تاب او لم
يتب فاذا استغفر غفر الله له ولم يقل ومن يكسب اثما فانه يجد الله معذبا معاقبا بل
قال فانما يكسبه على نفسه فدل هذا على ان جانب الحسنة راجح ونظيره قوله
تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها ولم يقل وان اساتم اساتم
لها فكانه تعالى اظهر احسانه بان اعاده مرتين وستر عليه اساته بان لم يذكرها
الا مرة واحدة وكل ذلك يدل على جانب الحسنات راجحة وسادسها انا بينا ان

Margin notes on the left page, partly legible: «لان غيره» and «[illegible]».

ان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يتناول الا العفو عن صاحب الكبيرة
ثم انه تعالى اعاد هذه الاية في السورة الواحدة مرتين والاعادة لا تحسن الا
للتاكيد ولم يذكر شيئا من ايات الوعيد على وجه الاعادة الا بلفظة واحدة في سورة
واحدة ولا في سورتين فدل على ان عناية الله بجانب الوعد على الحسنات والعفو عن
السيئات اتم وسابعها ان عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت فلا بد من صرف
التاويل الى احد الجانبين وصرف التاويل الى الوعيد احسن من صرفه الى الوعد
لان العفو عن الوعيد مستحسن في العرف اما خلف الوعد فمستقبح في العرف
فكان صرف التاويل الى الوعيد اولى من صرفه الى الوعد وثامنها ان القران
مملوء من كونه تعالى غافرا غفورا غفارا وان له الغفران والمغفرة وانه تعالى رحيم
كريم وان له العفو والاحسان والفضل والافضال والاخبار الدالة على
هذه الاشياء قد بلغت مبلغ التواتر وكل ذلك مما يؤكد جانب الوعد على جانب الوعيد
وليس في القران ما يدل على انه تعالى بعيد من الرحمة والكرم والعفو
كل ذلك يوجب رجحان جانب الوعد وتاسعها ان هذا الانسان اتى بما هو
افضل الخيرات وهو الايمان ولم يات بما هو افحش القبائح وهو الكفر بل اتى
بالشر الذي هو في طبقة القبائح ليس من النهاية والسيد الذي له
عبد ثم اتى عبده باعظم الطاعات واتى بمعصية متوسطة فلو رجح
المولى تلك المعصية المتوسطة على الطاعة العظيمة بعد ذلك
السيد لئيما موذيا فكذا ههنا ولما لم يجز ذلك على الله ثبت ان الرجحان من
بجانب الوعد وعاشرها قال يحيى بن معاذ اذا كان توحيد ساعة
يهدم كفر خمسين سنة فتوحيد خمسين سنة كيف لا يهدم معصية
ساعة الهي لما كان الكفر لا ينفع معه شيء من الطاعات كان مقتضى العدل
ان الايمان لا يضر معه شيء من المعاصي والا فالكفر اعظم من الايمان فان لم يكن
كذلك فلا اقل من رجاء العفو وهو كلام حسن الحادي عشر انا قد بينا بالدليل
ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يمكن حمله على الصغيرة ولا على
الكبيرة بعد التوبة فلو لم يحمله على الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الاية
اما لو خصصنا عمومات الوعيد لمن يستحلها لم يلزم منه الا تخصيص العموم
ومعلوم ان التخصيص اهون من التعطيل قالت المعتزلة ان ترجيح جانب الوعيد
اولى من وجوه احدها ان الامة اتفقت على ان الفاسق يلعن ويحد على سبيل التنكيل
والعذاب وانهم اهل الخزي وذلك يدل على انه مستحق للعقاب واذا كان مستحقا
للعقاب استحال ان يبقى في تلك الحالة مستحقا للثواب واذا ثبت هذا كان
جانب الوعيد راجحا على جانب الوعد اما بيان انه يلعن فبالقران والاجماع
اما القران فقوله تعالى في قاتل المؤمن وغضب الله عليه ولعنه وكذا قوله
الا لعنة الله على الظالمين واما الاجماع فظاهر واما انه يحد على سبيل التنكيل اما
فلقوله تعالى الزاني والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله

واما انه

واما انه يحد على سبيل التنكيل والعذاب فلقوله تعالى في الزاني وليشهد عذابهما
طايفة من المؤمنين واما انهم من اهل الخزي فلقوله تعالى في قطاع الطريق
انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الى قوله ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة
عذاب عظيم واذا ثبت كون الفاسق موصوفا بهذه الصفات ثبت انه مستحق
العقاب والذم ومن كان كذلك كان مستحقا لهما دايما ومتى استحقهما دايما
امتنع ان يبقى مستحقا للثواب لان الثواب والعقاب متنافيان فالجمع بين استحقاقهما
محال واذا لم يبق مستحقا للثواب ثبت ان جانب الوعيد راجح على جانب الوعد وثانيها
ان ايات الوعد عامة وايات الوعيد خاصة والخاص مقدم على العام وثالثها ان الناس
اختلفوا على الفساد والظلم فكانت الحاجة الى جانب الزاجر اشد فكان جانب الوعيد
قلنا كما وجدت ايات دالة على انهم يلعنون ويعذبون في الدنيا بسبب معاصيهم كذلك
ايضا وجدت ايات دالة على انهم يعظمون ويكرمون في الدنيا بسبب ايمانهم
قال تعالى واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه
الرحمة فليس ترجيح ايات الوعيد في الاخرة بالايات الدالة على انهم يلعنون
ويذمون في الدنيا اولى من ترجيح الايات الدالة على انهم يكرمون ويعظمون بسبب
ايمانهم في الدنيا الثاني سلمنا ان ايات الوعد معارضة لايات الوعيد في الاخرة
فهي معارضة لايات الوعيد والنكال في الدنيا فلم كان ترجيح ايات وعيد الدنيا
على ايات وعيد الاخرة اولى من العكس والثالث انا اجمعنا على ان السارق وان تاب
الا انه يقطع لا نكالا ولكن امتحانا فثبت ان قوله تعالى جزاء بما كسبا نكالا مشروط
بعدم التوبة فلم لا يجوز ان يكون مشروطا بعدم العفو والرابع ان الخزي مجزي
ويكفي واذا كان كافيا وجب ان لا يجوز العقاب في الاخرة والا قدح ذلك
في كونه مجزيا وكافيا فثبت ان هذا ينافي العذاب في الاخرة اما الترجيح الثاني
فهو ضعيف لان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يتناول الكفر وقوله ومن
يعص الله ورسوله يتناول الكل فكان قولنا هو الخاص واذا ثبت فساد قولهم
في ترجيح جانب الوعيد فنقول الايات الدالة على الوعد وعلى الوعيد موجودتان فلا بد
من التوفيق بينهما فاما ان يقال ان العبد يصل اليه الثواب ثم يصل الى دار العقاب وهو
قول باطل باجماع الامة او يقال العبد يصل اليه العقاب ثم ينتقل الى دار الثواب ويبقى
هناك ابد الاباد وهو المطلوب الحجة السادسة انا قد دللنا على ان تاثير شفاعة محمد
عليه السلام في اسقاط العقاب وذلك يدل على مذهبنا في هذه المسئلة الحجة السابعة
قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا وهو نص في المسئلة فان قيل هذه الاية وان دلت
على ذلك فانما يدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة وانتم لا تقولون بهذا المذهب
فما يدل الاية عليه لا تقولون به وما تقولونه لا تدل الاية عليه سلمنا ذلك لكن المراد
بها انه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة وحمل الاية على هذا المحمل اولى لوجهين احدهما
انا اذا حملناها على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب من غير تخصيص الثاني انه
تعالى ذكر عقيب هذه الاية قوله وانيبوا الى ربكم واسلموا له من قبل ان ياتيكم العذاب

والانابة هي التوبة فدل على ان التوبة شرط فيه الجواب عن الاول ان قوله تعالى
يغفر الذنوب جميعا وعد منه تعالى بانه تعالى سيسقطها في المستقبل ونحن نقطع بانه سيفعل
في المستقبل ذلك فانه يقطع بانه تعالى سيخرج المومنين من النار لا محالة فيكون هذا
قطعا بالغفران لا محالة وبهذا ثبت انه لا حاجة في اجرا الاية على ظاهرها فيد التوبة
فهذا تمام الكلام في هذه المسئلة وبالله التوفيق فلنرجع الى تفسير الاية فنقول ان
المعتزلة فسروا كون الخطيئة محيطة بكونها كبيرة محبطة للثواب فاعلها والاعتراض
عليه من وجوه الاول انه كما ان من شرط هذه الاحاطة فقد العفو لانه لو تحقق كون
السيئة محيطة بالانسان ما كان لا بسبب كون السيئة محيطة كونها كبيرة فكذلك شرط
هذه الاحاطة عدم العفو لانه لو تحقق العفو كما تحققت احاطة السيئة بالانسان
ما كان لا بسبب كون السيئة محيطة الا اذا ثبت عدم العفو وهذا هو اول المسئلة
فيوقف الاستدلال بهذه الاية على ثبوت المطلوب وهو باطل والثاني انا لا نفسر
احاطة الخطية بكونها كبيرة بل بفسرها بان يكون ظاهره وباطنه موصوفة بالمعصية
وذلك انما تحقق في حق الكفار الذي يكون عاصيا لله بقلبه ولسانه وجوارحه ويكون
عاصيا لله تعالى اعضايه دون البعض فها هنا لا يتحقق احاطة الخطية بالعبد ولا شك
ان تفسير الاحاطة بما ذكرناه اولى لان الجسم اذا ماس بعض اجزائه جسم اخر دون بعض
لا يقال انه محيط به وعند هذا يظهر ان لا يتحقق احاطة الخطية بالعبد الا اذا كان كافرا
اذا ثبت هذا فيقول قوله فاولئك اصحاب النار يقتضي ان اصحاب النار ليسوا الا هم وذلك
يقتضي كونهم ان لا يكون صاحب الكبيرة من اصحاب النار الثالث ان قوله تعالى فاولئك
اصحاب النار يقتضي كونهم في النار في الحال وذلك باطل فوجب حمله على انهم يستحقون
النار ونحن نقول بموجبه لكن لا نزاع في ان الله تعالى هل يعفو عن هذا الخلق وهذا اول
المسئلة ولنختم الكلام في هذه الاية بقاعدة فقهية ان الشرط هاهنا امران احدهما
اكتساب السيئة والثاني احاطة تلك السيئة بالعبد والجزاء المعلق على شيء على وجود
الشرطين لا نقول يوجد عند حصول احدهما وهذا يدل على ان من عقد اليمين على
شرطين في طلاق او عتاق انه لا يحنث بوجود احدهما قوله تعالى **والذين امنوا وعملوا**
الصالحات اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون
اعلم انه سبحانه ما ذكر في القران اية في الوعيد الا ذكر معها اية في الوعد وكذلك فوايد
احدها ليظهر بذلك عدله سبحانه لانه لما حكم بالعذاب الدايم على المصرين على الكفر
وجب ان يحكم بالنعيم الدايم على المصرين على الايمان وثانيها ان المومن لا بد وان يعتدل
خوفه ورجاوه على ما قال عليه السلام المومن لو وزن خوفه ورجاوه لاعتدلا وذلك
الاعتدال لا يحصل الا بهذا الطريق وثالثها انه يظهر بوعده كمال رحمته وبوعيده
كمال حكمته فيصير ذلك سببا لكمال العرفان وهاهنا مسايل **مسئلة الاولى**
العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان لانه قال والذين امنوا وعملوا الصالحات فلو دل
الايمان وان كان يدخل فيه جميع الاعمال الصالحة الا ان قوله امن لا يفيد الا انه فعل
معنى الماضي يدل على حصول المصدر في زمان مضى واذكر من افعال الايمان فيحسن ان يقال

والذين

والذين امنوا وعملوا الصالحات والجواب ان فعل الماضي يدل على حصول المصدر في زمان
مضى والايمان هو المصدر فلو دل ذلك على جميع الاعمال الصالحات لكان قوله امن
دليلا على صدور كل تلك الاعمال منه **المسئلة الثانية** هذه الاية تدل على ان صاحب الكبيرة
قد يدخل الجنة لانا نتكلم فيمن اتى بالايمان وبالاعمال الصالحة ثم اتى بعد ذلك بالكبيرة ولم يتب
عنها فلهذا الشخص قبل اتيانه بالكبيرة كان قد صدق عليه انه امن وعمل الصالحات في ذلك
الوقت ومن صدق عليه انه امن وعمل الصالحات واذا صدق عليه ذلك وجب اندراجه
تحت قوله اولئك اصحاب الجنة فان قيل قوله وعملوا الصالحات لا يصدق عليه الا اذا اتى
جميع الصالحات ومن جملة الصالحات التوبة فاذا لم يات بها لم يكن اتيا بالصالحات
في ذلك الوقت واذا صدق عليه ذلك فقد صدق عليه انه امن وعمل الصالحات لانه
متى صدق المركب صدق المفرد بلى انه اذا اتى بالكبيرة لم يصدق عليه انه امن وعمل
الصالحات في كل الاوقات لكن قولنا امن وعمل الصالحات اعم من قولنا انه كذلك
في كل الاوقات او في بعض الاوقات والمعتبر في الاية هو القدر المشترك فثبت انه مندرج
تحت حكم الوعد بقي قولهم ان الفاسق احبط عقاب معصيته ثواب طاعته فيكون الترجيح
لجانب الوعيد الا ان الكلام قد تقدم **المسئلة الثالثة** احتج الجبائي بهذه الاية على ان
من يدخل الجنة لا يدخلها تفضلا لان قوله اولئك اصحاب الجنة للحصر فدل على انه
ليس للجنة اصحاب الا هولاء الذين امنوا وعملوا الصالحات قلنا لم لا يجوز ان يكون
المراد انهم هم الذين يستحقونها فمن اعطى الجنة تفضلا لم يدخل تحت هذا الحكم قوله
تعالى **واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله وبالوالدين احسانا وذي القربى**
واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسنا واقيموا الصلوة واتوا الزكوة ثم توليتم الا قليلا
اعلم ان هذا نوع اخر من النعم التي خصهم الله بها وذلك لان التكليف بهذه الاشياء موصل
الى اعظم النعم وهو الجنة والموصل الى نعمة فهذا التكليف لا محالة من النعم ثم انه
تعالى بين هاهنا انه كلفهم باشيا التكليف الاول قوله لا تعبدون الا الله وفيه مسايل
المسئلة الاولى قرا ابن كثير وحمزة والكسائي لا يعبدون بالياء والباقون بالتاء وجه الياء
انهم غيب اخبر عنهم ووجه التاء انهم كانوا مخاطبين والاختيار التاء قال ابو عمرو الا ترى
انه جل ذكره قال وقولوا للناس حسنا فدلت المخاطبة على التاء **المسئلة الثانية**
اختلفوا في موضع يعبدون من الاعراب على خمسة اقوال القول الاول قال الكسائي
رفعه على ان لا تعبدوا كانه قيل اخذنا ميثاقهم بان لا تعبدوا الا انه لما اسقطت ان رفع
الفعل كما قال طرفة **المسلم** الا ايهذا اللائمي احضر الوغى وان اشهد اللذات هل انت مخلدي
اراد احضر ولذلك عطف عليه ان واجاز هذا الاخفش والفرا والزجاج وقطرب
وعلي بن عيسى وابو مسلم القول الثاني موضعه رفع على انه جواب القسم كانه قيل والله اذا قسمنا عليهم
لا تعبدون واجاز هذا الوجه المبرد والكسائي والفرا والزجاج وهو احد قولي الاخفش القول
الثالث قول قطرب يكون في موضع الحال فيكون موضعه نصبا كانه قال اخذنا ميثاقكم غير عابدين
الا الله القول الرابع قول الفرا ان موضع لا تعبدوا على النهي الا انه جاء على لفظ الخبر كقوله
تعالى لا تضار والدة بولدها بالرفع والمعنى على النهي والذي يوكد كونه نهيا امور ثلثة
احدها قوله واقيموا امرا يقابل النهي وثانيها انه ينصره بقراءة عبد الله وابي لا تعبدوا وثالثها

ان الاخبار في معنى الامر والنهي اكد وابلغ من صريح الامر والنهي لانه كان
اقرب الى الامتثال والانقياد فهو يخبر عنه المقول الخامس التقدير ان لا تعبدوا
ويكون ان مع الفعل بدلا عن الميثاق لانه قيل اخذنا بني اسرايل بتوحيدهم
هذا الميثاق يدل على تمام ما لا بد منه في الدين لانه تعالى لما امر بعبادته
ونهى عن عبادة غيره ولا شك ان الامر بعبادته والنهي عن عبادة غيره مسبوق بالعلم
بذاته سبحانه وبجميع ما يجب ويجوز ويستحيل عليه وبالعلم بوحدانيته وبراءته وتنزيهه
عن الاضداد والانداد ومسبوق ايضا بالعلم بكيفية تلك العبادة التي لا سبيل الى
معرفتها الا بالوحي والرسالة فقوله لا تعبدوا الا الله يتضمن كل ما اشتمل عليه علم
الكلام وعلم الفقه والاحكام لان العبادة لا تتاتى الا معها التكليف الثاني
قوله وبالوالدين احسانا وفيه مسايل المسئلة الاولى يقال بم يتصل الباء في
قوله وبالوالدين احسانا والثاني قيل على معنى وصيناهم وعلام انتصب قلنا فيه
ثلاثة اقوال الاول قال الزجاج انتصب على معنى احسنوا بالوالدين احسانا والثاني
قيل على معنى وصيناهم بالوالدين احسانا لان اتصال الباء به احسن على هذا الوجه ولو كان
على الاول لكان الى الوالدين احسانا كانه قال احسنوا الى الوالدين والثالث قيل
بل هو على الخبر المعطوف على المعنى الاول يعني ان لا تعبدوا وتحسنوا المسئلة الثانية
انما اردف عبادة الله بالاحسان الى الوالدين لوجوه احدها ان نعم الله على العبد
اعظم النعم فلا بد من تقديم شكره على شكر غيره ثم بعد نعم الله فنعمة الوالدين
اعظم النعم وذلك لان الوالدين هما الاصل والسبب في كون الولد ووجوده كما
انهما منعمان عليه بالتربية واما غير الوالدين فلا يصدر منه الانعام باصل الوجود
الانساني بل بالتربية فقط فثبت ان انعامهما اعظم وجوه الانعام بعد انعام الله وثانيها
ان الله سبحانه هو المؤثر في وجود الانسان في الحقيقة والوالدان هما المؤثران في وجوده
الانسان بحسب العرف والظاهر فلما ذكر المؤثر الحقيقي اردفه بالمؤثر بحسب العرف والظاهر
وثالثها ان الله تعالى لا يطلب على انعامه على العبد عوضا البتة بل المقصود انما هو محض
الانعام وانعام الوالدين كذلك فانهما لا يطلبان على الانعام على الولد عوضا ماليا ولا ثوابا
ولا ثنا فان من ينكر المعاد يحسن الى ولده ويربيه فمن هذا الوجه اشبه انعامهما انعام الله
ورابعها ان الله لا يمل من الانعام على العبد ولو اتى العبد باعظم الجرايم فانه لا يقطع عنه
مواد نعمه وروادف كرمه وكذا الوالدان لا يملان الولد ولا يقطعان عنه مواد منحهم
وكرمهم وان كان الولد مسيئا الى الوالدين وخامسها ان المشفق يتصرف في مال ولده
بالاسترباح وطلب الزيادة ويصونه عن البخس والنقصان فكذا الحق سبحانه يتصرف في
بضاعة العبد فيصونها عن الضياع ثم انه سبحانه يجعل اعماله التي لا تبقى كالشي الباقي
ابد الاباد كما قال تعالى مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في
كل سنبلة مائة حبة وسادسها ان نعمة الله وان كانت اعظم من نعمة الوالدين لكن نعمة الله
معلومة بالاستدلال ونعمة الوالدين معلومة بالضرورة الا انها قليلة بالنسبة الى نعم الله
تعالى فاعتدلا من هذه الجهة والرجحان لنعم الله تعالى المسئلة الثالثة اتفق اكثر العلما على انه يجب تعظيم
الوالدين وان كانا كافرين ويدل عليه وجوه احدها ان قوله في هذه الاية وبالوالدين احسانا غير

مقيد بكونهما مومنين ام لا ولانه ثبت في اصول الفقه ان الحكم المرتب على الوصف مشعر
بعلية الوصف فدلت هذه الاية على ان الامر بتعظيم الوالدين لمحض كونهما والدين وذلك
يقتضي العموم وهكذا الاستدلال بقوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه
وبالوالدين احسانا وثانيها قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما وهذا نهاية
المبالغة في المنع من ايذائهما ثم انه تعالى قال في اخر الاية وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا
وصرح ببيان السبب في وجوب التعظيم وهو ظلمة التربية كان يحمل ذلك اذ ثبت
هذا التعظيم وثالثها ان الله تعالى حكى عن ابرهيم عليه السلام انه كيف تلطف في
دعوة ابيه من الكفر الى الايمان في قوله يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا
يغني عنك شيا ثم ان اباه كان يوذيه ويذكر الجواب الغليظ وهو عليه السلام
كان يحمل ذلك اذا ثبت ذلك في حق ابرهيم عليه السلام ثبت مثله في حق هذه الامة
لقوله تعالى ملة ابيكم ابرهيم المسئلة الرابعة اعلم ان الاحسان اليهما هو ان لا
يوذيهما البتة ويوصل اليهما من المنافع قدر ما يحتاجان اليه فيدخل فيه دعوتهما
الى الايمان ان كانا كافرين وامرهما بالمعروف على سبيل الرفق
وان كانا فاسقين التكليف الثالث قوله تعالى وذي القربى وفيه مسايل
المسئلة الاولى قال الشافعي لو اوصى لاقارب زيد دخل فيه الوارث والمحرم
وغير المحرم ولا يدخل فيه الاب والابن لانهما لا يعرفان بالقريب ويدخل فيه
الاحفاد والاجداد وقيل لا يدخل الاصول والفروع وقيل يدخول الكل وهنا
دقيقة وهي ان العرب يحفظون الاجداد العالية فنسب كلهم وكلهم اقارب
فلو ترقينا الى الجد العالي وحسبنا اولاده كثروا فلهذا قال الشافعي يرتقي الى
اقرب جد ينسب هو اليه ويعرف به وان كان كافرا وذكر الاصحاب
في مثاله انه لو اوصى لاقارب الشافعي فانا نصرفه الى بني شافع دون بني المطلب
وبني عبد مناف وان كانوا اقارب لان الشافعي ينسب في المشهور الى شافع
دون عبد مناف قال الشيخ الغزالي وهذا في زمان الشافعي اما في زماننا
فلا يصرف الا الى اولاد الشافعي ولا يرتقي الى بني شافع لانه اقرب من يعرف
اقاربه في زماننا اما قرابة الام فانها تدخل فيه وصية العجم ولا يدخل
في وصية العرب على الاظهر لانهم لا يعدون ذلك قرابة اما لو قال لارحام
فلان دخل فيه قرابة الاب والام المسئلة الثانية اعلم ان حق ذوي القربى
كالتابع لحق الوالدين لان الانسان انما يتصل به اقرباؤه بواسطة اتصالهم
بالوالدين والاتصال بالوالدين مقدم على الاتصال بذي القربى فلهذا اخر
الله تعالى ذكره عن الوالدين وعن ابي هريرة انه عليه السلام قال ان
الرحم شجنة من الرحمن فاذا كان يوم القيامة يقول اي رب اني
اسي قطعت قال فيجيبها ربها الا ترضين اني اقطع من قطعك واصل من
وصلك ثم قرا فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم
والسبب العقلي في تاكيد رعاية هذا الحق ان القرابة مظنة الاتحاد والالفة
والرعاية والنصرة فلو لم يحصل شي من ذلك لكان ذلك اشق على القلب وابلغ في الايلام والايحاش والضرر كلما كان اقوى كان دفعه اوجب فلهذا

وجبت رعاية حقوق الاقارب التكليف الرابع قوله واليتامى وفيه مسايل
المسئلة الاولى اليتيم الذى مات ابوه حتى يبلغ الحلم وجمعه ايتام ويتامى
كقولهم نديم وندامى ولا يقال لمن ماتت امه يتيم قال الزجاج هذا فى
الانسان واما فى غير الانسان فيتمه من قبل امه المسئلة الثانية
اليتيم كلفنا برعاية حقوقه حتى تبلغ لانه لصغره لا ينتفع به ولليتيمة
والخلوة عمن يقوم به حتى يحتاج الى من ينفعه والانسان قلما يرغب
فى صحبته مثل هذا ولما كان هذا التكليف شاقا على النفس لاجرم
كانت درجته عظيمة فى الدين التكليف الخامس قوله والمساكين وفيه
مسايل المسئلة الاولى المساكين واحدهم مسكين ماخوذ من السكون كان
الفقر قد سكنه وهو اشد فقرا من الفقير عند اكثر اهل اللغة وهو قول ابى
حنيفة واحتجوا عليه بقوله تعالى او مسكينا ذا متربة وعند الشافعى
الفقير اسوا حالا لان الفقير اشتقاقه من فقار الظهر كان فقاره
انكسر لشدة حاجته وهو قول ابن الانبارى واحتجوا عليه بقوله اما السفينة
فكانت لمساكين يعملون فى البحر جعلهم مساكين مع ان السفينة كانت ملكا لهم
المسئلة الثانية انما تاخرت درجتهم عن اليتامى ولان المسكين ايضا
تمكنه قد يكون بحيث ينتفع به فى الاستخدام فكان الميل الى مخالطته اكثر من
الميل الى مخالطة اليتامى ولان المسكين ايضا يمكنه الاشتغال بتعهد نفسه
ومصالح معيشته واليتيم ليس كذلك فلاجرم قدم الله ذكر اليتيم على المسكين
المسئلة الثالثة الاحسان الى ذوى القربى واليتامى لا بد وان يكون مغاير
الزكاة لان العطف يقتضى التغاير التكليف السادس وقولوا للناس حسنا وفيه
مسايل المسئلة الاولى حسنا بفتح الحاء والسين على معنى الوصف للقول اى
كانه قال قولوا قولا حسنا والباقون حسنا بضم الحاء وسكون السين واستشهدوا
بقوله ووصينا الانسان بوالديه حسنا وبقوله ثم بدل حسنا بعد سوء وفيه اوجه
الاول قال الاخفش معناه قولا ذا حسن الثانى ان يكون قوله قولوا للناس حسنا
اى لتحسن قولكم نصب على مصدر الفعل الذى دل عليه الكلام الاول الوجه
الثالث حسنا اى قولا قولا هو حسن فى نفسه لافراط حسنه المسئلة فى نفسه
لافراط حسنه المسئلة الثانية قال لم خوطبوا بقولوا بعد الاخبار والجواب
من وجوه اوجه احدها انه على طريقة الالتفات كقوله تعالى حتى اذا كنتم فى
الفلك وجرين بهم وثانيها فيه حذف اى قلنا لهم قولوا وثالثها الميثاق لا يكون
الا كلاما كانه قيل قلنا لا تعبدوا وقولوا المسئلة الثالثة اختلفوا فى ان
المخاطب بقوله وقولوا للناس حسنا هو محتمل ان يقال انه تعالى اخذ الميثاق عليهم
ان لا تعبدوا الا الله وعلى ان تقولوا للناس حسنا ثم يقال لموسى وامته قولوا للناس
حسنا والكل ممكن بحسب اللفظ وان كان الاول اقرب حتى تكون القصة قصة
واحدة مشتملة على محاسن العادات ومكارم الاخلاق من كل الوجوه المسئلة
الرابعة منهم من قال انما يجب القول الحسن مع المومنين اما مع الكفار والفساق

فلا والدليل عليه وجهان الاول انه يجب لعنهم وذمهم والمحاربة معهم فكيف يمكن
ان يكون القول معهم حسنا الثانى قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول
الا من ظلم فاباح الجهر بالسوء لمن ظلم ثم ان القائلين بهذا القول منهم من زعم
ان هذا الامر صار منسوخا باية القتال ومنهم من قال انه دخله التخصيص
وعلى هذا التقدير يحصل هنا احتمالان الاول ان يكون التخصيص واقعا بحسب المخاطب
وهو ان يقال المراد وقولوا للمومنين حسنا والثانى ان يقع بحسب الخطاب وهو ان
القول المراد وقولوا للناس حسنا فى الدعا الى الله وفى الامر بالمعروف فعلى الوجه الاول
يتطرق التخصيص الى المخاطب دون الخطاب وعلى الثانى يتطرق الى الخطاب
دون المخاطب وزعم ابو جعفر محمد بن على الباقر ان هذا العموم باق على
ظاهره وانه لا حاجة الى التخصيص وهذا هو الاقوى والدليل عليه ان
موسى وهرون مع جلالة منصبهما امرا بالرفق واللين مع فرعون وكذلك
رسولنا محمد عليه السلام مامور بالرفق وترك الغلظة وكذا قوله ادع
الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وقال تعالى ولا تسبوا الذين يدعون
من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم وقوله واذا مروا باللغو مروا
كراما وقوله واعرض عن الجاهلين اما الذى تمسكوا به اولا من انه يجب
لعنهم وذمهم فلا يمكن القول الحسن معهم قلنا اولا لا نسلم انه يجب لعنهم
وسبهم والدليل عليه قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله
سلمنا انه يجب لعنهم لكن لا نسلم ان اللعن ليس قولا حسنا بيانه ان القول الحسن
ليس عبارة عن القول الذى يشتهونه ويحبونه بل القول الحسن هو الذى يحصل انتفاعهم
به ونحن انما لعناهم وذممناهم ليرتدعوا به عن الفعل القبيح كان ذلك المعنى نافعا
فى حقهم فكان ذلك اللعن قولا حسنا كما ان تغليظ الوالد فى القول قد يكون حسنا
ونافعا من حيث انه يرتدع به عن الفعل القبيح سلمنا ان لعنهم ليس قولا حسنا
ولكن لا نسلم ان وجوبه ينافى وجوب القول الحسن بيانه لا منافاة بين كون الشخص
مستحقا للتعظيم بسبب احسانه الينا ومستحقا للتحقير بسبب كفره واذا كان ذلك
كذلك فلم لا يجوز ان يكون وجوب القول الحسن معهم واما الذى تمسكوا به
ثانيا وهو قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم فالجواب لم
لا يجوز ان يكون المراد منه كشف حال الظالم ليحترز الناس عنه وهو المراد من قوله
عليه السلام اذكروا الفاسق بما فيه كى يحذره الناس المسئلة الخامسة قال
قال اهل التحقيق كلام الناس اما ان يكون من الامور الدينية او من الامور
الدنيوية فان كان من الامور الدينية فاما ان يكون فى الدعوة الى الايمان
وهو مع الكفار او فى الدعوة الى الطاعة وهو مع الفساد اما الدعوة الى الايمان
فلا بد وان يكون بالقول الحسن كما قال لموسى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى
امره تعالى بالرفق مع فرعون مع جلالة موسى ونهاية كفر فرعون وتمرده وعتوه
على الله تعالى وقال لمحمد ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك واما دعوة
الفساق فالقول الحسن فيه معتبر قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة

الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن وقال ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي
بينك وبينه عداوة كانه ولي حميم واما في الامور الدنيوية فمن المعلوم
بالضرورة انه اذا امكن التوصل الى الغرض بالتلطف من القول لم يحسن غيره
فثبت ان اداب جميع اداب الدين والدنيا داخل تحت قوله وقولوا للناس حسنا
المسئلة السادسة ظاهر الاية يدل على ان الاحسان الى ذي القربى واليتامى
والمساكين كان واجبا عليهم في دينهم وكذا القول الحسن للناس كان
واجبا عليهم لان اخذ الميثاق يدل على الوجوب وذلك ظاهر الامر للوجوب
ولانه تعالى ذمهم على التولي عنه وذلك يفيد الوجوب والامر في شرعنا ايضا
كذلك في بعض الوجوه روي عن ابن عباس انه قال ان الزكاة نسخت كل حق
وهذا ضعيف لانه لا خلاف ان من اشتدت به الحاجة وشاهدناه بهذه الصفة
فانه يلزمنا التصدق عليه وان لم يجب علينا الزكاة حتى انه ان لم تندفع حاجتهم
بالزكاة كان التصدق واجبا ولا شك في وجوب مكالمة الناس بطريق لا يتضررون
منه التكليف السابع والثامن قوله واقيموا الصلوة واتوا الزكاة وقد
تقدم تفسيرها واعلم انه تعالى لما شرح انه اخذ الميثاق عليهم في هذه التكاليف
الثمانية بين ان مع انعامه عليهم باخذ الميثاق عليهم لكل ذلك ليقبلوا فيحصل لهم
المنزلة العظمى عند ربهم ثم تولوا واساؤا الى انفسهم ولم يتلقوا نعمة ربهم
بالقبول مع توكيد الدلايل والمواثيق عليهم وذلك مزيد في قبح ما هم عليه من الاعراض
والتولي لان الاقدام على مخالفة الله تعالى بعد ان بلغ الغاية في البيان والتوثيق
يكون اعظم من المخالفة مع الجهالة واختلفوا في ان المراد بقوله ثم توليتم
على ثلثة اوجه احدها انه من تقدم من بني اسرائيل وثانيها انه خطاب لمن
كان في عصر النبي صلى الله عليه وسلم من اليهود يعني اعرضتم بعد ظهور
المعجزات كاعراض اسلافكم وثالثها المراد بقوله ثم توليتم من تقدم وبقوله
وانتم معرضون من تاخرهم اما وجه القول الاول انه اذا كان الكلام
الاول في المتقدمين منهم فكذا هذا لان ظاهر الخطاب يقتضي ان اخر القصة
فيهما الاية بل يوجب الانصراف عن هذا الظاهر بين ذلك انه تعالى ساق
الكلام الاول سياقة اظهار النعم باقامة الحجج عليهم ثم بين من بعد انهم تولوا
الا قليلا منهم فانهم بقوا على ما دخلوا فيه اما وجه القول الثاني وهو ان
قوله ثم توليتم خطاب مشافهة وهو بالحاضرين اليق وما تقدم حكاية وهو
بسلفهم الماضين اليق فكانه تعالى بين ان تلك العهود والمواثيق كما لم يلزمهم
التمسك بها فكذلك هولاء لزم لكم لانكم تعلمون ما في التورية من حال محمد
صحة نبوته فيلزمكم من الحجة مثل الذي لزمهم وانتم مع ذلك قد توليتم واعرضتم
عن ذلك الا قليلا منكم وهم الذين امنوا تولوا عنها كان ذلك واسلموا فهذا محتمل اما وجه القول
الثالث وهو انه تعالى لما بين انه انعم عليهم بهذه النعم ثم انهم تولوا عنها كان ذلك دالا على نهاية قبح
افعالهم ويكون قوله وانتم معرضون مختصا بمن في زمان محمد عليه السلام اي انكم بمنزلة المتقدمين
الذين تولوا بعد اخذ هذه المواثيق فانكم بعد اطلاعكم على صدق دلايل نبوة محمد عليه السلام

اعرضتم

اعرضتم عنه وكفرتم به فكنتم في هذا الاعراض بمثابة اولئك المتقدمين
في ذلك التولي قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون
انفسكم من دياركم ثم اقررتم وانتم اعلم ان هذه الاية تدل على نوع اخر من نعم الله عليهم
وهو انه تعالى كلفهم هذا التكليف وانهم اقروا بصحته ثم خالفوا العهد فيه اما قوله
واذ اخذنا ميثاقكم ففيه وجوه احدها انه خطاب لعلماء اليهود في عصر النبي صلى
الله عليه وسلم وثانيها انه خطاب مع اسلافهم وتقديره واذ اخذنا ميثاق ابائكم و
ثالثها انه خطاب للاسلاف وتقريع للاخلاف ومعنى اخذنا ميثاقكم امرناكم واكدنا
الامر وقبلتم واقررتم بلزومه ووجوبه اما قوله لا تسفكون دماءكم ففيه اشكال
وهو ان الانسان ملجاء الى ان لا يقتل نفسه واذا كان كذلك فلا
فايدة في النهي عنه والجواب عنه من وجوه احدها ان هذا الالجاء قد يتغير كما ثبت
في اهل الهند انهم يقدرون في قتل النفس التخلص من عالم الفساد واللحوق
بعالم النور والفلاح او كثير ممن صعب عليه الزمان وثقل عليه امر من الامور فيقتل
نفسه فاذا انتفى كون الانسان ملجا الى ترك قتل نفسه صح كونه مكلفا به وثانيها
ان المراد لا يقتل بعضكم بعضا وجعل غير الرجل نفسه اذا اتصل به نسبا
ودينا وهو كقوله تعالى فاقتلوا انفسكم وثالثها انه اذا قتل غيره فكانما قتل
نفسه لانه يقتص منه ورابعها لا تتعرضوا المقاتلة من يقتلكم فتكونوا قد
قتلتم انفسكم وخامسها لا تسفكوا دماكم من قوامكم في مصالح الدنيا فتكونوا
بهم مهلكين لانفسكم اما قوله ولا تخرجون انفسكم ففيه وجهان الاول لا تفعلوا
ما تستحقون بسببه ان تخرجوا من دياركم الثاني المراد النهي عن اخراج
بعضهم بعضا من ديارهم لان ذلك مما تعظم فيه المحنة والشدة حتى
يقرب من الهلاك اما قوله ثم اقررتم وانتم تشهدون ففيه وجوه احدها
وهو الاقوى اي ثم اقررتم بالميثاق ثم اعترفتم على انفسكم بلزومه وانتم
تشهدون عليها كقولك فلان مقر على نفسه بكذا شاهد عليها وثانيها اعترفتم
بقوله وشهد بعضكم على بعض بذلك لانه كان شايعا فيما بينهم مشهورا وثالثها
وانتم تشهدون اليوم يا معشر اليهود على اقرار اسلافكم بهذا الميثاق ورابعها
المراد الاقرار الذي هو الرضى بالامر والصبر عليه كما يقال فلان لا يقر على الضيم
فيكون المعنى انه تعالى امركم بذلك ورضيتم به واقمتم عليه وشهدتم بوجوبه و
صحته فان قيل لم قال اقررتم وانتم تشهدون والمعنى واحد قلنا فيه ثلاثة
اقوال الاول اقررتم يعني اسلافكم وانتم تشهدون الان على اقرارهم
الثاني اقررتم في وقت الميثاق الذي مضى وانتم بعد ذلك تشهدون
الثالث انه للتاكيد قوله تعالى ثم انتم هؤلاء تقتلون انفسكم وتخرجون
فريقا منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان وان
ياتوكم اسارى تفادوهم وهو محرم عليكم اخراجهم افتؤمنون ببعض
الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزي في الحيوة الدنيا
ويوم القيمة يردون الى اشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون

اما قوله تعالى ثم انتم هؤلاء ففيه اشكال لان قوله انتم للحاضر وقوله هؤلاء للغائب
فكيف يكون الحاضر نفس الغائب وجوابه من وجوه احدها تقديره ثم انتم يا هؤلاء
وثانيها تقديره ثم انتم اعني هؤلاء الحاضرين وثالثها انه بمعنى الذين وصلته تقتلون وموضع
تقتلون رفع اذ كان خبرا ولا موضع له اذا كان صلة قال الزجاج ومثله في الصلة
قوله وما تلك بيمينك يا موسى يعني وما التي بيمينك ورابعها هؤلاء معناه التاكيد لانتم
والخبر تقتلون اما قوله تقتلون انفسكم فقد ذكرنا فيه الوجوه المتقدمة واصحها
ان المراد يقتل بعضكم بعضا وقتل البعض للبعض قد يقال فيه انه قتل للنفس اذا كان
الكل بمنزلة النفس الواحدة وبينا المراد بالاخراج من الديار ما هو اما قوله تظاهرون
عليهم بالاثم والعدوان ففيه مسائل المسئلة الاولى قرا عاصم وحمزة والكسائي
بتخفيف الظاء والباقون بالتشديد فوجه التخفيف الحذف لاحدى التاءين كقوله
ولا تعاونوا ووجه التشديد ادغام التاء في الظاء كقوله تعالى اثاقلتم فالحذف
اخف والادغام ادل على الاصل المسئلة الثانية اعلم ان التظاهر هو التعاون
لما كان الاخراج من الديار وقتل البعض بعضا مما تعظم فيه الفتنة واحتيج فيه الى
اقتدار وغلبة بين تعالى انهم فعلوه على وجه الاستعانة بمن يظاهرهم على الظلم
والعدوان المسئلة الثالثة الاية تدل على ان الظلم كما هو محرم فكذا اعانة الظالم
على ظلمه محرمة فان قيل اليس ان الله تعالى لما اقدر الظالم على الظلم وازال
العوائق والموانع وسلط عليه الشهوة الداعية له الى الظلم كان قد اعانه على الظلم
فلو كانت اعانة الظالم على ظلمه قبيحة لوجب ان لا يوجد ذلك من الله تعالى الجواب
انه تعالى وان مكن الظالم من ذلك فقد زجره عن الظلم بالتهديد والزجر بخلاف المعين
للظالم على ظلمه فانه يرغبه فيه ويحسنه ويدعوه اليه فظهر الفرق المسئلة الرابعة
الاية لا تدل على ان قدر ذنب المعين مثل قدر ذنب المباشر بل الدليل دل على انه دونه
لان الاعانة لو حصلت بدون المباشرة لما اثرت في حصول الظلم ولو حصلت المباشرة
بدون الاعانة لحصل الضرر والظلم فعلمنا ان المباشرة ادخل في الحرمة من الاعانة
اما قوله وان ياتوكم اسارى تفدوهم ففيه مسائل المسئلة الاولى قرا نافع وعاصم
والكسائي اسارى تفادوهم بالالف فيهما وقرا حمزة وحده بغير الف فيهما والباقون
اسارى بالالف تفدوهم بغير الف فالاسرى جمع اسير كجريح وجرحى وفي اسارى
قولان احدهما انه جمع اسرى كسكرى وسكارى والثاني جمع اسير وفرق ابو
عمرو بين الاسرى والاسارى وقال الاسارى الذين في وثاق والاسرى الذين في اليد كانه
يذهب الى ان اسارى اشد مبالغة وانكر ثعلب ذلك وقال علي بن عيسى الاختيار اسارى
بالالف لان عليه اكثر الائمة ولانه ادل على معنى الجمع اذا كان تعالى يجوز فيه وهو قليل
في الواحد نحو سكارى ولانه لغة اهل الحجاز المسئلة الثانية تفدوهم وتفادوهم
لغتان مشهورتان تفدوهم من الفداء وهو العوض من الشيء صيانة له يقال فداه فدية
وتفادوهم من المفاداة المسئلة الثالثة جمهور المفسرين قالوا المراد من قوله
تفادوهم وصف لهم بما هو طاعة وهو التخليص من الاسر ببذل مال او غيره ليعودوا
الى قومهم وذكر ابو مسلم انه ضد ذلك والمراد انكم مع القتل والاخراج اذا وقع اسير

ايديكم

ايديكم لم ترضوا منه الا باخذ مال منه وان كان ذلك محرما عليكم ثم عنده تخرجونه
من الاسر قال ابو مسلم والمفسرون انما اتوا من جهة قوله تعالى افتؤمنون ببعض
الكتاب وتكفرون ببعض وهذا ضعيف لان هذا القول راجع الى ما تقدم من ذكر
النبي صلى الله عليه وسلم وما انزل اليهود والمراد انه اذا كان في الكتاب الذي معكم
نبأ محمد نحو فقد امنتم ببعض الكتاب وكفرتم ببعض وكلا القولين يحتمله
لفظ المفاداة لان الباذل عن الاسير يوصف بانه فاداه والاخذ منه للتخليص
يوصف ايضا بذلك الا ان الذي اجمع المفسرون عليه اقرب لان عود قوله
افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض على ما تقدم ذكره في هذه الاية اولى
من عوده على امور تقدم ذكرها بعد ايات المسئلة الرابعة قال بعضهم الذين
اخرجوا والذين فدوا فريق واحد وذلك ان قريظة والنضير كانا اخوين
كالاوس والخزرج فافترقوا فكانت النضير مع الخزرج وقريظة مع الاوس
فكان كل فريق يقاتل مع حلفائه فاذا غلبوا اخربوا ديارهم واخذوا اموالهم واخرجوهم
واذا اسر رجل من الفريقين جمعوا له حتى يفدوه فعيرتهم العرب وقالت
كيف تقاتلونهم ثم تفدونهم فيقولون امرنا ان نفديهم وحرم علينا قتالهم ولكنا
نستحي ان نذل حلفاءنا وقال اخرون ليس الذين اخرجوا هم الذين فودوا ولكنهم
قوم اخرون فعابهم الله عليه اما قوله وهو محرم عليكم اخراجهم ففي
قوله وهو وجهان احدهما انه ضمير القصة والشان كانه قيل والقصة محرم
عليكم اخراجهم الثاني انه كناية عن الاخراج اعيد ذكره توكيدا لانه
فصل بينهما بكلام وموضعه على هذا رفع كانه قيل واخراجهم محرم عليكم ثم اعيد
ذكر اخراجهم مبينا للاول قبله كفر وفداؤهم ايمان وهو قول ابن عباس وقتادة
وابن جريج افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فقد اختلف فيه
العلماء فيه على وجوه احدها اخراجهم كفر وفداؤهم ايمان وهو قول ابن عباس و
قتادة وابن جريج ولم يذمهم على الفداء وانما ذمهم على المناقضة اذ اتوا ببعض
الواجب وتركوا البعض وقد تكون المناقضة ادخل في الذم لا يقال هب
ان ذلك الاخراج معصية فلم سماها كفرا مع انه ثبت ان العاصي لا يكفر لانا
نقول لعلهم صرحوا بان ذلك الاخراج غير واجب مع ان صريح التوراة كان دالا
على وجوبه وثانيها المراد منه التنبيه على انهم في تمسكهم بنبوة موسى عليه
السلام مع التكذيب لمحمد عليه السلام مع ان الحجة في امرهما على سواء يجري
مجرى طريقة السلف منهم ان يؤمنوا ببعض الكتاب ويكفروا ببعض والكل
في الميثاق سواء اما قوله الا خزي في الحياة الدنيا فاصل الخزي الذل والمقت يقال
اخزاه الله اذا مقته وابعده وقيل اصله الاستحياء فاذا قيل اخزاه الله كانه قيل اوقعه
موقفا يستحيي منه وبالجملة فالمراد منه الذم العظيم واختلفوا في هذا الخزي على وجوه
احدها قال الحسن المراد الجزية والصغار وهو ضعيف لانه لا دلالة على ان الجزية
كانت ثابتة في شريعتهم بل ان حملنا الاية على الذين كانوا في زمان محمد عليه
السلام صح هذا الوجه لان من جملة الخزي الواقع باهل الذمة اخذ الجزية منهم

وثانيها اخراج بني النضير عن ديارهم وقتل بني قريظة وسبي ذراريهم وهذا
انما يصح اذا حملنا الآية على الحاضرين في زمان محمد عليه السلام وثالثها
وهو الاولى ان المراد منه الذم العظيم والتحقير البالغ من غير تخصيص ذلك
ببعض الوجوه دون بعض والتنكير في قوله خزي يدل على ان الذم واقع في
النهاية العظمى اما قوله ويوم القيامة يردون الى اشد العذاب ففيه
سؤال وهو ان عذاب الدهرية الذين ينكرون الصانع يجب ان يكون
اشد من عذاب اليهود فكيف قال في حق اليهود يردون الى اشد العذاب
والجواب المراد منه انه اشد من الخزي الحاصل في الدنيا فلفظ الاشد وان كان مطلقا
الا ان المراد اشد من هذه الجهة اما قوله وما الله بغافل عما تعملون ففيه
مسئلتان المسئلة الاولى قرا ابن كثير ونافع وعاصم بتاء الخطاب والباقون
بالغيبة وجه الاول البناء على اول الكلام افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون
ببعض ووجه الثاني البناء على اخر الكلام والاخبار عن الخطاب لان عليه
الاكثر ولانه ادل على المعنى لتغليب الخطاب على الغائب اذا اجتمعا المسئلة
الثانية قوله وما الله بغافل تهديد شديد وزجر عظيم عن المعصية وبشارة
عظيمة على الطاعة لان الغفلة اذا كانت ممتنعة عليه سبحانه مع انه سبحانه
اقدر القادرين وصلت الحقوق لا محالة الى مستحقها قوله تعالى اولئك الذين
اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون اعلم ان الجمع
بين تحصيل لذات الدنيا ولذات الآخرة ممتنع غير ممكن والله سبحانه
مكن المكلف من تحصيل ايهما شاء واراد فاذا اشتغل بتحصيل احدهما فقد فوت
الآخر على نفسه فجعل الله ما اعرض اليهود رغبة عن الايمان بما في كتابهم
وما حصل في ايديهم من الكفر ولذات الدنيا كالبيع والشراء وذلك من الله
تعالى في نهاية الذم لهم لان المغبون في الشرى والبيع في الدنيا مذموم
حتى يوصف بانه بغير عقله فان يذم مشتري متاع الدنيا بالآخرة اولى
اما قوله تعالى فلا يخفف عنهم العذاب ففيه مسئلتان المسئلة الاولى
الفا في دخول الفاء في فلا يخفف قولان احدهما للعطف على اشتروا القول الثاني
بمعنى جواب الامر كقولك لا خير فيهم او لئك انصلا لاسه كقولك فلا خير فيهم والاول
اوجه لانه لا حاجة به الى اضمار المسئلة الثانية بعضهم حمل التخفيف على انه لا
ينقطع بل يدوم لانه لو انقطع لكان قد خفف وحمله اخرون على شدته لا على دوامه
والاولى ان يقال ان العذاب قد يخفف بالانقطاع وقد يخفف باتصاله في كل وقت او في
بعض الاوقات فاذا وصف تعالى عذابهم بانه لا يخفف اقتضى ذلك نفي جميع ما ذكرنا
اما قوله ولا هم ينصرون ففيه وجهان الاكثرون حملوه على نفي النصرة يعني ان احدا
لا يدفع هذا العذاب عنهم ولا ينصرهم على من يريد عذابهم ومنهم من حمله على نفي
النصرة في الدنيا والاول اولى لانه تعالى جعل ذلك جزاء على صنيعهم ولذلك قال فلا يخفف
عنهم العذاب وهذه الصفة لا تليق الا بالآخرة لان عذاب الدنيا وان حصل فيصير كالحدود
التي تقام على المقصر فلا الكفار قد يصيرون غالبين للمؤمنين في بعض الاوقات قوله تعالى

ولقد آتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسل وآتينا عيسى ابن مريم البينات وايدناه بروح
القدس افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون
اعلم ان هذا هو النوع من النعم التي انعمها الله تعالى عليهم ثم انهم قابلوه بالكفران والافعال
القبيحة وذلك لانه تعالى لما وصف حال اليهود من قبل بانهم يخالفون لامر الله تعالى
في قتل انفسهم واخراج بعضهم بعضا من ديارهم وبين انهم بهذا الصنع اشتروا
الدنيا بالآخرة زاد في تبكيتهم بما ذكر في هذه الآية اما الكتاب فهو
التوراة آتاه الله اياها جملة واحدة روي عن ابن عباس ان التوراة
لما نزلت امر الله موسى بحملها فلم يطق ذلك فبعث الله
لكل آية منها ملكا فلم يطيقوا حملها فبعث لكل حرف منها ملكا فلم يطيقوا
حملها فبعث فخففها الله على موسى عليه السلام فحملها اما قوله وقفينا من بعده
بالرسل ففيه مسائل المسئلة الاولى فقفينا اتبعنا ماخوذ من الشيء ياتي بعد الشيء
في قفا الشيء اي بعده نحو ذنبه من الذنب ونظيره قوله ثم ارسلنا رسلنا
تترى المسئلة الثانية روي ان بعد موسى الى ايام عيسى عليهما السلام كانت
الرسل متواترة ويظهر بعضهم في اثر بعض والشريعة واحدة الى ايام عيسى عليه
السلام جاء بشريعة مجددة واستدلوا على صحة ذلك بقوله وقفينا من بعده
بالرسل وآتينا عيسى ابن مريم البينات لانه يقتضي انهم على حد واحد في
الشريعة فيتبع بعضهم بعضا فيها قال القاضي ان الرسول الثاني لا يجوز ان
يكون على شريعة الاول حتى لا يؤدي الا تلك بعينها من غير زيادة ولا
نقصان مع ان تلك الشريعة محفوظة يمكن معرفتها بالتواتر عن الاول
لان الرسول اذا كان هذا حاله لم يمكن ان يعلم من جهته الا ما قد علم من
قبل ان يعلم من قبل فكما لا يجوز ان يبعث الله تعالى رسولا بشريعة معه
اصلا فتبين العقليات بهذه العلة فكذا القول في مسئلتنا فثبت انه
لا بد في الرسل الذين جاؤا من بعد موسى ان يكونوا قد اتوا بشريعة جديدة
ان كانت الاولى محفوظة او محيية لبعض ما اندرس من الشريعة الاولى
فالجواب لم لا يجوز ان يكون المقصود من بعث هؤلاء الرسل تقرير
تلك الشريعة النافعة على الامة او نوع اخر من الالطاف لا يعلمها الا الله
وبالجملة فالقاضي ما اتى في هذه الدلالة الا باعادة الدعوى فلم قال انه لا يجوز بعثة
الرسل الا لشريعة جديدة او لاحياء شريعة اندرست وهل النزاع الا في هذا والله اعلم
المسئلة الثالثة هؤلاء الرسل هم يوشع واشمويل وشمعون وداود وسليمان
وشعيا وارميا وعزير وحزقيل والياس ويونس وزكريا ويحيى وغيرهم اما قوله
تعالى وآتينا عيسى ابن مريم البينات ففيه مسائل المسئلة الاولى
السبب في ان الله تعالى اجمل ذكر الرسل ثم فصل ذكر عيسى لان من قبله من
الرسل جاؤا بشريعة موسى فكانوا متبعين له وليس عيسى كذلك لان شرعه
نسخ اكثر شرع موسى عليهما السلام المسئلة الثانية قيل عيسى بالسريانية
ايشوع ومريم بمعنى الخادم وقيل مريم بالعربية من النساء كالزير من الرجال

وبه فبيني قول يريد به البيتا عجيب ... قلت زيد لم يصله مريمه
المسئلة الثالثة في البينات وجوه احدها المعجزات من احياء الموتى
ونحوها عن ابن عباس وثانيها انها الانجيل وثالثها وهو الاقوى ان الكل
تدخل فيه لان المعجز يبين صحة نبوته كان الاصل يبين كيفية شريعته فلا
يكون للتخصيص معنى اما قوله وايدناه بروح القدس ففيه مسئلتان
المسئلة الاولى قرى ايدناه قرا ابن كثير القدس والباقون بالتثقيل وهما
لغتان مثل رغب ورغب المسئلة الثانية اختلفوا في الروح على وجوه
احدها انه جبريل عليه السلام وانما سمي ذلك لوجوه الاول ان المراد من قوله
روح القدس الروح المقدسة كما يقال حاتم الجود ورجل صدق فوصف جبريل
عليه السلام بذلك تشريفا له وبيانا لعلو مرتبته عند الله تعالى الثاني سمي
جبريل عليه السلام بذلك لانه يحيى به الدين كما يحيى البدن بالروح فانه هو
المتولي لانزال الوحي الى الانبياء والمكلفون بذلك يحيون في دينهم الثالث
ان الغالب عليه الروحانية وكذلك سائر الملائكة غير ان روحانيته اتم
واكمل الرابع سمي جبريل عليه السلام روحا لانه ما تضمنته اصلاب الفحول
وارحام الامهات وثانيها المراد بروح القدس الانجيل كما قال في القران روحا
من امرنا وسمي به لانه يحيى به ومصالح الدنيا تنتظم لاجله وثالثها انه الاسم
الذي كان يحيى به عيسى عليه السلام الموتى عن ابن عباس وسعيد بن جبير ورابعها
انه الروح الذي نفخ فيه والقدس والقدوس هو الله تعالى فنسبت روح عيسى
عليه السلام الى نفسه تعظيما له وتشريفا كما يقال بيت الله وناقة الله
عن الربيع وعلى هذا المراد به الروح الذي يحيى به الانسان واعلم ان اطلاق
اسم الروح على جبريل وعلى الانجيل وعلى الاسم الاعظم مجاز لان الروح المتردد
في مخارق الانسان ومنافذه ومعلوم ان هذه الثلاثة ما كانت كذلك الا انه
سمي كل واحد من هذه الثلاثة بالروح على سبيل التشبيه من حيث ان الروح كما
انه سبب لحياة الرجل فكذلك جبريل عليه السلام سبب لحياة القلوب بالعلوم
والانجيل سبب لظهور الشرايع وحياتها والاسم الاعظم سبب لان يتوسل به
الى تحصيل الاغراض الا ان المشابهة بين مسمى الروح وبين جبريل اتم من وجوه
احدها ان جبريل عليه السلام مخلوق من هواء نوراني لطيف فكانت المشابهة
اتم فكانت اطلاق اسم الروح على جبريل اولى وثانيها ان هذه التسمية فيه اظهر
منها فيما عداه وثالثها ان قوله وايدناه بروح القدس يعني قويناه والمراد
من هذه التقوية الاعانة واسناد الاعانة الى جبريل عليه السلام حقيقة
واسنادها الى الانجيل والاسم الاعظم مجاز فكان ذلك اولى ورابعها
وهو ان اختصاص عيسى عليه السلام بجبريل من اوكد وجوه الاختصاص حيث لم يكن
لاحد من الانبياء مثل ذلك لانه هو الذي بشر مريم بولادتها وانما تولد عليه السلام
من نفخة جبريل عليه السلام وهو الذي رباه في جميع الاحوال وكان يسير معه حيث
سار وكان معه حين صعد الى السماء اما قوله افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم

استكبرتم فهو نهاية الذم لهم لان اليهود من بني اسرائيل كانوا اذا اتاهم رسول
بخلاف ما يهوون كذبوه فان تهيا لهم قتله قتلوه وانما كانوا كذلك لارادتهم الرفعة
في الدنيا وطلب لذاتها والترأس على عامتهم واخذ اموالهم بغير حق وكانت الرسل
تنكر عليهم ذلك فيكذبونهم لاجل ذلك ويوهمون كونهم كاذبين ويحتجون في ذلك
بالتحريف وسوء التاويل ومنهم من كان يستكبر على الانبياء استكبار ابليس على
ادم عليه السلام اما قوله ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون فلقايل ان يقول
هلا قال وفريقا قتلتم وجوابه على وجهين احدهما ان يراد الحال الماضية لان الامر
فظيع فاريد استحضاره في النفوس وتصويره في القلوب الثاني ان يراد وفريقا
تقتلونهم بعد لانكم حاولتم قتل محمد لولا اني اعصمه منكم ولذلك سحرتموه و
سممتم له الشاة وقال عليه السلام عند موته ما زالت اكلة
خيبر تعاودني فهذا اوان انقطاع ابهري قوله تعالى وقالوا قلوبنا غلف بل
لعنهم الله بكفرهم فقليلا ما يؤمنون اما الغلف ففيه ثلاثة اوجه
احدها انه جمع اغلف والاغلف هو ما في غلاف قلوبنا اي قلوبنا مغشاة باغطية
مانعة من وصول اثر دعوتك اليها وثانيها روى الاصم عن بعضهم ان قلوبهم
غلف للعلم ومملوءة من الحكم فلا حاجة معها بهم الى شرع محمد عليه السلام
وثالثها غلف اي كالغلاف الخالي لا شيء فيه مما يدل على صحة قولك اما المعتزلة فانهم
اختاروا الوجه الاول ثم قالوا هذه الاية تدل على انه ليس في قلوب الكفار ما لا
يمكنهم معه الايمان لا غلاف ولا كن ولا سد على ما تقوله المجبرة لانه لو كان
كذلك لكان هؤلاء اليهود صادقين في هذا القول وكان لا يكذبهم الله بقوله
بل لعنهم الله بكفرهم لانه تعالى انما يذم الكاذب المبطل لا الصادق في هذا
المحق المعذور قالوا وهذا يدل على ان معنى قوله انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان
يفقهوه وفي اذانهم وقرا وانا جعلنا في اعناقهم اغلالا وجعلنا من بين ايديهم
سدا ليس المراد كونهم ممنوعين عن الايمان بل المراد اما منع الالطاف او تشبيه
حالهم في اصرارهم على الكفر بمنزلة المجبور على الكفر قالوا ونظيره ذم الله
تعالى اليهود على هذه المقالة ذمه تعالى للكافرين على مثل هذه المقالة وهو
قوله تعالى وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر ومن بيننا
وبينك حجاب ولو كان الامر على ما تقوله المجبرة لكان هؤلاء القوم صادقين
في ذلك ولو كانوا صادقين لما ذمهم الله بل كان الذي حكاه عنهم اظهارا للعذر لهم
ومسقطا للوم عنهم واعلم انا بينا في تفسير الغلف وجوها ثلاثة فلا يجب الجزم بواحد
منها من غير دليل سلمنا ان المراد منه ذلك الوجه لكن لم قلت ان الاية تدل
على ان ذلك القول مذموم اما قوله بل لعنهم الله بكفرهم ففيه اجوبة احدها
هذا يدل على انه تعالى لعنهم بسبب كفرهم فلم قلتم بانه انما لعنهم بسبب هذه
المقالة فلعله تعالى حكى عنهم قولا ثم بين انه من حالهم انهم ملعونون بسبب كفرهم
وثانيها لعل المراد من قوله وقالوا قلوبنا غلف انهم ذكروا ذلك على سبيل الاستفهام
بمعنى الانكار يعني ليست قلوبنا في غلاف ولا في غطاء بل افهامنا قوية وخواطرنا

منيرة ثم انا بهذه الخواطر والافهام تاملنا في دلايل تلك الايام فلم نجد فيها
شيئا مزيا فلما ذكروا هذا العلف الكاذب لاجرم لعنهم الله على كفرهم الحاصل
بسبب هذا القول وثانيها لعل قلوبهم ما كانت في الاغطية بل كانوا عالمين
بصحة نبوة محمد عليه السلام كما قال تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
الا انهم انكروا تلك المعرفة وادعوا ان قلوبهم في غلف وغيروا نعمه على
ذلك فكان كفرهم كفر العناد فلاجرم لعنهم الله على ذلك الكفر
اما قوله فقليلا ما يؤمنون ففيه مسئلتان المسئلة الاولى في تفسير
في ثلاثة اوجه اولها ان القليل صفة المؤمن اي لا يؤمن منهم الا القليل
عن قتادة والاصم وابي مسلم وثانيها انه صفة الايمان اي لا يؤمنون
الا بقليل مما كلفوا به لانهم كانوا يؤمنون بالله الا انهم كانوا يكفرون
بالرسل وثالثها معناه لا يؤمنون اصلا لا قليلا ولا كثيرا كما يقال قليلا
ما يفعل يعني لا يفعل البتة قال الكسائي تقول العرب مررنا بارض قليلا تنبت
يريدون لا تنبت شيئا والوجه الاول اولى لانه نظير قوله بل طبع الله عليها
بكفرهم هؤلاء القوم المسئلة الثانية في انتصاب قليلا وجوه احدها فايمانا
قليلا ما يؤمنون وما مزيدة وهو ايمانهم ببعض الكتاب وثانيها انتصب بنزع
الخافض اي بقليل يؤمنون وثالثها اي فصاروا قليلا ما يؤمنون قوله تعالى
ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون
على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين
اعلم ان هذا النوع الحادي عشر من قبايح افعال اليهود اما قوله كتاب فقد
اتفقوا على ان هذا الكتاب هو القرآن لان قوله مصدقا لما معهم يدل
على ان هذا الكتاب غير ما هو معهم وما ذاك الا القرآن واما قوله مصدق
لما معهم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى لا شبهة في ان القرآن مصدق
لما معهم في معلق بتكليفهم بتصديق محمد في النبوة واللايق بذلك
هو كونه موافقا لما معهم في الادلة المتعلقة بنبوته اذا عرفنا انه ليس
موافقا لما معهم في ساير الشرايع وعرفنا انه لم يرد الموافقة في باب ادلة
القرآن لان جميع كتب الله كذلك ولما بطل الكل ثبت ان المراد متابعته
لكتبهم فيما يختص بالنبوة وما يدل عليها من العلامات والنعوت
والصفات المسئلة الثانية وقرئ مصدقا على الحال فان قيل كيف جاز نصبها
على النكرة قلنا اذا وصفت النكرة تخصيص فصح انتصاب الحال عنها وقد وصف
كتاب بقوله من عند الله المسئلة الثالثة في جواب لما ثلاثة اوجه احدها
انه محذوف ونظيره لكان هذا القرآن عن الاخفش والزجاج وثانيها قوله تعالى
ولو ان قرآنا سيرت به الجبال او قطعت به الارض او كلم به الموتى فان جوابه
محذوف وهو لكان هذا القرآن عن الاخفش والزجاج وثانيها انه على التكرير
لطول الكلام والجواب كفروا به كقوله تعالى ايعدكم انكم الى قوله انكم مخرجون
عن المبرد وثالثها ان تكون الفاء جوابا لما الاولى وكفروا جوابا لما الثانية وهو كقوله

فاما

٧٧

فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون عن الفراء
اما قوله وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا وفي سبب النزول وجوه
احدها ان اليهود من قبل مبعث محمد عليه السلام ونزول القرآن يستفتحون
اي يسألون الفتح والنصرة وكانوا يقولون اللهم افتح علينا وانصرنا بالنبي
الامي وثانيها كانوا يقولون لمخالفيهم عند القتال هذا نبي قد اظل زمانه ينصرنا
عليكم عن ابن عباس وثالثها كانوا يسألون العرب عن مولده ويصفونه بانه
نبي من صفته كذا وكذا ويستفتحون به على الذين كفروا اي على مشركي
العرب عن ابي مسلم ورابعها نزلت في بني قريظة والنضير كانوا يستفتحون
على الاوس والخزرج برسول الله صلى الله عليه وسلم قبل المبعث عن ابن
عباس وقتادة والسدي وخامسها نزلت في احبار اليهود وكانوا اذا قرؤا
ذكر محمد في التوراة وانه مبعوث وانه من العرب سألوا مشركي العرب
عن تلك الصفات ليعلموا انه هل ولد فيهم من يوافق حاله هذا المنعوت
اما قوله فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ففيه مسايل المسئلة الاولى
تدل الاية على انهم كانوا عارفين بنبوته صلى الله عليه وسلم وفيه سؤال
وهو ان التوراة نقلت نقلا متواترا فاما ان يقال انه حصل فيها نعت محمد
سبيل التفصيل اعني بيان ان الشخص الموصوف بالصورة الفلانية والسيرة
الفلانية سيظهر في السنة الفلانية في المكان الفلاني ولم يوجد هذا الوصف
على هذا الوجه فان كان الاول فان القوم مضطرين الى معرفة شهادة
التوراة على صدق محمد عليه السلام فكيف يجوز على اهل التواتر اطباقهم
على الكذب فان لم يكن الوصف على هذه الصفة لم يلزم من الاوصاف
المذكورة في التوراة كون محمد عليه السلام رسولا فكيف قال الله تعالى
فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به والجواب ان الوصف المذكور في التوراة كان وصفا
اجماليا وان محمدا عليه السلام لم يعرفوا نبوته بمجرد تلك الاوصاف
بل بظهور المعجزات صارت تلك الاوصاف كالمذكورة المؤكدة فلهذا
ذمهم الله تعالى على الانكار المسئلة الثانية يحتمل ان يقال كفروا به
لوجوه احدها انهم كانوا يظنون ان المبعوث يكون من بني اسرائيل لكثرة من
جاء من الانبياء من بني اسرائيل وكانوا يرغبون الناس في دينه ويدعونهم اليه
فلما بعث الله تعالى محمدا من العرب من نسل اسمعيل عظم ذلك عليهم فاظهروا
التكذيب وخالفوا طريقتهم الاولى وثانيها اعترفوا بنبوته صلى الله عليه وسلم
وكان يوجب عليهم زوال رياساتهم واموالهم فأبوا واصروا على الانكار وثالثها
لعلهم ظنوا انه مبعوث الى العرب خاصة فلاجرم كفروا به المسئلة الثالثة
انه تعالى كفرهم بعدما بين كونهم عالمين بنبوته وهذا يدل على ان الكفر ليس
هو الجهل بالله فقط اما قوله فلعنة الله على الكافرين فالمراد الابعاد من
خيرات الآخرة لان المبعد من خيرات الدنيا لا يكون ملعونا والمبعد من خيرات
الآخرة هو الذي يكون ملعونا فان قيل البيان تعالى ذكر في الاية المتقدمة

وقولوا للناس حسنا وقال ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله
عدوا بغير علم ثبتنا العام قد يتطرق اليه التخصيص على انا بينا فيما قبل ان من
يستحق اللعن من القول الحسن قوله تعالى بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا
بما انزل الله بغيا ان ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده فباؤا بغضب
على غضب وللكافرين عذاب مهين اعلم ان البحث عن حقيقة بئسما لا يحصل الا في
مسائل المسئلة الاولى اصل نعم وبئس بفتح الاول وكسر الثاني كقوله علم الا
ان ما كان ثانيه حرف حلق وهو مكسور يجوز فيه اربع لغات الاول على الاصل
اعني فتح الاول وكسر الثاني والثاني اتباع الاول للثاني وهو ان يكون بكسر
النون والعين وكذا يقال فخذ بكسر الفاء والخاء وهم ان كانوا يفرون من الجمع بين
الكسرتين الا انهم جوزوه هاهنا لكون حرف الحلق مستتبعا لما يجاوره
الثالث اسكان الحرف الحلقي المكسور وترك ما قبله على ما كان فيقال نعم
بفتح الاول واسكان الثاني كما يقال فخذ بفتح الفاء واسكان الخاء الرابع ان يسكن
الحرف الحلقي وينقل كسرته الى ما قبله فيقال نعم بكسر النون واسكان العين كما يقال
فخذ بكسر الفاء واسكان الخاء واعلم ان هذا التغيير الاخير وان كان في حد الجواز عند
اطلاق هاتين الكلمتين الا انهم جعلوه لازما لهما لخروجهما عما وضعت له الا
فعال الماضية من الاخبار عن وجود المصادر في الزمان الماضي وصيرورتهما كلمتي
مدح وذم يراد بهما المبالغة في المدح والذم ليدل هذا التغيير اللازم
في اللفظ على التغيير عن الاصل في المعنى فيقولون نعم الرجل زيد ولا يذكرونه
على الاصل الا في ضرورة الشعر كما انشد المبرد

فقد ابقي في ما اصاب الناس من شر وضر | ما قلت قد حانني انهم نعم الساعون في الامر المبر

المسئلة الثانية انهما فعلان
من نعم وبئس والدليل عليه دخول التاء التي هي علامة التانيث فيهما فيقال
نعمت وبئست والفراء يجعلهما بمنزلة الاسماء ويحتج بقول حسان بن ثابت

الستا نعم الجار يزلف بيته | من الناس ذا مال كثير ومعدما

وبما روي ان اعرابيا بشر بمولوده فقيل له نعم المولود مولودتك فقال
والله ما هي بنعم المولودة والبصريون يجيبون عنه بان ذلك بطريق
الحكاية المسئلة الثالثة اعلم ان نعم وبئس اصلان للصلاح والرداءة ويكون
فاعلهما اسما مستغرقا للجنس اما مظهرا واما مضمرا فالمظهر على وجهين الاول
نحو قولك نعم الرجل زيد لا تريد رجلا دون رجل وانما تقصد الرجل على الاطلاق
والثاني نحو قولك نعم غلام الرجل زيد اما قوله

فنعم صاحب قوم لا سلاح له | وصاحب الركب عثمان بن عفانا

فنادر وقيل كان ذلك لاجل ان قوله وصاحب الركب قد دل على المقصود اذ المراد
واحد فاما التي في المركب بالالف واللام فكانه قد اتى به في القوم واما المقصود فكقولك
نعم الرجل زيد الاصل نعم الرجل رجلا زيد ثم ترك ذكر الاول لان النكرة المنصوبة تدل
عليه ورجلا نصب على التمييز مثله في قولك عشرون رجلا والمميز لا يكون الا نكرة

الحزى

الا ترى ان احدا لا يقولون العشرون الدراهم ولو اراد خلو الالف واللام على هذا
فقالوا نعم الرجل بالنصب لكان نقضا للغرض اذ لو كانوا يريدون الاتيان بالالف
واللام لرفعوا فقالوا نعم الرجل وكفوا انفسهم مؤنة الاضمار فانما اضمروا الفاعل قصدا
للاختصار اذ كان نعم رجلا يدل على الجنس الذي فضل عليه المسئلة الرابعة اذا قلت
نعم الرجل زيد فهو على وجهين احدهما ان يكون مبتدا مؤخرا كانه قيل زيد نعم الرجل
اخرت زيدا والنية به التقديم كما تقول مررت به المسكين تريد المسكين مررت
به فاما الراجع الى المبتدا فان الرجل لما كان شائعا ينتظم الجنس كان زيد داخلا
تحته فصار بمنزلة الذكر الذي يعود عليه والوجه الاخر ان يكون زيد في قولك
نعم الرجل زيد خبر مبتدا محذوف كانه لما قيل نعم الرجل قيل من هذا الذي اثني عليه
فقيل زيد اي هو زيد المسئلة الخامسة ان المخصوص بالمدح والذم لا يكون الا من
جنس المذكور بعد نعم وبئس كزيد من الرجال واذا كان كذلك كان المضاف الى القوم
في قوله تعالى ساء مثلا القوم الذين كذبوا باياتنا محذوفا وتقديره ساء مثلا مثل
القوم الذين كذبوا باياتنا واذ قد لخصنا هذه المسائل فلنرجع الى التفسير اما
قوله تعالى بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى
ما نكرة منصوبة مفسرة لفاعل بئس بمعنى الشيء بئس شيئا اشتروا به انفسهم والمخصوص
بالذم ان يكفروا المسئلة الثانية في الشراء هاهنا قولان احدهما انه بمعنى البيع
وبيانه انه تعالى لما مكن المكلف من الايمان الذي يفضي به الى الجنة والكفر الذي
يؤدي به الى النار كان اختيار لاحدهما على الاخر بمنزلة اختيار تملك سلعة
على سلعة فاذا اختار الايمان الذي فيه فوزه ونجاته قيل نعم ما اشترى ولما كان
العرض بالبيع والشري هو ابدال ملك بملك صلح ان يوصف كل واحد منهما بانه
بايع ومشتري لوقوع هذا المعنى من كل واحد منهما فصح تاويل قوله بئسما اشتروا
به انفسهم بان المراد باعوا انفسهم بكفرهم لان الذي حصلوه على ترك
انفسهم لما كان هو الكفر صاروا بائعين انفسهم بذلك الوجه الثاني وهو
الاصح عندي ان المكلف اذا كان يخاف على نفسه من عقاب الله تعالى فاتى باعمال
يظن انها تخلصه من العقاب فكانه قد اشترى نفسه بتلك الاعمال فهؤلاء
اليهود لما اعتقدوا فيما اتوا به انه يخلصهم من العقاب فكانه يوصلهم الى الثواب
فقد ظنوا انهم قد اشتروا به انفسهم فذمهم الله تعالى فقال بئسما اشتروا به انفسهم
وهذا الوجه اقرب الى المعنى واللفظ من الاول ثم انه تعالى بين تفسير ما اشتروا
به انفسهم بقوله ان يكفروا بما انزل الله ولا شبهة ان المراد بذلك كفرهم بالقران لان
الخطاب في اليهود وكانوا مؤمنين بغيره ثم بين الوجه الذي لاجله اختاروا هذا
الكفر بما انزل الله تعالى فقال بغيا واشار بذلك الى غرضهم بالكفر كما يقال يعادي
فلان فلانا حسدا تنبيها بذلك على غرضه فنبههم بذلك الى هذا القول اذ
لولا هذا القول لجوزنا ان يكفروا جهلا لا بغيا واعلم ان هذه الاية تدل على ان الحسد
حرام ولما كان البغي قد يكون لوجوه شتى بين تعالى غرضهم في هذا البغي بقوله ان
ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده والقصة لا تليق الا بما حكينا من انهم

ظنوا ان هذا الفضل العظيم بالنبوة المنتظرة يحصل في قومهم فلما وجدوه
في العرب حملهم ذلك على البغي والحسد اما قوله تعالى فباءوا بغضب على غضب ففيه مسايل
المسئلة الاولى في تفسير الغضبين من وجوه احدها انه لا بد من اثبات سبب الغضبين
احدهما ما تقدم وهو تكذيبهم عيسى عليه السلام وما انزل عليه والاخر تكذيبهم محمدا
عليه السلام وما انزل اليه فصار ذلك دخولا في غضب بعد غضب وسخط بعد سخط من
قبله تعالى لاجل انهم دخلوا في سبب بعد سبب وهو قول الحسن والشعبي وعكرمة وابي
العالية وقتادة الثاني ليس المراد اثبات الغضبين فقط بل المراد اثبات انواع
من الغضب مترادفة لاجل امور مترادفة صدرت عنهم نحو قولهم عزير ابن الله
يد الله مغلولة ان الله فقير ونحن اغنياء وغير ذلك من انواع كفرهم وهو قول
عطا وعبيد بن عمير الثالث المراد به تاكيد الغضب وتكثيره لاجل ان هذا
الكفر وان كان واحدا الا انه عظيم وهو قول ابي مسلم الرابع الاول لعبادتهم
العجل والثاني لكتمانهم صفة محمد صلى الله عليه وسلم وجحدهم النبوة عن
السدي المسئلة الثانية الغضب عبارة التغير الذي يعرض للانسان في مزاجه
عند غليان دم القلب بسبب مشاهدة امر مكروه وذلك في حق الله تعالى
محال فهو محمول على ارادته بمن عصاه الاضرار به من جهة اللعن والامر
بذلك المسئلة الثالثة انه يصح وصفه تعالى بالغضب وان غضبه يتزايد و
يكثر ويصح فيه ذلك لصحته في العذاب فلا يكون غضبه على من كفر بخصلة واحدة
كغضبه على من كفر بخصال كثيرة اما قوله تعالى وللكافرين عذاب مهين ففيه مسايل
المسئلة الاولى قوله تعالى وللكافرين عذاب مهين له مزية على قوله ولهم عذاب مهين
لان العبارة الاولى يدخل فيها اولئك الكفار وغيرهم والعبارة لا يدخل فيها الاهم المسئلة
الثانية العذاب في الحقيقة لا يكون الا مهينا لانه معنى ذلك انه اهان غيره وذلك
مما لا يتاتى الا ممن يعقل وانه تعالى هو المهين للمعذبين بالعذاب لكثيرا الا ان الاهانة
لما حصلت مع العذاب جاز ان يحصل ذلك من وصفه فان قيل العذاب لا يكون الا
مع الاهانة فما الفايدة في هذا الوصف قلنا كون العذاب مقرونا بالاهانة امر
لا بد فيه من الدليل فانه تعالى ذكر ذلك ليكون دليلا عليه المسئلة الثالثة قال
قوم قوله وللكافرين عذاب مهين يدل على انه لا عذاب الا للكافرين بعد تقرير هذه
المقدمة احتج بهذه الاية فريقان احدهما الخوارج قالوا ثبت بساير الايات ان
الفاسق يعذب وثبت بهذه الاية انه لا يعذب الا الكافر فيلزم ان يقال الفاسق
كافر وثانيهما المرجية قالوا ثبت بهذه الاية انه لا يعذب الا الكافر وثبت ان الفاسق
ليس بكافر فوجب القطع بانه لا يعذب وفساد هذين لا يخفى قوله عز وجل واذا قيل لهم
امنوا بما انزل الله قالوا نؤمن بما انزل علينا ويكفرون بما وراءه وهو الحق مصدقا
لما معهم قل فلم تقتلون انبياء الله من قبل ان كنتم مؤمنين اعلم ان هذا النوع
الثاني عشر من قبايح افعالهم واذا قيل لهم يعني به اليهود امنوا بما انزل الله اي
بكل ما انزل الله والقايلون بالعموم احتجوا بهذه الاية على ان لفظة ما بمعنى الذي
تفيد العموم قالوا لان الله تعالى امرهم بان يؤمنوا بما انزل الله فلما امنوا بالبعض

دون البعض ذمهم على ذلك ولولا ان لفظة ما يفيد العموم والا لما حصل هذا
اللوم ثم انه تعالى حكى عنهم انهم لما امروا بذلك قالوا نؤمن بما انزل علينا يعني بالتوراة وكتب
ساير الانبيا الذين اتوا بتقرير شرع موسى عليه السلام اخبر الله تعالى عنهم انهم يكفرون
بما وراءه وهو الانجيل والقران واورد هذه الحكاية عنهم على سبيل الذم لهم
وذلك انه لا يجوز ان يقال لهم امنوا بما انزل الله الا ولهم طريق الى ان يعرفوا
كونه منزلا من عند الله والا كان ذلك تكليف ما لا يطاق واذا دل الدليل على كونه
منزلا من عند الله وجب الايمان به فثبت ان الايمان ببعض ما انزله الله دون البعض
متناقض اما قوله وهو الحق مصدقا لما معهم فهو كالاشارة الى ما يدل على وجوب
الايمان بمحمد عليه السلام وبيانه من وجهين الاول ما دل عليه قوله تعالى
وهو الحق انه لما ثبت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بالمعجزات التي ظهرت على يديه
ثم انه عليه السلام اخبر ان هذا القران منزل من عند الله وامر المكلفين
بالايمان به كان الايمان به واجبا لا محالة وعند هذا يظهر ان الايمان ببعض الانبيا
وبعض الكتب مع الكفر ببعض الانبيا وبعض الكتب محال الثاني ما دل عليه قوله
مصدقا لما معهم وتقريره من وجهين الاول ان محمدا عليه السلام لم يتعلم
علما ولا استفاد من استاذ فلما اتى بالحكايات والقصص موافقة لما في
التوراة من غير تفاوت اصلا علمنا انه عليه السلام انما استفادها من الوحي
والتنزيل الثاني ان القران يدل على نبوة محمد عليه السلام فلما اخبر الله تعالى
عنه انه مصدق للتوراة وجب اشتمال التوراة على الاخبار عن نبوته والا لم يكن
القران مصدقا للتوراة بل مكذبا لها واذا كانت التوراة مشتملة على نبوة
محمد عليه السلام وهم قد اعترفوا بوجوب الايمان بالتوراة لزمهم من
هذه الجهة لزوم الايمان بالقران وبنبوة محمد عليه السلام اما قوله فلم
تقتلون انبياء الله من قبل ففيه مسايل المسئلة الاولى انه سبحانه بين
من جهة اخرى ان دعواهم بكونهم مؤمنين بالتوراة متناقضة من وجه
اخر وذلك لان التوراة دلت على ان المعجزة تدل على الصدق ودل الدليل
على ان من كان صادقا في دعوى النبوة فان قتله كفر فاذا كان الامر كذلك
كان السعي في قتل يحيى وزكريا وعيسى كفرا فلم سعيتم في ذلك ان صدقتم في
ادعائكم كونكم مؤمنين بالتوراة المسئلة الثانية وهذه الاية دالة
على ان المجادلة في الدين من حرف الانبيا وانه يورد المناقضة على الخصم جايز
المسئلة الثالثة قوله فلم تقتلون انبياء الله وان كان خطاب مشافهة
لكن المراد من تقدم من سلفهم ويدل عليه وجوه احدها ان الانبيا في ذلك
الزمان ما كانوا موجودين وثانيها انهم ما اقدموا على ذلك وثالثها انه لا يتاتى
فيه من قبل فثبت ان المراد به الماضي فظاهر لان القرينة دالة عليه فان
قيل قوله امنوا خطاب هولاء الموجودين ولم تقتلون حكاية عن فعل اسلافهم
فكيف وجه الجمع بينهما قلنا معناه انكم بهذا التكذيب خرجتم من الايمان
بما امنتم كما خرج اسلافكم بقتل بعض الانبيا عن الايمان بالباقين المسئلة

الرابعة يقال كيف جاز قوله لم تقتلون من قبل ولا يجوز ان يقال انا اضربك امس
والجواب فيه قولان احدهما ان ذلك غير جائز فيما كان بمنزلة الصفة اللازمة
كقولك لمن تعرفه بما سلف من قبيح فعله ويحك لم تكذب كانه قال لم هذا من شانك
قال تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان ولم يقل تلت لانه اراد من
شانها التلاوة والثاني كانه قال لم ترضون بقتل الانبيا من قبل ان كنتم مؤمنين
بالتوراة قوله تعالى ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون
اعلم ان تنزيل هذه الاية يغني عن تفسيرها والسبب في تكريرها انه تعالى لما حكى
طريقة اليهود في زمان محمد ووصفهم بالعناد والتكذيب ومثلهم بسلفهم
في قتل الانبيا مناسب للتكذيب لهم بل يزيد عليه اعادة ذكر موسى عليه السلام
وما جاء به من البينات فانهم مع وضوح ذلك اذا جاز ان يتخذوا العجل الها وهو
مع ذلك صابر ساكت ثابت على الدعا الى دينه والتمسك بدينه وشرعه فكذلك
القول في حالي معكم وان بالغتم في التكذيب والانكار والايذا قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم
ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما اتيناكم بقوة واسمعوا قالوا سمعنا وعصينا واشربوا في قلوبهم
العجل بكفرهم قل بئس ما يامركم به ايمانكم ان كنتم مؤمنين اعلم ان في الاعادة وجوها
احدها ان التكرار في هذا وامثاله للتاكيد وايجاب الحجة على الخصم على عادة العرب
وثانيها انه انما كرر ذلك مع زيادة وهي قولهم سمعنا وعصينا وذلك يدل
على نهاية لجاجهم اما قوله تعالى سمعنا وعصينا ففيه مسايل المسئلة الاولى
ان اظلال الجبل لا شك انه من اعظم المعجزات ومع ذلك فقد اصروا على
كفرهم وصرحوا بقولهم سمعنا وعصينا وهذا يدل على ان التخويف وان عظم
الا انه لا يوجب الانقياد المسئلة الثانية الاكثرون من المفسرين اعترفوا بانهم
قالوا القول قال ابو مسلم وجاز ان يكون المعنى سمعوه فتلقوه بالعصيان فعبر
عن ذلك بالقول وان لم يقولوا كقوله تعالى ان يقول له كن فيكون وكقوله قالتا
اتينا طايعين والاول اولى لان صرف الكلام عن ظاهره لغير الدليل
لا يجوز اما قوله واشربوا في قلوبهم العجل ففيه مسايل المسئلة الاولى قوله تعالى
واشربوا في قلوبهم العجل في وجه هذه الاستعارة وجهان الاول معناه
تداخلهم حبه والحرص على عبادته كما يتداخل الصبغ الثوب وقوله في
قلوبهم بيان لمكان الاشراب كقوله انما ياكلون في بطونهم نارا الثاني
كما ان الشرب مادة لحيوان ما تخرجه الارض فكذا تلك المحبة كانت
مادة لجميع ما صدر عنهم من الافعال المسئلة الثانية قوله واشربوا ايدل
على ان فاعلا غيرهم فعل بهم ذلك ومعلوم انه لا يقدر عليه سوى الله تعالى
اجابت المعتزلة عنه من وجهين الاول ما اراد الله ان غيرهم فعل بهم ذلك
لكنهم لفرط ولوعهم والفهم لعبادته اشربوا قلوبهم حبه فذل ذلك على ما لم
يسم فاعله كما يقال فلان معجب بنفسه الثاني ان المراد من اشرب اي زينه عندهم
ودعاهم اليه كالسامري وابليس وشياطين الانس والجن اجاب الاصحاب
عن الوجهين بان كلا الوجهين صرف اللفظ عن ظاهره وذلك لا يجوز المصير

اليه الا

اليه الا بدليل منفصل ولما اقمنا الدلايل العقلية القاطعة على ان محدث
كل الاشيا هو الله لم يجز المصير اليه الا بدليل يكن بنا حاجة الى ترك هذا
الظاهر اما قوله بكفرهم فالمراد اعتقادهم التشبيه على الله سبحانه و
تجويزهم العبادة لغيره سبحانه اما قوله قل بئس ما يامركم به ايمانكم ففيه
مسايل المسئلة الاولى المراد بئس ما يامركم بالتوراة لانه ليس في التوراة عبادة
العجل واضافة الامر الى ايمانهم كما قالوا يا شعيب اصلواتك تامرك وكذلك
اضافة الايمان اليهم المسئلة الثانية الايمان عرض ولا يصح منه الامر
والنهي لكن الداعي الى الفعل قد يشبه بالامر كقولك ان الصلاة تنهى عن الفحشا
والمنكر اما قوله تعالى ان كنتم مؤمنين فالمراد التشكيك في ايمانهم والقدح
في صحة دعواهم قوله تعالى قل ان كانت لكم الدار الاخرة عند الله خالصة
من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم والله
عليم بالظالمين اعلم ان هذا هو النوع الثالث عشر من قبايحهم وهو ادعاهم
ان الدار الاخرة خالصة لهم من دون الناس ويدل عليه وجوه احدها
انه لا يجوز ان يقال على طريق الاستدلال على الخصم ان كان كذا وكذا فافعل
كذا الا والاول مذهبه ليصح الزام الثاني عليه وثانيها ما حكى الله عنهم في
قوله وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وفي قوله نحن ابناء الله
واحباوه وقوله لن تمسنا النار الا اياما معدودة وثالثها اعتقادهم في
انفسهم انهم هم المحقون المستحقون للجنة لان النسخ غير جايز على شرعهم وان
ساير الفرق مبطلون ورابعها اعتقادهم في ان انتسابهم الى اكابر الانبيا
اعني يعقوب واسحق وابرهيم يخلصهم عن عقاب الله تعالى ويوصلهم
الى ثوابه ثم انهم بهذه الاسباب عظموا شان انفسهم فكانوا يفتخرون على
العرب وربما جعلوه كالحجة في ان النبي المنتظر المبشر به في التوراة
منهم لا من العرب وكانوا يصرفون الناس بسبب هذه الشبهة عن اتباع
محمد عليه السلام ثم ان الله تعالى احتج على فساد قولهم بقوله قل ان كانت
لكم الدار الاخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم
صادقين وبيان هذه الملازمة ان نعم الدنيا قليلة حقيرة بالقياس الى نعم
الاخرة ثم ان نعم الدنيا على قلتها كانت منغصة عليهم بسبب ظهور محمد صلى الله
عليه وسلم ومنازعته معهم بالجدال والقتال ومن كان في النعم القليلة المنغصة
ثم تيقن انه بعد الموت لا بد وان ينتقل الى تلك النعم العظيمة فانه لا بد وان
يكون راغبا في الموت لان تلك النعم العظيمة مطلوبة ولا سبيل اليها الا بالموت
وما يتوقف عليه المطلوب وجب ان يكون مطلوبا فوجب كون هذا الانسان راضيا
بالموت ومتمنيا له فثبت ان الدار الاخرة لو كانت لهم
خالصة لوجب ان يتمنوا الموت ثم ان الله تعالى اخبر انهم ما تمنوا الموت بل لن يتمنوه
ابدا وحينئذ يلزم قطعا بطلان ادعاهم في قولهم ان الدار الاخرة خالصة
لهم من دون الناس فان قيل لا نسلم انه لو كانت لهم الدار الاخرة خالصة

لوجب ان يتمنوا الموت قوله لان نعم الاخرة مطلوبة ولا سبيل اليه الا
بالموت والذي يتوقف عليه المطلوب يجوز ان يكون مطلوبا نظرا الى كونه
وسيلة الى ذلك المطلوب الا انه يكون مكروها نظرا الى ذاته والموت
مما لا يحصل الا بالالام العظيمة فلا يطيقونها فلا جرم ما تمنوا الموت و
هاهنا اسوله السوال الاول هو انه ما يتمنوا الموت لكراهته في ذاته لا من جهة
ما وراه فابعدهم عن تمنيه ما معه من الالام العظيمة السوال الثاني انه كان
لهم ان يقلبوا هذا السوال على محمد عليه السلام فيقولون انك تدعي ان الدار
الاخرة خالصة لك ولامتك دون من ينازعك في الاخرة فان كان الامر
كذلك فارض بان نقتلك ونقتل امتك فانا نراك ونرى امتك في الضر
الشديد في الدنيا والبلاء العظيم بسبب الجدال والقتال وبعد الموت فانكم
تخلصون الى نعيم الجنة فوجب ان ترضوا بان نقتلكم السوال الثالث لعلهم
كانوا يقولون ان الدار الاخرة خالصة لمن كان على دينهم لكن بشرط
الاحتراز عن الكبائر فاما صاحب الكبيرة فانه يبقى مخلدا في النار ابدا لانهم
كانوا وعيديه او لانهم جوزوا في صاحب الكبيرة ان يصير معذبا فلاجل هذا
ما تمنوا الموت وليس لاحد ان يدفع هذا السوال لان مذهبهم انه لا تمسهم
النار الا اياما معدودة لان كل يوم من ايام القيامة كالف سنة مما تعدون
فكانت هذه الايام وان كانت قليلة بحسب العدد لكنها طويلة بحسب المدة
فلا جرم ما تمنوا الموت بسبب هذا الخوف السوال الرابع انه عليه السلام
نهى عن تمني الموت فقال لا يتمنين احدكم الموت لضر نزل به ولكن ليقل اللهم
احيني ان كانت الحياة خيرا لي وامتني ان كانت الوفاة خيرا لي وايضا
قال تعالى في كتابه يستعجل بها الذين لا يومنون بها والذين امنوا مشفقون
منها ويعلمون انها الحق فكيف يجوز ان ينهى عن الاستعجال ثم انه يتحدى القوم
بذلك السوال الخامس ان لفظ التمني مشترك بين التمني الذي هو المعنى القايم
بالقلب وبين اللفظ الدال على ذلك المعنى وهو قول القايل يا ليتني مت فلليهود
ان يقولوا انك طلبت منا التمني والتمني لفظ مشترك فان ذكرناه باللسان فله
ان يقول ما اردت به هذا اللفظ وانما اردت به المعنى الذي في القلب وان
فعلنا ذلك المعنى القايم بالقلب فله ان يقول كذبتم ما اتيتم بذلك في قلوبكم
ولما علم اليهود انه اتى بلفظة مشتركة لا يمكن الاعتراض عليها لا جرم لم يلتفتوا
اليه السوال السادس هب ان الدار الاخرة لو كانت لهم لوجب ان يتمنوا الموت فلم
قلتم انهم ما تمنوا الموت والاستدلال بقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا ضعيف لان
الاستدلال بهذا انما يصح لو ثبت كون القران حقا وهو محل النزاع ليس الا فيه والجواب
قوله كون الموت متضمنا للالم يكون كالصارف عن تمنيه قلنا كما ان الالم الحاصل عند
الحجامة لا يصرف عن الحجامة للعلم الحاصل بان المنفعة الحاصلة بسبب الحجامة عظيمة
وجب ان يكون الامر هاهنا كذلك قوله انهم لو قلبوا هذا الكلام على محمد عليه السلام
لزمه ان يرضى بالقتل قلنا الفرق بين محمد عليه السلام وبينهم ان محمدا عليه السلام

كان

كان يقول اني بعثت لتبليغ الشرايع الى اهل التواتر وهذا المقصود بعد ما حصل فلاجل
هذا لا ارضى بالقتل واما انتم فلستم كذلك فظهر الفرق قوله ثالثا كانوا خايفين عن
عقاب الكباير قلنا القوم ادعوا كون الاخرة خالصة لهم من دون الناس وذلك يومن
من انضمام ثوابها بالعقاب قوله رابعا نهى عن تمني الموت قلنا هذا النهي طريقه الشرع
فيجوز ان يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الاوقات روي ان عليا كان يطوف بين
الصفين في حداله فقال له ابنه الحسن ما هذا زي المحاربين فقال له علي يا بني لا يبالي
ابوك على الموت سقط ام عليه سقط الموت وقال عمار بصفين الان الاقي الاحبة
محمدا وحزبه وقد ظهر عن الانبيا في كثير من الحالات تمني الموت على ان هذا النهي مختص
بسبب مخصوص فانه عليه السلام حرم ان يتمنى الانسان الموت عند الشدايد لان
ذلك كالجزع والخروج عن الرضى بما قسم الله فاين هذا من التمني الذي يدل على صحة
النبوة قوله خامسا انهم ما عرفوا ان المراد هو التمني باللسان او بالقلب قلنا التمني في لغة
العرب لا يعرف الا على ما يظهر بالقول كما ان الخبر الا على ما يظهر بالقول والذي في القول
من ذلك لا يسمى بهذا الاسم وايضا فمن المحال ان يقول عليه السلام تمنوا الموت
ويريد بذلك ما لا يمكن الوقوف عليه مع ان الغرض بذلك لا يتم الا بظهوره قوله
سادسا ما الدليل على انه ما وجد التمني قلنا من وجوه احدها انه لو حصل ذلك لنقل نقلا
متواترا لانه امر عظيم فان بتقدير عدمه يثبت القول بصحة نبوة محمد عليه السلام
وبتقدير حصول هذا التمني يبطل القول بنبوته عليه السلام وما كان كذلك كان من
الوقايع العظيمة فوجب ان ينقل نقلا متواترا ولما لم ينقل علمنا انه لم يوجد وثانيها
انه عليه السلام مع تقدمه في الراي والحزم وحسن النظر في العاقبة والوصول الى المنصب
الذي وصل اليه في الدنيا والدين والوصول الى الرياسة العظيمة التي انقاد لها المخالف
قهرا والموافق طبعا لا يجوز ان يتحداهم بذلك وهو غير واثق من جهة بالوحي النازل
عليه ان يتحداهم بامر لا يامن عاقبة الحال فيه ولا يامن من خصمه ان يقهره بالدليل
والحجة لان العاقل الذي لم يجرب الامور لا يكاد يرضى بذلك فكيف الحال في
اعقل العقلا فثبت انه عليه السلام ما اقدم على تحدي هذه الادلة الا وقد اوحى
الله تعالى اليه بانهم لا يتمنونه وثالثها ما روي انه عليه السلام قال لو ان اليهود
تمنوا الموت لماتوا ولراوا مقاعدهم من النار ولو خرج الذين يباهلون لرجعوا لا
يجدون اهلا ولا مالا وقال ابن عباس لو تمنوا الموت لشرقوا به ولماتوا وبالجملة
فالاخبار الواردة في انهم ما تمنوا الموت بلغت مبلغ التواتر فحصلت الحجة فهذا
اخر الكلام في تقرير هذا الاستدلال فلنرجع الى التفسير اما قوله ان كانت لكم
الدار الاخرة فالمراد الجنة لانها هي المطلوب من دار الاخرة دون النار ولانهم
كانوا يزعمون ان لهم الجنة واما قوله عند الله فليس المراد المكان بل المنزلة ولا
يبعد ايضا في حمله على المكان فلعل اليهود كانوا مشبهة فاعتقدوا العندية
المكانية فابطل الله كل ذلك بالدلالة التي ذكرها واما خالصة فنصب على الحال
من الدار الاخرة اي سالمة لكم خاصة بكم ليس لاحد سواكم فيها حق يعني ان صح
قولكم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى والناس للجنس وقيل للعهد وهم

المسلمون والجنس اولى لقوله الا من كان هودا او نصارى ولانه لم يوجد هاهنا
معهود واما من دون فالمراد به سوى لا معنى المكان كما يقول القايل لمن وهب منه
ماكان هذا لك من دون الناس اما قوله تعالى فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ففيه
مسئلتان المسئلة الاولى هذا امر معلق على شرط مفقود وهو كونهم صادقين
فلا يكون الامر موجودا والغرض منه التحدي واظهار كذبهم في دعواهم المسئلة
الثانية في هذا التمني قولان احدهما قول ابن عباس انهم تحدوا بان يدعوا الفريقان
بالموت على اي الفريقين كان اكذب والثاني ان يقولوا ليتنا نموت وهذا الثاني اولى
لانه اقرب الى موافقة اللفظ اما قوله ولن يتمنوه فخبر قاطع على ان ذلك لا يقع
في المستقبل وهذا اخبار بالغيب لان مع توفر الدواعي على تكذيب محمد عليه السلام
وسهولة الاتيان بهذه الكلمة اخبر انهم لا ياتون بذلك فهذا اخبار جازم عن امر قامت
الامارات على ضده فلا يمكن الوصول اليه الا بالوحي واما قوله ابدا فهو غيب اخر لانه
اخبر بان ذلك لا يوجد ولا في شيء من الازمنة الاتية المستقبلة ولا شك ان الاخبار
عن عدمه بالنسبة الى عموم الاشخاص غير الاخبار عن عدمه بالنسبة الى
عموم الاوقات فهما غيبان واما قوله بما قدمت ايديهم بيان العلة التي بها
لا يتمنون لانهم اذا علموا سوء طريقتهم وكثرة ذنوبهم دعاهم ذلك الى ان لا يتمنوا الموت
اما قوله والله عليم بالظالمين فهو كالزجر والتهديد لانه اذا كان عالما
بالسر والنجوى ولم يكن يخفى شيء عنه صار تصور المكلف لذلك من اعظم الصوارف
عن المعاصي وانما ذكر الظالمين لان كل كافر ظالم وليس كل ظالم كافرا فلما كان ذلك
اعم كان اولى بالذكر فان قيل انه تعالى قال هاهنا ولن يتمنوه ابدا وقال في سورة الجمعة
ولا يتمنونه فلم ذكر هاهنا لن وفي سورة الجمعة لا قلنا انهم في هذه السورة
ادعوا ان الدار الاخرة خالصة لهم من دون الناس وادعوا في سورة
الجمعة انهم اولياء لله من دون الناس وادعوا في سورة الجمعة انهم اولياء لله
من دون الناس والله تعالى ابطل هذين الامرين فانه لو كان كذلك لوجب ان
يتمنوا الموت والدعوى الاولى اعظم من الثانية لان السعادة القصوى
هي الحصول في دار الثواب فاما مرتبة الولاية فهي وان كانت شريفة الا انها
انما تراد ليتوسل بها الى الجنة فلما كانت الدعوى الاولى اعظم لاجرم بين
تعالى فساد قولهم بلفظ لن لانه الالفاظ النافية ولما كانت الدعوى الثانية
ليست في غاية العظمة لاجرم اكتفى في ابطالها بلفظ لا لانها ليس في نهاية القوة
لافادة معنى النفي قوله عز وجل ولتجدنهم احرص الناس على حيوة ومن الذين اشركوا يود
احدهم لو يعمر الف سنة وما هو بمزحزحه من العذاب ان يعمر والله بصير بما يعملون
وفي الاية مسائل الاولى اعلم انه سبحانه وتعالى لما اخبر عنهم في الاية المتقدمة انهم
لا يتمنون الموت اخبر في هذه الاية انهم في غاية الحرص على الحياة لان هاهنا قسما
ثالثا وهو ان يكون الانسان بحيث لا يتمنى الموت فقال ولتجدنهم احرص الناس على حياة
اما قوله ولتجدنهم فهو من وجد بمعنى علم المتعدي الى مفعولين في قوله وجدت زيدا ذا الحفاظ
ومفعولاه هم احرص وانما قال على حياة بالتنكير لانه اراد حياة مخصوصة وهي الحياة

المتطاولة ولذلك كانت القراءة بها اوقع من قراءة ابي على الحياة اما الواو
في قوله ومن الذين اشركوا ففيه وجوه احدها انها واو عطف والمعنى ان اليهود
احرص الناس على حياة واحرص من الذين اشركوا كقولك هو احسن الناس ومن
حاتم وهذا قول الفراء والاصم فان قيل الم يدخل الذين اشركوا تحت الناس قلنا
بلى ولكنهم افردوا بالذكر لان حرصهم شديد وفيه توبيخ عظيم لان الذين
اشركوا لا يؤمنون بالمعاد وما يعرفون الا الحياة الدنيا فحرصهم عليها لا يستبعد
لانها جنتهم فاذا زاد عليهم في الحرص من له كتاب وهو مقر بالجزاء كان حقيقا باعظم
التوبيخ فان قيل ولم زاد حرصهم على حرص المشركين قلنا لانهم علموا انهم صائرون
الى النار لا محالة والمشركون لا يعلمون ذلك القول الثاني ان هذه الواو
واو استئناف وقد تم الكلام عند قوله على حيوة تقديره ومن الذين اشركوا اناس
يود احدهم على حذف الموصوف كقوله وما منا الا له مقام معلوم القول الثالث
ان فيه تقديما وتاخيرا تقديره ولتجدنهم وطائفة من الذين اشركوا احرص الناس
على حياة ثم فسر هذه الجملة بقوله يود احدهم لو يعمر الف سنة وهو قول ابي مسلم
والقول الاول اولى لانه اذا كانت القصة في شان اليهود خاصة فالاليق بالظاهر
ان يكون المراد ولتجدن اليهود احرص الناس على الحياة من سائر الناس ومن الذين
اشركوا ليكون ذلك ابلغ في ابطال دعواهم وفي اظهار كذبهم في قولهم ان الدار
الاخرة لنا لا لغيرنا المسئلة الثانية اختلفوا في المراد بقوله تعالى ومن الذين
اشركوا على ثلاثة اقوال قيل هم المجوس لانهم كانوا يقولون لملكهم عش الف مهرجان
والف نيروز وعن ابن عباس وهو قول الاعاجم زي هزار سال وقيل المراد منه
مشركو العرب وقيل كل مشرك لا يؤمن بالمعاد لانا بينا ان حرص هؤلاء على
الدنيا ينبغي ان يكون اكثر وليس المراد من ذكر الف سنة قول الاعاجم عش الف
سنة بل المراد به التكثير وهو معروف في كلام العرب اما قوله يود احدهم لو يعمر
الف سنة فالمراد انه تعالى بين بعدهم عن تمني الموت من حيث انهم
يتمنون هذا البقاء ويحرصون عليه هذا الحرص الشديد ومن هذا حاله كيف
يتوقع منه تمني الموت اما قوله وما هو بمزحزحه من العذاب ان يعمر ففيه مسئلتان
المسئلة الاولى في قوله وما هو كناية عما ذا فيه ثلاثة اقوال احدها انه كناية
عن احدهم الذي جرى ذكره اي وما احدهم بمزحزحه من النار تعميره وثانيها
انه ضمير عما دل عليه يعمر من مصدره وهو التعمير وان يعمر بدل منه وثالثها انه
يكون مبهما وان يعمر موضحه المسئلة الثانية الزحزحة التبعيد والانحاء قاله
القاضي والمراد انه لا يؤثر في ازالة العذاب اقل تاثير ولو قال تعالى وما هو بمبعده
ومنجيه لم يدخل في قلة التاثير دلالة هذا القول اما قوله والله بصير بما يعملون
فاعلم ان البصير قد يراد به العليم يقال ان لفلان بصرا بهذا الامر اي معرفة وقد
يراد به انه على صفة لو وجدت المبصرات لابصرها وكلا الوصفين يصحان
عليه سبحانه الا ان من قال ان في الاعمال ما لا يصح ان يرى حمل هذا البصير على العلم لا
محالة قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله مصدقا لما بين يديه

وهدى وبشرى للمؤمنين من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين

اعلم ان هذا هو النوع الرابع عشر من قبائح اليهود ومنكرات اقوالهم وافعالهم وفيه مسائل المسئلة الاولى ان قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل لابد له من سبب وامر قد ظهر من اليهود حتى امر تعالى بان يخاطبهم بذلك لانه يجرى مجرى المحاجة فمما ثبت منهم في ذلك امر لا يجوز ان يامره الله تعالى به للنبي المفسرين ذكروا امورا احدها انه عليه السلام لما قدم المدينة اتاه عبد الله بن صوريا فقال يا محمد كيف نومك فقد اخبرنا عن نوم النبي الذي يجيء في اخر الزمان فقال عليه السلام تنام عيني ولا ينام قلبي قال صدقت يا محمد فاخبرني عن الولد امن الرجل يكون ام من المراة فقال اما العظام والعصب والعروق فمن الرجل واما اللحم والدم والشعر والظفر فمن المراة فقال صدقت فما بال الولد يشبه اعمامه دون اخواله ويشبه اخواله دون اعمامه فقال ايهما علا ماؤه ماء صاحبه كان الشبه له قال صدقت فقال اخبرنا اى الطعام حرم اسرائيل على نفسه وفي التوراة ان النبي الامي يخبر عنه فقال عليه السلام انشدكم بالله الذي انزل التوراة على موسى هل تعلمون ان اسرائيل مرض مرضا شديدا فطال سقمه فنذر لله نذرا لئن عافاه الله تعالى من سقمه ليحرمن احب الطعام والشراب اليه وهو لحم الابل والبانها فقالوا اللهم نعم فقال له قد بقيت خصلة ان قلتها امنت بك اى ملك يأتيك بما تقول عن الله قال جبريل قال فذلك عدونا ينزل بالقتال والشدة ورسولنا ميكائيل يأتي بالخصب والبشر والرخا فلو كان هو الذي يأتيك امنا بك فقال عمر وما مبدا هذه العداوة فقال ابن صوريا اول هذه العداوة ان الله تعالى انزل على نبينا ان بيت المقدس سيخرب في زمان رجل يقال له بخت نصر ووصفه لنا فطلبناه فلما وجدناه بعثنا لقتله رجلا فدفع عنه جبريل وقال ان سلطكم الله على قتله فهذا هو ليس ذاك الذي اخبر الله عنه انه سيخرب بيت المقدس فلا فائدة في قتله ثم انه كبر وقوى وملك وغزانا وخرب بيت المقدس وقتلنا فلذلك نتخذه عدوا واما ميكائيل فانه عدو جبريل قال عمر فاني اشهد ان من كان عدوا لجبريل فهو عدو لميكائيل وهما عدوان لمن عاداهما فانكر ذلك على عمر فانزل الله تعالى هاتين الايتين وثانيها روى انه كان لعمر ارض باعلى المدينة وكان ممره على مدارس اليهود وكان يجلس اليهم ويسمع كلامهم فقالوا يا عمر انا قد احببناك وانا لنطمع فيك فقال والله ما اتيتكم لحبكم ولا اسالكم لاني شاك في ديني وانما ادخل عليكم لازداد بصيرة في امر محمد وارى اثاره في كتابكم ثم سالهم عن جبريل فقالوا ذلك عدونا يطلع محمدا على اسرارنا وهو صاحب خسف وعذاب وان ميكائيل يجيء بالخصب والسلامة فقال لهم وما منزلتهما من الله تعالى قالوا اقرب منزلة جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره وميكائيل عدو لجبريل فقال عمر لئن كانا كما تقولون فما هما بعدوين ولانتم اكفر من الحمير ومن كان عدوا لاحدهما كان عدوا للاخر ومن كان عدوا لهما كان عدوا لله ثم رجع عمر فوجد جبريل عليه السلام قد سبقه بالوحي

فقال

فقال النبي صلى الله عليه وسلم لقد وافقك ربك يا عمر فقال عمر لقد رايتني في دين الله بعد ذلك اصلب من الحجر وثالثها قال مقاتل زعمت اليهود ان جبريل عليه السلام عدونا امر ان يجعل النبوة فينا فجعلها في غيرنا فانزل الله هذه الايات واعلم ان الاولى ان يكون سبب عداوتهم له انه كان ينزل القران على محمد عليه السلام لان قوله من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله مصدقا لما بين يديه مشعر بان هذا التنزيل لا ينبغي ان يكون ذلك سببا للعداوة لانه انما فعل ذلك بامر الله فلا ينبغي ان يكون ذلك سببا للعداوة وتقرير هذا من وجوه احدها ان الذي نزله جبريل من القران بشارة المطيعين بالثواب وانذار العصاة بالعقاب والامر بالمحاربة والمقاتلة لما لم يكن ذلك باختياره بل بامر الله الذي يعترفون انه لا محيص عن امره ولا سبيل الى مخالفته فعداوة من هذا سبيله توجب عداوة الله وعداوة الله كفر فيلزم ان عداوة من هذا سبيله كفر وثانيها ان الله تعالى لو امر ميكائيل بانزال مثل هذا الكتاب فاما ان يقال انه كان يتمرد ويابى عن قبول امر الله وذلك غير لائق بالملائكة المعصومين او كان يقبله ويأتي به على وفق امر الله فحينئذ يتوجه على ميكائيل ما ذكروه على جبريل فما الوجه في تخصيص جبريل بالعداوة وثالثها ان انزال القران على محمد كما شق على اليهود فانزال التوراة على موسى شق على قوم اخرين فان اقتضت نفرة بعض الناس لانزال القران قبحه فلتقتض نفرة اولئك المتقدمين لانزال الله التوراة على موسى عليه السلام قبحه ومعلوم ان كل ذلك باطل فثبت بهذا الوجه فساد ما قالوه المسئلة الثانية من الناس من استبعد ان يقول قوم من اليهود ان جبريل عليه السلام عدوهم قالوا لانا نرى اليهود في زماننا هذا مطبقين على انكار ذلك مصرين على ان احدا من سلفهم لم يقل ذلك واعلم ان هذا باطل لان حكاية الله سبحانه اصدق ولان جهلهم كان شديدا وهم الذين قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة المسئلة الثالثة قرا ابن كثير جبريل بفتح الجيم وكسر الراء من غير همز وقرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم بفتح الجيم والراء مهموزا والباقون بكسر الجيم والراء غير مهموز بوزن قنديل وفيه سبع لغات ثلاث منها ذكرناها وجبرئل على وزن جبرعل وجبرائيل على وزن جبراعيل وجبرائل على وزن جبراعل وجبرين بالنون ومنع الصرف للتعريف والعجمة المسئلة الرابعة قال بعضهم جبريل معناه عبد الله فجبر عبد وايل الله وميكائيل عبيد الله وهو قول ابن عباس وجماعة من اهل العلم قال ابو علي الفسوي هذا لا يصح لوجهين احدهما انه لا يعرف من اسماء الله ايل والثاني انه لو كان كذلك لكان اخر الاسم مجرورا اما قوله تعالى فانه نزله على قلبك ففيه سؤالات السؤال الاول الهاء في قوله فانه وفي قوله نزله الى ماذا يعود الجواب فيه قولان اولهما ان الهاء الاولى يعود على جبريل والثانية على القران وان لم يجر له ذكر لانه كالمعلوم كقوله تعالى ما ترك على ظهرها من دابة يعني الارض وهذا قول ابن عباس واكثر اهل العلم اى ان كانت عداوتهم لان جبريل عليه السلام نزل بالقران وانما نزل باذن الله قال صاحب الكشاف اضمار ما لم يسبق ذكره فيه فخامة لشان صاحبه حيث يجعل لفرط

شهرته كانه يدل على نفسه ويكتفي عن اسمه الصريح بذكر شيء من صفاته وثانيها
المعنى بان الله نزل جبريل عليه السلام كانه نزل نفسه السؤال الثاني القران
انما نزل على محمد عليه السلام فما السبب في قوله نزله على قلبك الجواب
هذه المسئلة ذكرناها في سورة الشعراء في قوله نزل به الروح الامين على قلبك
واكثر الامة على انه انزل القران عليه لا على قلبه الا انه خص القلب بالذكر لاجل
ان الذي نزل به ثبت في قلبه حفظا حتى اداه الى امته فلما كان سبب تمكنه من
الاداء ثباته في قلبه حفظا جاز ان يقال نزله على قلبك وان كان في الحقيقة نزله
عليه لا على قلبه السؤال الثالث كان من حق الكلام ان يقال على قلبي الجواب
ياتي على حكاية كلام الله كما تكلم به كانه قال يا محمد ما تكلمت به من قولي من
كان عدوا لجبريل فانه نزل على قلبك السؤال الرابع كيف استقام قوله فانه نزله
جزاء للشرط الجواب فيه وجهان الاول انه سبحانه بين ان هذه العداوة فاسدة
ما اتى الا انه جاء امر بانزال كتاب فيه الهداية والبشارة فانزله فهو من حيث انه
مامور وجب ان يكون معذورا ومن حيث انه اتى بالهداية والبشارة يجب ان يكون مشكورا
فكيف تليق به العداوة والثاني انه تعالى بين ان اليهود كانوا اعادوه فيحق لهم ذلك
لانه انزل عليك الكتاب برهانا على نبوتك ومصدقا لصدقك وهم يكرهون ذلك
فكيف لا يبغضون من اكد عليهم هذا الامر الذي يكرهونه اما قوله تعالى باذن الله
فالاظهر فيه بامر الله وهو اولى من تفسيره بالعلم لوجوه احدها ان الاذن حقيقة في
الامر مجاز في العلم واللفظ واجب ان يحمل على حقيقته ما امكن وثانيها ان انزاله كان من
الواجبات والوجوب مستفاد من الامر لا من العلم وثالثها ان ذلك الانزال اذا كان
عن الامر كان اوكد في الحجة اما قوله مصدقا لما بين يديه فمحمول على ما اجمع
عليه اكثر المفسرين من ان المراد ما قبله من كتب الانبياء ولا معنى
لتخصيص كتاب دون كتاب ومنهم من خصه بالتوراة وزعم انه اشارة الى
ان القران موافق للتوراة في الدلالة على نبوة محمد عليه السلام قال قيل اليس
شرايع القران مخالفة لشرايع سائر الكتب فلم صار بان يكون مصدقا لها لكونه
موافقها في الدلالة على التوحيد ونبوة محمد عليه السلام اولى لان يكون
غير مصدق بها قلت الشرايع التي تشتمل عليها سائر الكتب كانت مقدرة
بتلك الاوقات ومنتهية في هذا الوقت بناء على ان النسخ بيان انتهاء مدة
العبادة وحينئذ لا يكون بين القران وبين سائر الكتب اختلاف في الشرايع
اما قوله تعالى وهدى فالمراد به ان القران مشتمل على امرين احدهما بيان ما وقع
التكليف به من اعمال القلوب واعمال الجوارح وهو من هذا الوجه هدى وثانيهما
بيان ان الاتي بتلك الاعمال كيف يكون ثوابه وهو من هذا الوجه بشرى ولما كان
الاول مقدما على الثاني في الوجود لا جرم قدم الله لفظ الهدى على لفظ البشرى
ولما كان الاول فان قيل فلم خص كونه هدى وبشرى للمؤمنين انه كذلك بالنسبة
الى الكل الجواب من وجهين الاول انه تعالى انما خصهم بذلك لانهم هم الذين اهتدوا بالكتاب
فهو كقوله هدى للمتقين والثاني انه لا يكون بشرى الا للمؤمنين وذلك لان البشرى

عبارة عن الخبر الدال على حصول الخير العظيم وهذا لا يحصل الا في حق المؤمنين
فلهذا خصهم الله تعالى به اما الاية الثانية وهي قوله من كان عدوا لله وملائكته
ففيها مسائل المسئلة الاولى واعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان من كان عدوا
لجبريل لاجل انه نزل القران على قلب محمد صلى الله عليه وسلم وجب ان يكون عدوا لله تعالى
بين تعالى في هذه الايات ان من كان عدوا لله الاية فبين ان في مقابلة عداوتهم ما يعظم
ضرر الله عليهم وهو عداوة الله لهم لان عداوتهم لا تؤثر ولا تنفع ولا تضر وعداوته
تعالى تؤدي الى العذاب الدائم الاليم الذي لا ضرر اعظم منه وهاهنا سؤالات السؤال
الاول كيف يجوز ان يكون الله عدوا لهم وهم اعداء الله ومن حق العداوة الاضرار بالعدو
وذلك محال على الله تعالى الجواب ان معنى العداوة على الحقيقة لا تصح الا
فينا لان العدو للغير هو الذي يريد انزال المضار به وذلك محال بل المراد منه
احد وجهين اما ان يعادوا اولياء الله فيكون ذلك عداوة لله كقوله انما
جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وكقوله ان الذين يؤذون الله ورسوله
لان المراد بالايتين اولياء الله دونه لاستحالة المحاربة والاذية عليه واما
ان يراد بذلك كراهتهم القيام بطاعته وعبادته وبعدهم عن التمسك بذلك
فلما كان العدو لا يكاد يوافق عدوه او ينقاد له شبه طريقتهم في هذا الوجه
بالعداوة فاما عداوتهم لجبريل والرسل فصحيحة لان الاضرار جائز عليهم
لكن عداوتهم لا تؤثر فيهم لعجزهم عن الامور المؤثرة فيهم وعداوتهم مؤثرة
في اليهود لانها في العاجل تقتضي الذلة والمسكنة وفي الاجل تقتضي العقاب
الدائم السؤال الثاني لما ذكر الملائكة فلم اعاد ذكر جبريل وميكائيل مع اندراجهما
في الملائكة الجواب لوجهين الاول افردهما بالذكر لفضلهما كانهما لكمال فضلهما
صارا جنسا اخر سوى جنس الملائكة الثاني ان الذي جرى بين اليهود وبين
الرسول هو ذكرهما والاية انما نزلت بسببهما فلا جرم نص على اسمهما واعلم
ان هذا يقتضي كونهما اشرف من جميع الملائكة والا لم يصح هذا التاويل واذا ثبت
هذا فنقول يجب ان يكون جبريل عليه السلام افضل من ميكائيل لوجوه احدها انه
تعالى قدم جبريل عليه السلام في الذكر وتقديم المفضول على الفاضل مستقبح عرفا
فوجب ان يكون مستقبحا شرعا عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند
الله حسن وثانيها ان جبريل عليه السلام ينزل بالقران والوحي والعلم وهو
مادة بقاء الارواح وميكائيل ينزل بالخصب والامطار وهي مادة بقاء الابدان
ولما كان العلم اشرف من الاغذية وجب ان يكون جبريل افضل من ميكائيل وثالثها
قوله تعالى في صفة جبريل عليه السلام مطاع ثم امين ذكره بوصف المطاع على
الاطلاق وظاهره يقتضي كونه مطاعا بالنسبة الى ميكائيل عليه السلام
فوجب ان يكون افضل منه المسئلة الثانية قرا ابو عمرو وحفص عن
عاصم ميكال بوزن قنطار وقرا نافع ميكائل مختلس الهمزة على وزن ميكاعل
والباقون ميكائيل على وزن ميكاعيل وفيه لغة اخرى ميكئيل على وزن ميكعيل
وميكيل كميكعل عن ابن جني العرب اذا نطقت بالاعجمي خلطت فيه المسئلة الثالثة

الواو في جبريل وميكائيل قيل واو العطف وقيل بمعنى او يعني من كان عدوا لاحد من هؤلاء فان الله عدو للجميع **المسئلة الرابعة** عدو الكافرين اراد عدو لهم الا انه جاء بالظاهر ليدل على ان الله تعالى انما عاداهم لكفرهم فان عداوة الملائكة كفر قوله تعالى **ولقد انزلنا اليك ايات بينات وما يكفر بها الا الفاسقون** اعلم ان هذا هو النوع الرابع عشر من قبائحهم وفضائحهم قال ابن عباس ان اليهود كانوا يستفتحون على الاوس والخزرج برسول الله صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه فلما بعث من العرب كفروا به وجحدوا ما كانوا يقولون فيه فقال لهم معاذ بن جبل يا معشر اليهود اتقوا الله واسلموا فقد كنتم تستفتحون علينا بمحمد ونحن اهل الشرك وتخبرونا انه المبعوث وتصفون لنا صفته فقال بعضهم لبعض ما جاءنا بشيء من البينات وما هو بالذي كنا نذكر لكم فانزل الله تعالى هذه الايات وها هنا مسائل **المسئلة الاولى** ان المراد من الايات البينات ايات القران لا يأتي بمثله الجن والانس ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقال بعضهم لا يمتنع ان يكون المراد من الايات البينات القران مع سائر الدلائل نحو امتناعهم من المباهلة ومن تمني الموت وسائر المعجزات نحو اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين اصابعه وانشقاق القمر قال القاضي الاولى تخصيص ذلك بالقران لان الايات اذا قرنت الى التنزيل كانت اخص بالقران **المسئلة الثانية** الوجه في تسمية القران بالايات وجوه احدها ان الاية هي الدلالة فاذا كانت الفاظ القران دالة بفصاحتها على صدق المدعي كانت ايات وثانيها ان فيها ما يدل على الاخبار عن الغيوب فهي دالة على تلك الغيوب وثالثها انها دالة بالدلائل على التوحيد والنبوة والشرائع فهي ايات من هذه الجهة فان قيل الدليل لا يكون الا بينا فما معنى وصف الايات بكونها بينات وليس لاحد ان يقول المراد كون بعضها ابين من بعض لان هذا انما يصح لو امكن في العلوم ان يكون بعضها اقوى من بعض وذلك محال وذلك لان العالم بالشيء اما ان يحصل معه تجويز نقيض ما اعتقده او لا يحصل فان حصل معه ذلك التجويز لم يكن ذلك الاعتقاد علما وان لم يحصل استحال ان يكون شيء اخر اكد منه قلنا التفاوت لا يقع في نفس العلم بل في طريقه فان العلوم تنقسم الى ما يكون طريق تحصيله والدليل الدال عليه اكثر مقدمات فيكون الوصول اليه اصعب واما ان يكون اقل مقدمات فيكون الوصول اليه اقرب هذا هو الاية البينة **المسئلة الثالثة** الانزال عبارة عن تحريك الشيء من الاعلى الى الاسفل وذلك لا يتحقق الا في الجسم فهو على الكلام محال لكن جبريل عليه السلام لما نزل من الاعلى الى الاسفل واخبر به سمي ذلك انزالا اما قوله وما يكفر بها الا الفاسقون ففيه مسائل **المسئلة الاولى** الكفر بها من وجهين احدهما جحودها مع العلم بصحتها والثاني جحودها مع الجهل وترك النظر فيها والاعراض عن دلائلها وليس في الظاهر تخصيص فيدخل الكل فيه **المسئلة الثانية** الفسق هو خروج الانسان عما حد له قال تعالى ففسق عن امر ربه وتقول العرب للنواة اذا خرجت

من الرطبة

من الرطبة عند سقوطها فسقت النواة وقد يقرب من معناه الفجور لانه ماخوذ من فجور السد الذي يمنع الماء ان يصير الى الموضع الذي يفسد فشبه تعدي الانسان ما حد له من الفساد الذي فجر السد حتى صار الى حيث يفسد فان قيل اليس ان صاحب الصغيرة تجاوز امر الله تعالى ولا يوصف بالفسق والفجور قلنا انه انما يسمى بهما كل امر يعظم من الباب الذي ذكرنا الان من فجر من النهر نقبا يسيرا لا يوصف بانه فجر ذلك النهر كذلك الفسق انما يقال اذا عظم التعدي اذا ثبت هذا فنقول في قوله الا الفاسقون وجهان احدهما ان كل كافر فاسق ولا ينعكس وكان ذكر الفاسق يأتي على الكافر وغيره فكان اولى الثاني ان يكون المراد وما يكفر بها الا الكافر المتجاوز عن كل حد في كفره والمعنى ان هذه الايات لما كانت ظاهرة لم يكفر بها الا الكافر الذي بلغ في الكفر الى النهاية القصوى وتجاوز عن كل حد حسن في العقل والشرع قوله تعالى **اوكلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم بل اكثرهم لا يؤمنون** اعلم ان هذا هو النوع الخامس عشر من قبائح افعالهم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله اوكلما عاهدوا واو عطف دخلت عليه همزة الاستفهام وقيل الواو زائدة وليس بصحيح لانه مع صحة معناه لا يجوز ان يحكم بالزيادة **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف الواو للعطف على محذوف معناه اكفروا بالايات والبينات وكلما عاهدوا وقرأ ابو السمال بسكون الواو على ان الفاسقين بمعنى الذين فسقوا فكانه قيل وما يكفر بها الا الذين فسقوا او نقضوا عهد الله مرارا كثيرة وقرئ عوهدوا وعهدوا **المسئلة الثالثة** المقصود من هذا الاستفهام الانكار واعظام ما يقدمون عليه لان مثل ذلك اذا قيل بهذا اللفظ كان ابلغ في التكبير والتبكيت ودل بقوله اوكلما على عهد بعد عهد نقضوه ونبذوه بل يدل على ان ذلك كالعادة فيهم فكانه تعالى اراد تسلية الرسول عند كفرهم بما انزل عليه من الايات فان ذلك ليس ببدع منهم بل هو سجيتهم وعادتهم وعادة سلفهم على ما بينته في الايات المتقدمة من نقضهم العهود والمواثيق حالا بعد حال لان من يعتاد منه هذه الطريقة لا يصعب على النفس مخالفته لصعوبة من لم تجر عادته بذلك **المسئلة الرابعة** في العهد وجوه احدها ان الله تعالى لما اظهر من الدلائل الدالة على صحة نبوة محمد عليه السلام وعلى صحة شرعه كان ذلك كالعهد منه سبحانه وقبولهم لتلك الدلائل كالمعاهدة منهم لله سبحانه وتعالى وثانيها انه العهد هو الذي كانوا يقولون قبل مبعثه لئن خرج النبي لنؤمنن به ولنخرجن المشركين من ديارهم وثالثها انهم كانوا يعاهدون الله كثيرا وينقضون ورابعها ان اليهود كانوا قد عاهدوه على ان لا يعينوا عليه احدا من الكافرين فنقضوا ذلك واعانوا عليه قريشا يوم الخندق قال القاضي ان صحت هذه الرواية لم تمتنع دخوله تحت الاية لكن لا يجوز قصر الاية عليه بل الاقرب ان يكون المراد ما له تعلق بما تقدم ذكره من كفرهم بايات الله واذا كان كذلك فحمله على نقض العهد فيما تضمنته الكتب المتقدمة والدلائل العقلية من صحة القران ونبوة محمد عليه السلام اولى **المسئلة الخامسة** انما قال نبذه فريق منهم لان في جملة من عاهد

من امن او يجوز ان يومن فلما لم يكن ذلك صفة جميعهم خص الفريق بالذكر
ثم لما كان يجوز ان يظن ذلك الفريق هم الاقلون بين انهم الاكثرون
فقال بل اكثرهم لا يومنون وفيه قولان الاول ان اكثر اولئك الفساق لا
يصدقون عن ذلك ابدا لحسدهم وبغيهم والثاني لا يومنون اي لا يصدقون
بكتابهم كانوا في قلوبهم كالمنافقين مع الرسول عليه السلام يظهرون لهم
الايمان بكتابهم ورسولهم ثم لا يعملون بموجبه ومقتضاه قوله تعالى
ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين اوتوا
الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كانهم لا يعلمون اعلم ان معنى كون الرسول
عليه السلام مصدقا لما معهم هو انه كان معترفا بنبوة موسى عليه السلام و
بصحة التوراة ومصدقا لما معهم من حيث ان التوراة بشرت بمقدم محمد
عليه السلام فاذا اتى محمد كان مجرد مجيه مصدقا للتوراة اما قوله نبذ
فريق هو مثل لتركهم واعراضهم عنه مثل ما يرمى به وراء الظهور وذلك استغنا
ء عنه وقلة التفات اليه اما قوله تعالى من الذين اوتوا الكتاب ففيه قولان
احدها ان المراد اوتي علم الكتاب ممن يدرسه ويحفظه قال لهذا القايل الدليل عليه
انه تعالى وصف هذا الفريق بالعلم عند قوله كانهم لا يعلمون الثاني المراد من يدعى
التمسك بالكتاب سواء علمه او لم يعلمه وهذا الوصف للمسلمين بانهم من اهل القران لا يراد
بذلك من يختص بمعرفة علومه بل المراد من يومن به ويتمسك بموجبه اما قوله كتاب
الله وراء ظهورهم فقيل انه القران وقيل انه التوراة وهذا هو الاقرب لوجهين
الاول ان النبذ لا يعقل الا فيما تمسكوا به اولا فاما اذا لم يلتفتوا اليه لا يقال
انهم نبذوه الثاني انه قال نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب ولو كان المراد به القران
لم يكن لتخصيص الفريق معنى لان جميعهم لا يصدقون بالقران فان قيل كيف يصح
نبذهم التوراة وهم متمسكون بها قلنا اذا كانت تدل على نبوة محمد عليه السلام لما فيه
من النعت والصفة وفيه وجوب الايمان به ثم عدلوا عنه كانوا نابذين
التوراة اما قوله تعالى كانهم لا يعلمون فدلالة على انهم نبذوه عن علم ومعرفة
لانه لا يقال ذلك الا لمن يعلم فدلت الاية من هذه الجهة على ان هذا الفريق كانوا
عالمين بصحة نبوته الا انهم جحدوا ما يعلمون وقد ثبت ان الجمع العظيم لا يصح
الجحد عليهم فوجب القطع بان اولئك الجاحدين كانوا في القلة بحيث يجوز المكابرة
عليهم قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان
ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هروت
وماروت وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما
ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله
ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الاخرة من خلاق
ولبيس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون اعلم ان هذا هو النوع السادس عشر
من قبايح افعالهم وهو اشتغالهم بالسحر واقبالهم عليه ودعاؤهم الناس اليه
اما قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمن ففيه مسئلتان المسئلة الاولى

قوله واتبعوا حكاية عمن تقدم ذكره وهم اليهود ثم فيه اقوال احدها انهم اليهود
الذين كانوا في زمن محمد عليه السلام ثانيها انهم الذين تقدموا من اليهود وثالثها
انهم الذين كانوا في زمن سليمان عليه السلام من السحرة لان اكثر اليهود ينكرون نبوة
سليمان عليه السلام ويعدونه من جملة الملوك في الدنيا فالذين منهم كانوا
في زمانه لا يمتنع ان يعتقدوا فيه انه انما وجد ذلك الملك العظيم بسبب السحر ورابعها
انه يتناول الكل وهذا اولى لانه ليس صرف اللفظ الى البعض اولى من صرفه الى
غيره اذ لا دليل على التخصيص قال السدى لما جاءهم محمد عليه السلام عارضوه
بالتوراة فخاصموه بها فاتفقت التوراة والقران فنبذوا التوراة واخذوا بكتاب
اصف وسحر هاروت وماروت فلم يوافق القران فهذا هو قوله ولما جاءهم رسول
من عند الله مصدق لما معهم ثم اخبر عنهم بانهم اتبعوا كتب السحر المسئلة الثانية
ذكروا في تفسير تتلوا وجوها احدها ان المراد منه التلاوة والاخبار الاخر ثانيها
قال ابو مسلم تتلوا اي تكذب على ملك سليمان يقال تلى عليه اذا كذب وتلا عنه اذا صدق
واذا ابهم جاز الامران والاقرب هو الاول لان التلاوة حقيقة في الخبر الا ان المخبر
يقول في خبر اذا كان كذبا انه يقول على فلان وانه تلا على فلان ليميز بينه وبين الصدق
الذي لا يقال فيه روى على فلان بل يقال روى عن فلان واخبر
عن فلان وتلا عن فلان وذلك لا يليق الا بالاخبار والتلاوة ولا يمتنع ان يكون الذي
كانوا يخبرون به عن سليمان مما يتلى ويقرا فيجتمع فيه كل الاوصاف المسئلة الثالثة
اختلفوا في الشياطين فقيل المراد شياطين الجن وهو قول الاكثرين وقيل شياطين
الانس وهو قول المتكلمين من المعتزلة وقيل هم شياطين الانس والجن معا
اما الذين حملوه على شياطين الجن قالوا ان الشياطين كانوا يسترقون السمع
ثم يضمون الى ما سمعوا اكاذيب يلفقونها ويلقونها الى الكهنة يدونوها في كتب
يقرونها ويعلمونها الناس وفشى ذلك في زمن سليمان عليه السلام حتى
قالوا ان الجن يعلمون الغيب وكانوا يقولون هذا علم سليمان وما تم له ملكه
الا بهذا العلم وبه سخر الجن والانس والريح التي تجرى بامره واما الذين
حملوه على شياطين الانس قالوا روى في الخبر ان سليمان عليه السلام كان قد
دفن كثيرا من العلوم التي خصه الله بها تحت سرير ملكه خوفا على انه ان هلك
الظاهر منها يبقى ذلك المدفون فلما مضت مدة على ذلك توصل قوم من
المنافقين الى ان كتبوا في خلال ذلك اشيا من السحر تناسب تلك الاشيا
من بعض الوجوه ثم بعد موته اطلعوا الناس على تلك الكتب واوهموا الناس
انه من علم سليمان وانه ما وصل الى ما وصل اليه الا بسبب هذه الاشيا فهذا معنى
ما تتلوا الشياطين واحتج القايلون بهذا الوجه على فساد القول الاول بان
شياطين الجن لو قدروا على تغيير كتب الانبيا وشرايعهم بحيث يبقى ذلك
التحريف مخفيا فيما بين الناس لارتفع الوثوق عن جميع الشرايع وذلك يفضى
الى الطعن في كل الاديان فان قيل اذا جوزتم ذلك على شياطين الانس فلم
لا يجوز مثله على شياطين الجن قلنا الفرق ان الذي يفعله الانسان من ذلك

لابد وان يظهر من بعد الوجوه بخلاف ما لو جوزنا هذه الافعال من الجن وهو ان
تزيد في كتب سليمان بخط مثل خط سليمان فانه لا يظهر ذلك ويبقى مخفيا
فيفضي الى الطعن في جميع الاديان **المسئلة الرابعة** اما قوله على ملك
سليمان فقيل في ملك سليمان عن ابن جريج وقيل على عهد ملك سليمان والاقرب
ان يكون المراد واتبعوا ما تتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمان لانهم كانوا
يقرؤن من كتب السحر ويقولون ان سليمان انما وجد ذلك الملك بسبب هذا العلم فكانت
تلاوتهم لتلك الكتب كالافتراء على ملك سليمان **المسئلة الخامسة** اختلفوا في المراد
بملك سليمان فقال القاضي ان ملك سليمان هو النبوة او يدخل فيها النبوة وتحت النبوة الكتاب
المنزل عليه والشريعة فاذا صح ذلك ثم اخرج القوم صحيفة فيها ضروب السحر وقد
دفنوها تحت سرير مملكته واخرجوها بعد موته واوهموا انها من جهته صار ذلك
منهم تقولا على ملكه في الحقيقة والاصح عندي ان يقال ان القوم لما ادعوا ان
سليمن انما وجد تلك المملكة بسبب ذلك العلم كان ذلك الاحتجاج كالافتراء على
ملك سليمن **المسئلة السادسة** السبب في انهم اضافوا السحر الى سليمان عليه السلام
وجوه احدها انهم اضافوا السحر الى سليمن تفخيما لشانه وتعظيما لامره وترغيبا للقوم
في قبول ذلك منهم ثانيها ان اليهود ما كانوا يقرون بنبوة سليمن بل كانوا
يقولون انما وجد كل ذلك الملك بسبب السحر وثالثها ان الله تعالى لما سخر الجن
لسليمن فكان يخالطهم ويستفيد منهم اسرارا عجيبة فغلب في الظنون انه
عليه السلام استفاد السحر منهم اما قوله تعالى وما كفر سليمن فهذا تنزيه له
عليه السلام عن الكفر وذلك يدل على ان القوم نسبوه الى الكفر والسحر وقيل فيه
اشيا احدها ما روي عن بعض احبار اليهود انهم قالوا الا تعجبون من محمد يزعم ان سليمان
ما كان نبيا وما كان الا ساحرا فانزل الله هذه الاية وثانيها ان السحرة من اليهود زعموا
انهم اخذوا السحر عن سليمان فبرأه الله منه وثالثها ان قوما زعموا ان قوام ملكه كان
بالسحر فبرأه الله منه لان كونه نبيا ينافي كونه ساحرا كافرا ثم بين تعالى ان الذي
برأه منه لاحق بغيره فقال ولكن الشياطين كفروا يشير به الى من تقدم ذكره
ممن اتخذ السحر كالحرفة لنفسه وينسبه الى سليمن ثم بين تعالى ما به كفروا فقد كان يجوز ان
يتوهم انهم كفروا لا بسبب السحر فقال تعالى يعلمون الناس السحر واعلم ان الكلام في
السحر يقع من وجوه **المسئلة الاولى** في البحث عنه بحسب اللغة فنقول ذكر
اهل اللغة انه في الاصل عبارة عما لطف وخفي سببه والسحر بالنصب هو الغذا لخفائه
ولطف مجاريه قال لبيد ... ونسحر بالطعام وبالشراب
قيل فيه وجهان احدهما انا نعلل ونخدع كالمسحور المخدوع والاخر نغذي واي الوجهين
كان فمعناه الخفي وقال

فان تسئلينا فيم نحن فاننا ... عصافير من هذا الانام المسحر

وهذا البيت يحتمل من المعنى ما احتمله الاول ويحتمل ايضا ان يراد بالمسحر انه ذو سحر والسحر هو
الرئة وما تعلق بالحلقوم وهذا ايضا يرجع الى معنى الخفاء ومنه قول عائشة رضي الله
عنها توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بين سحري ونحري وقوله تعالى انما انت من المسحرين

يعني

يعني من المخلوق الذي يطعم ويشرب يدل عليه قولهم ما انت الا بشر مثلنا ويحتمل
انه ذو سحر مثلنا فقال تعالى حكاية عن موسى انه قال للسحرة ما جئتم به
السحر ان الله سيبطله وقال فلما القوا سحروا [illegible] فقال تعالى حكاية
اعين الناس واسترهبوهم فهذا هو معنى السحر في اصل اللغة **المسئلة الثانية**
اعلم ان لفظ السحر في عرف الشرع مختص بكل امر يخفى سببه ويتخيل على غير حقيقته
ويجري مجرى التمويه والخداع ومتى اطلق ولم يقيد افاد ذم فاعله قال تعالى
سحروا اعين الناس يعني موهوا عليهم حتى ظنوا ان حبالهم وعصيهم تسعى
وقال تعالى يخيل اليه من سحرهم انها تسعى وقد يستعمل مقيدا فيما يمدح ويحمد روي
انه قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم الزبرقان بن بدر وعمرو بن الاهتم [illegible]
فقال لعمرو اخبرني عن الزبرقان فقال مطاع في ناديه شديد العارضة مانع لما وراء ظهره
فقال الزبرقان هو والله يعلم اني افضل منه فقال عمرو انه زمر المروة ضيق العطن
احمق الاب لئيم الخال يا رسول الله صدقت فيهما ارضاني فقلت احسن اوصاف
ما علمت واسخطني فقلت اسوا ما علمت فقال صلى الله عليه وسلم ان من البيان
لسحرا فسمى النبي صلى الله عليه وسلم بعض البيان سحرا لان صاحبه يوضح الشيء المشكل
ويكشف عن حقيقته بحسن بيانه وبليغ عبارته فان قيل كيف يجوز ان يسمى سحرا ما يوضح
الحق وينبي عنه سحرا وهذا القائل انما قصد اظهار الخفي لا اخفاء الظاهر ولفظ السحر
انما يكون عند اخفاء الظاهر قلنا انما سماه سحرا لوجهين الاول ان ذلك القدر للطفه
وحسن استماله القلوب فاشبه السحر الذي يستميل القلوب فمن هذا الوجه سمي سحرا
لا من الوجه الذي ظننت الثاني ان المقتدر على البيان يكون قادرا على تحسين ما يكون
قبيحا وتقبيح ما يكون حسنا فذلك يشبه السحر من هذا الوجه **المسئلة الثالثة**
في اقسام السحر اعلم ان السحر على ثمانية اقسام القسم الاول سحر الكلدانيين والكسدانيين

الذين كانوا في قديم الزمان وهم قوم يعبدون الكواكب

ويزعمون انها هي المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادة
والنحوسة وهم الذين بعث الله تعالى ابرهيم عليه السلام مبطلا لمقالتهم ورادا عليهم
في مذاهبهم وهؤلا فرق ثلاث الفريق الاول الذين زعموا ان هذه الافلاك والكواكب
واجبة الوجود في ذواتها وانه لا حاجة بها في ذواتها وصفاتها الى موجد ومدبر وخالق
وعلة البتة ثم انها هي المدبرة لعالم الكون والفساد وهؤلاء هم الصابية الدهرية
والفريق الثاني الذين قالوا الجسم يستحيل ان يكون واجبا لذاته لان كل جسم مركب
وكل مركب فهو مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل جسم
فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله مؤثر
فالاجرام الفلكية والكوكبية لابد لها من مؤثر قالوا ذلك المؤثر اما ان يكون حادثا
او قديما فان كان حادثا افتقر الى مؤثر اخر ولزم التسلسل وهو محال وان كان قديما
فاما ان يكون كل ما لابد منه في مؤثريته حاصلا في الازل او ليس كذلك ويدخل في
هذا التقسيم قول من يقول انه انما خلق العالم في الحين الذي خلقه فيه لان خلقه
في ذلك الحين اصلح من خلقه في حين اخر او لان خلقه كان موقوفا على انقضاء الازل
او لان خلقه كان موقوفا على حضور وقت معين اما محقق او مقدر فان قلنا

ان كل ما لا بد منه في موثريته كان حاصلا في الازل لزم ان يكون الاثر واجب الترتب
عليه في الازل لان المؤثر لو لم يكن واجب الترتب عليه فهو اما ممتنع الترتب عليه
فهو ليس بموثر البته وقد فرضناه موثرا هذا خلف وان كان ممكن الترتب عليه
ويمكن اللاترتب عليه ايضا فلنفرض تارة مصدرا للاثر بالفعل واخرى
غير مصدر له بالفعل فامتياز الحين الذي صار المؤثر فيه مصدرا للاثر بالفعل
عن الحين الذي لم يصر فيه كذلك اما ان يتوقف على انضمام قيد اليه او لم يتوقف
فان توقف لم يكن الحاصل قبل انضمام هذا القيد كل ما لا بد منه في المؤثرية وقد فرضناه
كذلك هذا خلف وان لم يتوقف فقد ترجح الممكن من غير مرجح البته وتجويزه يسد
باب الاستدلال بالممكن على وجود الصانع واما ان قلنا بان كل ما لا بد منه في
المؤثرية ما كان حاصلا في الازل فان استمر ذلك السلب وجب ان لا يصير البته
موثرا لكنا قد فرضناه موثرا في الازل هذا خلف وان تغير فقد حدث بعض ما لا
بد منه في المؤثرية وان كان حدوثه لا لامر فقد وقع الممكن لا عن موثر وهو
محال وان كان حدوثه لامر لم يكن الشيء الذي فرضناه حادثا اولا كذلك لانه حصل
قبله حادث اخر وكنا قد فرضناه حادثا اولا هذا خلف ايضا فانا ننقل الكلام اليه
ويلزم التسلسل وهو محال قالوا فهذه الدلالة تقتضي استناد الممكنات الى
موثر تام المؤثرية في الازل ومتى كان كذلك وجب كون الاثار ازلية دائمة فهذا
يقتضي ان لا يحصل في العالم شيء من التغيرات البته لكن التغيرات مشاهدة
قطعا فلا بد فيه من حيلة فنقول ذلك المؤثر القديم الواجب لذاته فياض
لذاته الا ان يكون كل جزء منها حادث مسبوق بحادث اخر حتى يكون انقضا
المتقدم شرطا لحدوث المتاخر عن ذلك المبدا القديم وعلى هذا الطريق
يصير المبدا القديم مبدا للحوادث المتغيرة فاذن لا بد من توسط حركة دائمة
يكون كل جزء منها مسبوقا بالاخر لا الى اول وهذه الحركة تمتنع ان تكون مستقيمة
والا لزم القول بابعاد غير متناهية وهو محال فلا بد من جرم متحرك بالاستدارة
وهو الفلك فثبت ان حركات الافلاك كالمبادي القريبة للحوادث الحادثة في
هذا العالم والمدبرات الملاصقة لها فلا جرم قالوا بالاهيتها واشتغلوا بعبادتها
وتعظيمها واتخذوا لكل واحد منها هيكلا مخصوصا وصنما معينا واشتغلوا بخدمتها
فهذا هو دين عبدة الاصنام والاوثان ثم ان هولاء قالوا ان المبدا الفاعلي لا يكفي
وجوده في حصول الفعل بل لا بد مع حضور المبدا الفاعلي من حضور المبدا القابلي
ولا يكفي حضوره ايضا ما لم تكن الشرائط حاصلة والموانع زائلة وربما حدث بشكل
غريب في العالم الاعلى يصلح لافادة هيئة غريبة في مادة العالم الاسفل فاذا لم تكن المادة
السفلية متهيئة لقبول تلك الهيئة من الاشكال العلوية لم تحدث تلك الهيئة ثم
ان فوات ذلك التهيؤ تارة تكون لاجل كون المادة ممنوة بالمعوقات وتارة لاجل فوات
بعض الشرائط لكن لو تهيات لما تقدمه المعرفة بطبيعة ذلك التشكل وبوقت
حدوثه وبطبيعة الامور المعتبرة في كون المادة السفلية قابلة لذلك الاثر لكن بمجا
تهيئة المادة لقبول ذلك الاثر واماطة الموانع عنها وتحصيل المعدات لها حتى يتم ذلك

الفيضان

الفيضان لما يقدر ان الفاعل التام متى لقي المنفعل التام ظهر الفعل التام لا محالة واذا
عرفت ذلك فالساحر هو الذي يعرف القوى العالية الفاعلة ببساطتها ومكناتها ويعرف
ما يليق بكل واحد من العوامل السفلية ويعرف المعدات لتحديدها والعوائق لتزيلها
معرفة بحسب الطاقة البشرية فحينئذ يكون هذا الانسان متمكنا من استحداث
ما يخرق العادة من دفع ما يتوقعها او تقريب المنفعل من الفاعل وهذا معنى قول
بطليموس علم النجوم منك ومنها فهذا هو الاشارة الى خلاصة قول الفلاسفة الصابية
في حقيقة السحر وماهية الفريق الثالث الذين اثبتوا لهذه الافلاك والنجوم فاعلا
مختارا خلقها واوجدها بعد العدم الا انهم قالوا انه سبحانه وتعالى اعطاها قوة عالية
نافذة في هذا العالم وفوض تدبير هذا العالم اليها قالوا الدليل على كون هذه الاجرام
الفلكية احياء وجهان احدهما انه لا شك ان الحياة اشرف من الجمادية فكيف يحسن
في الحكمة خلق الحياة في الاجسام الخسيسة نحو ابدان الديدان والخنافس واخلاء هذه
الاجرام الشريفة النورانية الروحانية عن الحياة الثاني ان هذه الافلاك متحركة
بالاستدارة فحركتها اما ان تكون طبيعية او قسرية او ارادية لا جائز ان تكون طبيعية
لان المهروب عنه بالطبع لا يكون بعينه مطلوبا بالطبع وكل نقطة فرضنا الفلك
متحركا عنها فان حركته عنها هي عين حركته اليها فيستحيل كون تلك الحركة طبيعية
ولا جائز ان تكون قسرية لان القسر هو الذي يكون على خلاف الطبيعة فاذا فقد
بطلت الطبيعة وجب بطلان كونها قسرية ولما بطل القسمان ثبت كونها ارادية
فثبت ان الافلاك والكواكب اجرام حية عاقلة قالوا اذا ثبت هذا فنقول الوقوف
على جميع الطبائع العلوية والسفلية مما لا يفي به وسع البشر وطاقة النفس
الناطقة لوجوه ثلاثة اولها انه لا سبيل الى اثبات الكواكب الا بواسطة القوة
الباصرة ولا ارتياب فيها عن ادراك الصغير من البعيد قاصرة فان اصغر كوكب مما
في القدر السابع في الفلك الثامن وهو الذي يمتحن به حدة البصر مثل كرة الارض بضع
عشرة مرة وان كرة الارض اعظم من كرة عطارد كذا كذا الف مرة فلو كوكب الفلك
الاعظم بكواكب على قدر الكوكب الصغير المذكور في الثوابت فلا شك ان الحس لا يدركه
والبصر لا يهتدي اليه فضلا عما يكون في مقدار عطارد او اصغر منه وعلى هذا التقدير
لا يبعد ان يكون في السموات كواكب كثيرة نعاله وان كنا لا نعرف وجودها فضلا عن ان نعرف
طبايعها ولهذا نقل صاحب كتاب سكاوسنا عن [illegible] انه بقي في الفلك
وراء الكواكب المرصودة كواكب لم ترصد اما لفرط صغرها او لخفاء انوارها
وافعالها وثانيها ان الكواكب التي نراها ليست باسرها مرصودة بل المرصود منها الف واثنان
وعشرون والبواقي غير مرصودة ثم ذلك ما ثبت بالدلالة ان المجرة ليست الا اجرام
كوكبية صغيرة جدا مرتكزة في فلك الثوابت على هذا السمت المخصوص والظاهر ان الوقوف
على طبايعها متعذر وثالثها ان هذه الكواكب المرصودة لم يحصل الوقوف التام على طبايعها
لان اقوال الاحكاميين ضعيفة قليلة الحاصل لا سيما في طبايع الثوابت وربما انا بقدر
ان نعرف طبايع هذه الكواكب على بساطتها لكن الوقوف على طبايعها حال امتزاجاتها
الا على سبيل التقريب البعيد عن التحقيق ثم انا نعلم ان الحوادث الحادثة في هذا العالم

ن لا يمكننا

لانفراد عن طبايعها البسيطة والا لدامت هذه الحوادث بدوام تلك الطبايع بل انما
تحصل عن امتزاجاتها وتلك الامتزاجات غير متناهية فلا سبيل الى الوقوف عليها
على سبيل القياس فقد ثبت بهذه الوجوه الاربعة تعذر الوقوف على طبايع القوى الفعالة
واما القوى المنفعلة فالوقوف التام عليها ايضا كالمتعذر لان القبول التام لا
يتحقق الا مع شرايط مخصوصة فى القابل من الكم والكيف والوضع والاين وساير المقولات
والمواد السفلية غير ثابتة على حالة واحدة بل هى ابدا فى الاستحالة والتغير وان كان قد لا
يظهر ذلك فى الحس فقد ظهر بما قررنا ان الوقوف التام على احوال القوى الفعالة
السماوية والقوى المنفعلة الارضية غير حاصل للبشر ولو حصل ذلك لاحد لوجب
ان يكون ذلك الشخص عالما بجميع الامور الحاصلة من الماضية والاتية وان يكون
متمكنا من احداث جميع الامور التى لانهاية لها ثم قالوا فهذه المباحث والملاحم تايوس
العقل عن التمكن من هذه الصناعة الا انه نعم ما قيل من ان ما لا يدرك كله لا يترك كله
فالقوى البشرية وان قصرت عن ابناء هذه القوى العالية الفعالة والسافلة المنفعلة
ولكن يمكنها الاطلاع على بعض احوالها وذلك القدر وان كان تافها حقيرا بالنسبة
الى ما فى الوجود لكنه عظيم بالنسبة الى قدرة الانسان وقوته لان الاحكاميين من
اهل النجوم فقد وقفوا على جنب التجارب المتطاولة قرنا بعد قرن على كثير من احوال السبعة
السيارة وكثير من الثوابت وعرفوا من احوال البروج والحدود والوجوه والمثلثات ما
يعظم الانتفاع بمعرفته لمن اطلع عليه واحاط به وليس يلزمنا انه لما تعذر علينا تحصيل
اليقين التام بها بواسطة البراهين المنطقية ان يترك الانتفاع بها مع ما ثبت
من صحة قوانينها الكلية كما انه لا يلزم من عدم قيام الدلايل المنطقية على طبايع
الاغذية والادوية البسيطة والمركبة ان لا ينتفع بها بل هذه الصناعة اولى بالرعاية
من صناعة الطب وذلك لانهما بعد اشتراكهما فى عدم البراهين المنطقية على مطالبهما
امتازت هذه الصناعة عن صناعة الطب بوصف نافع وذلك ان الدواء المتناول
لو لم ينفع حصل من تناوله ضرر عظيم واما هذه الصناعة فلو لم ينفع لم يضر واما طلب حصول
النفع فهو قائم فى الموضعين واذا كان كذلك كانت هذه الصناعة اولى بالرعاية
من صناعة الطب فان قال قايل كيف السبيل الى معرفة طبايع هذه الكواكب والبروج
اما التجربة فهى متعذرة وذلك لان اقل ما لا بد فى التجربة ان يعود الامر
مرتين وعوده الفلك الى شكله المعين ممتنع عند بعض الفلاسفة ولو امكن
على بعده فانما يقع لو عاد جميع الكواكب الى الموضع الذى كان واقعا عليه فى المرة
الاولى وذلك مما لا يحصل الا بعد المدة التى تسمى بعمر العالم فاى عمر يفى بذلك واى عقل
يصل اليه الجواب انه لا حاجة فى هذه التجربة الى عود الفلك الى الشكل الاول
من جميع الوجوه بل لما راينا كوكبا حصل فى برج وصدر عنه اثر وشاهدنا هذا الاثر
مع حصوله فى ذلك البرج مرة بعد اخرى غلب على ظننا ان حصوله فى ذلك البرج
مستعقب لهذا الاثر وهذا القدر كاف فى حصول الظن وايضا فقد يحصل
معرفة طبايع هذه الكواكب على سبيل الالهام يحكى عن جالينوس انه عرف كثيرا
من الامور الطبية برؤيا راها واذا كان ممكنا فلا سبيل الى دفعه قالوا اذا

ثبت

ثبت ذلك قالوا ان التجارب التى مارسها الاحكاميون من المنجمين دلت على ان لكل
اختصاصا باشياء معينة فى العالم من الامكنة والازمنة والايام والساعة والاغذية
والروايح والاشكال التى يتعلق بها كوكب معين يكون الكوكب فيه قويا على ذلك الفعل الذى
يطلب منه المتولى لمباشرة ذلك العمل قوى النفس صافى الروح بحيث يكون روحه
فى الاستعلاء والاستيلاء دون جوهر الارواح السماوية فهنالك يتم الامر ويحصل الغرض
فهذا مجموع اقوال الصابئة فى تقرير هذا النوع من السحر اما المعتزلة فقد اتفقت كلمتهم على
ان غير الله تعالى لا يقدر على خلق الجسم والحياة واللون والطعم واحتجوا بوجوه
ذكرها القاضى فى تفسيره وفى ساير كتبه ونحن ننقل تلك الوجوه وننظر
فيها اولها وهو النكتة العقلية التى عليها يعولون ان كل ما سوى الله اما متحيز واما
قائم بالمتحيز فلو كان غير الله فاعلا للجسم والحياة لكان ذلك الغير متحيزا او ذلك المتحيز ا
لا بد وان يكون قادرا بالقدرة اذ لو كان قادرا لذاته لكان كل جسم كذلك بناء على
ان الاجسام متماثلة لكن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم والحياة ويدل
عليه وجهان الاول ان العلم الضرورى حاصل بان الواحد منا لا يقدر على خلق الجسم
والحياة ابدا فقدرتنا مشتركة فى امتناع ذلك عليها فهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له
من علة مشتركة ولا مشترك هاهنا الا كوننا قادرين بالقدرة واذا ثبت هذا وجب
فيمن كان قادرا بالقدرة ان يتعذر عليه فعل الجسم والحياة الثانى ان هذه
القدرة التى لنا لا شك ان بعضها يخالف بعضا فلو قدرنا قدرة صالحة لخلق الجسم
والحياة لم تكن مخالفتها لهذه القدرة اشد من مخالفة بعض هذه القدر للبعض فلو كفت
تلك القدرة من المخالفة فى صلاحيتها لخلق الجسم لوجب فى هذه القدر التى يخالف بعضها
بعضا ان يكون صالحة لخلق الجسم والحياة ولما لم يكن كذلك علمنا ان القادر بالقدرة
لا يقدر على خلق الجسم والحياة وثانيها انا لو جوزنا ذلك لتعذر الاستدلال بالمعجزات
على النبوات لانا لما جوزنا استحداث الخوارق بواسطة تمزيج القوى السماوية بالقوى
الارضية لم يمكنا القطع بان هذه الخوارق التى ظهرت على ايدى الانبياء عليهم السلام
صدرت عن الله تعالى بل نجوز فيها انهم اتوا بها من طريق السحر وحينئذ يبطل القول
بالنبوات من كل الوجوه وثالثها لو جوزنا ان يكون فى الناس من يقدر على خلق
الجسم والحياة والالوان لقدر ذلك الانسان على تحصيل الاموال العظيمة من
غير تعب لكنا نرى من يدعى السحر متوصلا الى اكتساب الحقير من المال بجهد جهيد
فعلمنا كذبه وبهذا الطريق يعلم فساد ما يدعيه قوم من الكيمياء فانا نقول لو امكنهم
ببعض الادوية ان يقلبوا غير الذهب ذهبا لكان اما ان يمكنهم ذلك بالقليل
من الاموال فكان ينبغى ان يغنوا انفسهم بذلك عن المشقة والذلة او لا يمكن الا
بالالات العظام والاموال الخطيرة فكان يجب ان يظهروا ذلك للملوك
المتمكنين من ذلك بل كان يجب ان يفطن الملوك لذلك لانه انفع لهم
من فتح البلاد الذى لا يتم الا باخراج الاموال والكنوز وفى علمنا بانصراف
النفوس والهمم عن ذلك دلالة على فساد هذا القول قال القاضى فثبت بهذه الجملة
ان الساحر لا يصح ان يكون فاعلا لشىء من ذلك واعلم ان هذه الدلايل

ضعيفة جدا اما الوجه الاول فنقول ما الدليل على ان كل ما سوى الله تعالى اما ان يكون
متحيزا او قائما بالمتحيز اما علمتم ان الفلاسفة مصرون على اثبات العقول والنفوس
الفلكية والنفوس الناطقة وزعموا انها في انفسها ليست متحيزة ولا قائمة بالمتحيز
فما الدليل على فساد القول بها فان قالوا لو وجد موجود هكذا لزم ان يكون مثلا
لله تعالى قلنا لا نسلم وذلك لان الاشتراك في السلوب لا يقتضي الاشتراك
في الماهية سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز تخصيص ذلك قلنا ان يكون بعض الاجسام
تقدر على ذلك لذاته قوله الاجسام متساوية فلو كان جسم كذلك لكان كل جسم
كذلك قلنا ما الدليل على تماثل الاجسام فان قالوا انه لا معنى للجسم الا الممتد
في الجهات الشاغل للاحياز ولا تفاوت بينها في هذا المعنى قلنا في الماهية مشتركة
في نفس اللوازم سلمنا انه يجب ان يكون قادرا بالقدرة فلم قلتم ان القادر بالقدرة
الامتداد في الجهات والشغل للاحياز صفة من صفاتها ولازم من لوازمها فلا
يبعد ان يكون الاشيا المختلفة في الماهية مشتركة في بعض اللوازم سلمنا انه يجب
ان يكون قادرا بالقدرة فلم قلتم ان القادر بالقدرة لا يصح منه خلق الجسم
والحياة قوله لان القدرة التي لنا مشتركة في هذا الامتناع حكم مشترك فلا بد
له من علة مشتركة ولا مشترك سوى كوننا قادرين بالقدرة قلنا هذه المقدمة
باسرها ممنوعة فلا نسلم ان الامتناع حكم معلل وذلك لان الامتناع عدمي والعدم
لا يعلل سلمنا انه امر وجودي ولكن من مذهبهما ان كثيرا من الاحكام لا يعلل فلم
لا يجوز ان يكون الامر هاهنا كذلك سلمنا انه معلل فلم قلتم ان الحكم المشترك
لا بد له من علة مشتركة اليس ان القبح حصل في الظلم معللا بكونه ظلما وفي الكذب
بكونه كذبا وفي الجهل بكونه جهلا سلمنا انه لا بد من علة مشتركة لكن لا نسلم
انه لا مشترك الا كوننا قادرين بالقدرة فلم لا يجوز ان يكون هذه القدرة التي
هنا مشتركة في وصف معين وتلك القدرة التي تصلح لخلق الجسم تكون خارجة
عن ذلك الوصف فما الدليل على ان الامر ليس كذلك اما الوجه الثاني وهو انه ليست
مخالفة تلك القدرة لبعض هذه القدر اشد من مخالفة بعض هذه القدر للبعض فنقول
هذا ضعيف لانا نعلل صلاحيتها لخلق الجسم بكونها مخالفة لهذه القدر بل لخصوصيتها
المعينة التي لاجلها خالفت ساير القدر وتلك الخصوصية معلومة انها غير حاصلة
في ساير القدر ونظير ما ذكروه ان يقال ليست مخالفة الصوت للبياض باشد
من مخالفة السواد للبياض فلو كانت تلك المخالفة مانعة للصوت من صحة ان
يرى لوجب كون السواد مخالفا للبياض ان يمتنع رؤيته ولما كان هذا الكلام فاسدا
فكذا ما قالوه والعجب من القاضي انه لما حكى هذه الوجوه عن الاشعرية في مسئلة
الرؤية زيفها بهذه الاسولة ثم انه نفسه تمسك بها في هذه المسئلة التي هي الاصل
في اثبات النبوة والرد على من اثبت متوسطا بين الله تعالى وبيننا اما الوجه الثالث
وهو ان القول بصحة النبوات لا يبقى مع تجويز هذا الاصل فنقول اما ان يكون القول بصحة
النبوات متفرعا على فساد هذه القاعدة او لا يكون فان كان الاول امتنع فساد هذا
الاصل بالبنا على صحة النبوات والا وقع الدور وان كان الثاني فقد سقط هذا

الكلام

الكلام بالكلية والوجه الثالث فلقائل ان يقول الكلام في الامكان لنا
غير وفي الوقوع غير ونحن لا نقول بان هذه الحالة حاصلة لكل احد بل هذه
الحالة لا تحصل للبشر الا في الاعصار المتباعدة فكيف يلزمنا ما ذكرتموه فهذا هو الكلام
في النوع الاول من السحر النوع الثاني من السحر سحر اصحاب الاوهام والنفوس
القوية قالوا اختلف الناس في ان الذي يشير اليه كل انسان بقوله انا ما هو فمن الناس
من يقول انه هو هذه البنية ومنهم من يقول انه جسم سار في هذه البنية ومنهم من يقول
انه موجود انه موجود وليس بجسم ولا جسماني اما اذا قلنا ان الانسان هو هذه
البنية فلا شك ان هذه البنية مركبة من الاخلاط الاربعة فلم لا يجوز ان يتفق
في الاعصار النادرة ان يكون بعضهم مزاجه مزاجا من الامزجة في ناحية من التركيب
يقتضي القدرة على خلق الجسم والعلم بالامور الغائبة عنا متعذر وهكذا الكلام
اذا قلنا الانسان جسم سار في هذه البنية اما اذا قلنا الانسان هو النفس فلم لا يجوز
ان يقال النفوس مختلفة فيتفق في بعض النفوس ان كانت لذاتها قادرة على هذه الحوادث الغريبة
مطلعة على الاسرار الغائبة فهذا الاحتمال موجه لو اولها ان الجذع مما لم يقم دلالة على فساده
سوى الوجوه المتقدمة وقد بان بطلانها ثم الذي يؤكد هذا الاحتمال وجوه اولها ان الجذع
الذي يمكن الانسان من المشي عليه لو كان موضوعا لا يمكنه المشي عليه لو كانت كالجسر على هاوية
تحته وما ذاك الا لان تخيل السقوط متى قوي اوجبه وثانيها اجمعت الاطباء على نهي المرعوف
عن النظر الى الاشيا الحمر والمصروع عن النظر الى الاشياء القوية اللمعان او الدوران وما ذاك
الا لان النفوس خلقت مطيعة للاوهام وثالثها حكى صاحب الشفاء عن ارسطو في طبايع الحيوان
ان الدجاجة اذا تشبهت كثيرا بالديكة في الصوت وفي الحراب مع الديكة نبت على ساقيها
مثل الشيء النابت على ساق الديك ثم قال صاحب الشفاء وهذا يدل على ان الاحوال الجسمانية
تابعة للاحوال النفسانية ورابعها اجمعت الامم على ان الدعا مظنة الاجابة واجمعوا
على ان الدعا اللساني الخالي عن الطلب النفساني قليل البركة عديم الاثر فدل ذلك على
ان للهمم والنفوس اثارا وهذا الاتفاق غير مختص بملة معينة ونحلة مخصوصة وخامسها
انك لو انصفت لعلمت ان المبادي القريبة للافعال الحيوانية ليست الا التصورات
النفسانية لان القوة المحركة المغروزة في العضلات صالحة للفعل وتركه او ضده ولن
يترجح احد الطرفين على الاخر الا لمرجح وما ذاك الا تصور كون الفعل جميلا او لذيذا او تصور
كونه قبيحا او مؤلما فتلك التصورات هي المبادي لصيرورة القوى العضلية مبادي بالفعل
لوجود الافعال بعد ان كانت كذلك بالقوة واذا كانت هذه التصورات هي المبادي
لمبادي هذه الافعال فاي استبعاد في كونها مبادي للافعال بنفسها والغاء الواسطة
عن درجة الاعتبار وسادسها التجربة والعيان شاهدان بان هذه التصورات مبادي
قريبة لحدوث الكيفيات في الابدان فان الغضبان تشتد سخونة مزاجه حتى انه يفيد
سخونة قوية يحكى ان بعض الملوك عرض له فالج فاعيا الاطبا مزاولة علاجه فدخل عليه
بعض الحذاق منهم على حين غفلة منه وشافهه بالشتم والقدح في العرض فاشتد غضب
الملك وقفز من مرقده قفزة اضطرارية لما ناله من شتم ذلك الكلام فزالت تلك
العلة المزمنة والمرضة المهلكة واذا جاز كون التصورات مبادي لحدوث الحوادث

في البدن فاي استبعاد من كونها مبادي لحدوث الحوادث خارج البدن ويتابعها
ان الاصابة بالعين امر قد اتفق عليه العقلاء وذلك ايضا يحقق امكان ما قلناه
اذا عرفت هذا فنقول النفوس التي تفعل هذه الافاعيل قد تكون قوية جدا فتستغني في
هذه الافعال عن الاستعانة بالالات والادوات وقد يكون ضعيفة فتحتاج
الى الاستعانة بهذه الالات وتحقيقه ان النفس اذا كانت مستعلية على البدن
شديدة الانجذاب الى عالم السموات كانت كانها روح من الارواح السماوية فكانت
قوية على التاثير في مواد هذا العالم اما اذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات
البدنية فحينئذ لا يكون لها تصرف البتة الا في هذا البدن فاذا اراد الانسان
صيرورتها بحيث يتعدى تاثيرها من بدنها الى بدن اخر اتخذ تمثال ذلك الغير ووضعه
عند الحس فيشتغل الحس به فيتبعه الخيال عليه واقبلت النفس الناطقة عليه
فقويت التاثيرات النفسانية والتصرفات الروحانية ولذلك اجمعت الامم
على انه لا بد لمزاولة هذه الاعمال من الانقطاع عن المالوفات والمشتهيات
وتقليل الغذاء والانقطاع عن مخالطة الخلق فكلما كانت هذه الامور اتم
كان ذلك التاثير اقوى فاذا اتفق ان كانت النفس مناسبة لهذا الامر نظرا
الى ماهيتها وخاصيتها عظم التاثير والسبب اللمي فيه ان النفس اذا اشتغلت
بالجانب الواحد استعملت جميع قوتها في ذلك الفعل واذا اشتغلت بالافعال الكثيرة
تفرقت قوتها وتوزعت على تلك الافعال فيصل الى كل واحد من تلك الافعال شعبة من
تلك القوة وجدول من ذلك النهر ولذلك ترى ان انسانين يستويان في قوة
الخاطر اذا اشتغل احدهما بصناعة واحدة واشتغل الاخر بصناعتين فان ذا الفن
يكون اقوى من ذي الفنين ومن حاول الوقوف على مسئلة من المسائل فانه حال تفكره
فيها لا بد وان يفرغ خاطره عما عداها فانه عند تفريغ الخاطر يتوجه الخاطر بكليته اليه
فيكون الفعل اسهل واحسن واذا كان كذلك فاذا كان الانسان مشغول الهم والهمة
بقضاء اللذات وتحصيل الشهوات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مستغرقة فيها
فلا يكون انجذابها الى تحصيل الفعل الغريب الذي يحاوله انجذابا قويا لا سيما وهاهنا
افة اخرى وهي ان مثل هذه النفس اعتادت الاشتغال باللذات من اول امرها الى
اخره ولم تشتغل قط باستجلاب هذه الافعال الغريبة فهي بالطبع حنون الى الاول
عزوف للثاني فاذا وجدت مطلوبها من النمط الاول فاني يلتفت الى الجانب
الاخر فقد ظهر من هذا ان مزاولة هذه الاعمال لا تاتي الا مع التجرد عن الاحوال الجسمانية
وترك مخالطة الخلق والاقبال بالكلية على عالم الصفاء والارواح واما الرقى فان كانت
معلومة فالامر فيها ظاهر لان الغرض منها ان حس البصر كما شغلناه بالامور المناسبة
لذلك الغرض فحس السمع نشغله ايضا بالامور المناسبة لذلك الغرض فان
الحواس متى تطابقت نحو التوجه الى الغرض الواحد كان توجه النفس اليه حينئذ اقوى
واما ان كانت بالفاظ غير معلومة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة
ويحصل للنفس في اثناء ذلك انقطاع عن المحسوسات واقبال على ذلك الفعل وجد عظيم فيقوى
التاثير النفساني فيحصل الغرض وهذا القول في الدخن قالوا فقد ثبت ان هذا القدر

من القوة النفسانية مستقل بالتاثير فان انضم اليه النوع الاول من السحر وهو
الاستعانة بالكواكب وتاثيراتها عظم التاثير بل هاهنا نوعان اخران الاول
ان النفوس اذا فارقت الابدان قد يكون فيها ما هو شديد المشابهة لهذه النفس في
قوتها وتاثيراتها فاذا صارت هذه النفوس صافية لم يبعد ان ينجذب اليها ما يشابهها
من النفوس المفارقة ويحصل لتلك النفوس نوع ما من التعلق بهذا البدن فتعاضد
صفا النفوس الكثيرة على ذلك الفعل واذا كملت القوة وتزايدت قوي التاثير الثاني
ان هذه النفوس الناطقة اذا صارت صافية عن الكدورات البدنية صارت قابلة
للانوار الفائضة من الارواح السماوية والنفوس الفلكية فتقوى هذه النفوس
بانوار تلك الارواح فتقوى على امور غريبة خارقة للعادة والنفوس فهذا شرح
سحر ارباب الاوهام والرقى النوع الثالث من السحر الاستعانة بالارواح الارضية
واعلم ان القول بالجن مما انكره بعض المتاخرين من الفلاسفة والمعتزلة اما اكابر
الفلاسفة فانهم ما انكروا القول به الا انهم سموها بالارواح الارضية وهي في انفسها
مختلفة منها خيرة ومنها شريرة فالخيرة هم مؤمنو الجن والشريرة هم كفار الجن و
شياطينهم ثم قال الخلق منهم هذه الارواح جواهر قائمة بانفسها لا متحيزة ولا حالة
في المتحيز وهي قادرة عالمة مدركة للجزئيات واتصال النفوس الناطقة بها
اسهل من اتصالها بالارواح السماوية الا ان القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب
اتصالها بهذه الارواح الارضية اضعف من القوة الحاصلة لها بسبب اتصالها بتلك
الارواح السماوية اما ان الاتصال اسهل فلان المناسبة بين نفوسنا وبين هذه
الارواح الارضية اسهل فلان المشاكلة والمشابهة بينها اتم واشد من المشاكلة
بين نفوسنا وبين الارواح السماوية واما ان القوة الحاصلة بسبب الاتصال بالارواح
السماوية اقوى فلان الارواح السماوية بالنسبة الى الارواح الارضية كالشمس
بالنسبة الى الشعلة والبحر بالنسبة الى القطرة والسلطان بالنسبة الى الرعية
قالوا وهذه الاشياء وان لم يقم على وجودها برهان قاهر فلا اقل من الاحتمال والامكان
ثم ان اصحاب الصنعة وارباب التجربة شاهدوا ان الاتصال بهذه الارواح
الارضية يحصل باعمال سهلة قليلة من الرقى والدخن والتجريد فهذا النوع هو
المسمى بالعزائم وعمل تسخير الجن النوع الرابع من السحر التخيلات والاخذ بالعيون
وهذا النوع مبني على مقدمات احدها ان اغلاط البصر كثيرة فان راكب السفينة
اذا نظر الى الشط راى السفينة واقفة والشط متحركا وذلك يدل على ان
الساكن يرى متحركا والمتحرك يرى ساكنا والقطرة النازلة ترى خطا مستقيما
والذبالة التي تدار بسرعة ترى دائرة والعنبة ترى في الماء كالاجاصة والشخص
الصغير يرى في الضباب عظيما وبخار الارض الذي يريك قرص الشمس عند طلوعها
عظيما فاذا فارقته وارتفعت صغرت واما روية العظيم من البعيد صغيرا فظاهر
فهذه الاشياء قد هدت العقول الى ان القوة الباصرة قد تبصر الشيء على خلاف
ما هو عليه في الجملة لبعض الاسباب العارضة وثانيها ان القوة الباصرة انما تقف
على المحسوس وقوفا تاما اذا ادركت المحسوس في زمان له مقدار ما اما اذا ادركت

المحسوس فى زمان صغير جداً ثم ادرك بعده محسوساً اخر وهكذا فانه يختلط البعض
بالبعض ولا يتميز بعض المحسوسات عن البعض وذلك فان الرحى اذا اخرجت من مركزها
الى محيطها خطوطاً كثيرة مختلفة الالوان ثم استدارت فان الحس يرى لوناً واحداً
كانه مركب من كل تلك الالوان وثانيها ان النفس اذا كانت مشغولة بشى فربما
حضر عند الحس شى اخر فلا يشعر الحس به البتة كما ان الانسان عند دخوله
على السلطان قد يلقاه انسان ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه لما ان قلبه مشغول
بشى اخر وكذا الناظر فى المراة فربما قصد ان يرى قذاه فى عينه فيراها ولا يرى ما هو
اكبر منها ان كان بوجهه اثر او بجبهته او بساير اعضايه التى تقابل المراة وربما قصد
ان يرى سطح المراة هل هو مستو ام لا فلا يرى شيا مما فى المراة اذا عرفت هذه المقدمة
سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك ان المشعبذ الحاذق
يظهر عمل شى يشغل اذهان الناظرين به وياخذ عيونهم اليه حتى اذا استغرقهم
الشغل بذلك الشى والتحديق نحوه عمل شيا اخر عملاً بسرعة شديدة فيبقى ذلك
العمل خفياً لتعاون الشيين احدهما اشتغالهم بالامر الاول والثانى سرعة
الاتيان بهذا العمل الثانى وحينيذ يظهر لهم شى اخر غير ما انتظروه فيتعجبون
منه جداً ولو انه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد ان يعمله ولم
تتحرك النفوس والاوهام الى غير ما يريد اخراجه لفطن الناظرون لكل ما يفعله
فهذا هو المراد من قولهم ان المشعبذ ياخذ بالعيون لانه بالحقيقة ياخذ
العيون الى غير الجهة التى يحتال وكلما كان اخذه للعيون والخواطر وجذبه
لها الى سوى مقصوده اقوى كان احذق فى عمله وكلما كانت الاحوال التى
تفيد حس البصر نوعاً من انواع الخلل اشد كان هذا العمل احسن مثل ان يجلس المشعبذ
فى موضع مضى جداً فان الضوء الشديد يفيد البصر كلالاً واختلالاً وكذا الظلمة
الشديدة وكذلك الالوان المشرقة القوية تفيد البصر كلالاً واختلالاً والالوان
المظلمة قلما تقف القوة الباصرة على احوالها فهذا مجامع القول فى هذا النوع
من السحر النوع الخامس من السحر الاعمال العجيبة التى تظهر من تركيب الالات
المركبة على النسب الهندسية تارة وعلى ضروب الخلاء اخرى مثل فارسين
يقتتلان فيقتل احدهما الاخر وكفارس على فرس فى يده بوق كلما مضت ساعة
من النهار ضرب البوق من غير ان يمسه احد ومنها الصور التى تصورها
الروم والهند حتى لا يفرق الناظر بينها وبين الانسان حتى يصورونها ضاحكة
وباكية وحتى يفرق فيها بين ضحك السرور وضحك الخجل وضحك الشامت
فهذه الوجوه من لطيف وجوه المخاييل وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب
ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات ويندرج فى هذا الباب علم جر الاثقال
وهو ان يجر ثقيلاً بالة خفيفة سهلة وهذا فى الحقيقة لا ينبغى ان يعد من
باب السحر لان لها اسباباً معلومة يقينية من اطلع عليها الا ان الاطلاع عليها
لما كان عسراً شديداً لا يصل اليه الا الفرد بعد الفرد لا جرم عد اهل الظاهر
ذلك من باب السحر ومن هذا الباب عمل ارجيعانوس الموسيقار فى هيكل اورشليم

العتيق عند تجديده اياه وذلك انه اتفق له اذ كان مجتازاً بفلاة من الارض
فوجد فرخاً من فراخ البراصل والبراصل وهو طاير يصطوف وكان يصفر صفيراً
حزيناً خلاف صفير ساير البراصل وكانت البراصل تجيبه بلطايف الزيتون
فتطرحها عنده فياكل بعضها ويفضل بعضها عن حاجته فوقف هذا الموسيقار
هناك وتامل حال ذلك الفرخ وعلم ان فى صفيره المخالف لصفير البراصل
ضرباً من التوجع والاستعطاف حتى رقت له الطيور وجاءته بما ياكله فتلطف
لعمل اله يشبه الصفارة اذا استقبل الريح بها ادت ذلك الصفير ولم يزل يجرب
ذلك حتى وثق بها وتاتيه البراصل بالزيتون كما كانت تجى الى ذلك الفرخ لانها تظن
ان هناك فرخاً من جنسها فلما صح له ما اراد اظهر النسك وعمد الى هيكل اورشليم
وسال عن الليلة التى دفن فيها اسطرخس الناسك القيم بعمارة ذلك الهيكل فجعل
ذلك الاله فى اول ليلة من اب فاتخذ صورة من زجاج مجوف على هيئة البراصلة ونصبها
فوق ذلك الهيكل وجعل فوق تلك الصورة قبة وامرهم بفتحها فى اب وكان يظهر صوت
البرصلة بسبب نفوذ الريح فى تلك الصورة وكانت البراصل تجى بالزيتون حتى كان تملا
تلك القبة من ذلك الزيتون والناس اعتقدوا انه من كرامات ذلك المدفون
ويدخل فى هذا الباب انواع كثيرة لا يليق شرحها فى هذا الموضع النوع السادس
من السحر الاستعانة بخواص الادوية اذا تناوله الانسان تبلد عقله وقلت فطنته
واعلم انه لا سبيل الى انكار الخواص فان اثر المغناطيس مشاهد الا ان الناس قد اكثروا
فيه وخلطوا الصدق بالكذب والباطل بالحق النوع السابع من السحر تعليق القلب
وهو ان يدعى الساحر انه قد عرف الاسم الاعظم وان الجن يطيعونه وينقادون
له فى اكثر الامور فاذا اتفق ان كان السامع لذلك قليل العقل ضعيف
التمييز اعتقد انه حق وتعلق قلبه بذلك وحصل فى نفسه نوع من الرعب والمخافة
واذا حصل الخوف ضعفت القوى الحساسة فحينيذ يتمكن الساحر ان يفعل جميع
ما شاء فان من جرب الامور وعرف احوال اهل العالم علم ان لتعليق القلب
اثراً عظيماً فى تنفيذ الاعمال واخفاء الاسرار النوع الثامن من السحر السعى
بالنميمة والتضريب من وجوه خفية لطيفة وذلك شايع فى الناس فهذا
جملة الكلام فى اقسام السحر وشرح انواعه واصنافه والله اعلم
فى اقوال المسلمين فى ان هذه الانواع هل هى ممكنة ام لا اما المعتزلة فقد
اتفقوا على انكارها الا النوع المنسوب الى التخيل والمنسوب الى اطعام بعض
الادوية المبلدة والمنسوب الى التضريب والنميمة فاما الاقسام الخمسة
الاول فقد انكروها ولعلهم كفروا من قال بها وجوز وجودها واما اهل السنة
فقد جوزوا ان يقدر الساحر على ان يطير فى الهوا ويقلب الانسان حماراً والحمار
انساناً الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشيا عند ما يقرا الساحر رقى
مخصوصة وكلمات معينة فاما ان يكون المؤثر فى ذلك هو الفلك والنجوم
فلا واما الفلاسفة والمنجمون والصابية فقولهم على ما سلف تقريره واحتج
اصحابنا على فساد قول الصابية انه قد ثبت ان العالم محدث فوجب ان يكون

سبحانه قادرًا قادرًا والشئ الذي حكم العقل بانه مقدور انما يصح ان يكون مقدورًا
له لكونه ممكنًا والامكان قدر مشترك بين كل الممكنات فاذن كل الممكنات مقدورة
لله تعالى فلو وجد شئ من تلك المقدورات بسبب اخر يلزم ان يكون ذلك
السبب مزيلا لتعلق قدرة الله تعالى بذلك المقدور فيكون الحادث سببا لعجز
الله وهو محال فثبت انه يستحيل وقوع شئ من الممكنات الا بقدرة الله
تعالى وعنده يبطل كل ما قاله الصابية قالوا اذا ثبت هذا فندعى بانه لا يمتنع وقوع
هذه الخوارق باجراء العادة عند سحر السحرة فقد احتجوا على وقوع هذا النوع من
السحر بالقران والخبر اما القران فقوله تعالى وما هم بضارين به من احد الا
باذن الله والاستثنا يدل على حصول الاثار بسببه واما الاخبار فاحدها
ما روى انه عليه السلام سحر وان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل الى انى اقول
الشئ وافعله ولم اقله ولم افعله وان امراة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر تحت
راعوفة البير فلما استخرج ذلك زال عن النبي عليه السلام ذلك العارض
ونزل المعوذتان بسببه وثانيها ان امراة اتت عايشة فقالت لها انى ساحرة
فهل لى من توبة فقالت وما سحرك فقالت صرت الى الموضع الذي فيه هاروت
وماروت ببابل اطلب علم السحر فقالا لى يا امة الله لا تختارى عذاب الاخرة
بامر الدنيا فابيت فقالا لى اذهبى فبولى على ذلك الرماد فذهبت لابول عليه
ففكرت فى نفسى فقلت لا افعل وجئت اليهما فقلت قد فعلت فقالا لى ما رايت لما فعلت
فقلت ما رايت شيئا فقالا لى ما فعلت فارجعى فبولى فذهبت ثم فعلت فرايت كان فارسا مقنعا بالحديد قد خرج من فرجى فصعد الى السما فاخبرتهما فقالا ايمانك قد خرج عنك فقد احسنت السحر قلت وما
هو قالا لا تريدين شيئا فتصورينه فى وهمك الا كان فتصورت فى نفسى حبا من حنطة
فاذا انا بحب فقلت انزرع فانزرع وخرج من ساعته سنبلا فقلت انطحن فانطحن
وقلت انخبز فانخبز وانا لا اريد شيئا اصوره فى نفسى الا حصل فقالت عايشة ليست
لك توبة وثالثها ما يذكرونه من الحكايات الكثيرة فى هذا الباب وهى مشهورة
اما المعتزلة فقد احتجوا على انكاره بوجوه احدها قوله تعالى ولا يفلح الساحر
حيث اتى وثانيها قوله تعالى فى صفة محمد صلى الله عليه وسلم وقال الظالمون
ان تتبعون الا رجلا مسحورا ولو صار عليه السلام مسحورا لما استحقوا الذم بسبب
هذا القول وثالثها انه لو جاز ذلك من الساحر فكيف تميز المعجز عن السحر قالوا
هذه الدلايل يقينية والاخبار التى ذكرتموها من باب الاحاد فلا تصلح معارضة
لهذه الدلايل

فى ان العلم بالسحر ليس بقبيح ولا محظور اتفق
المحققون على ذلك لان العلم لذاته شريف وايضا لعموم قوله تعالى هل يستوى
الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولان السحر لو لم يعلم لما امكن الفرق بينه وبين المعجز
والعلم بكون المعجز معجزا واجب وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضى ان يكون
تحصيل العلم بالسحر واجبا وما يكون واجبا كيف يكون حراما وقبيحا

فى ان الساحر

فى ان الساحر هل يكفر ام لا اختلف الفقهاء فى ان الساحر هل يكفر ام لا روى عن
النبي صلى الله عليه وسلم من اتى كاهنا او عرافا وصدقه بما يقول فقد كفر بما
انزل على محمد اعلم انه لا نزاع بين الامة فى ان من اعتقد ان الكواكب
هى المدبرة لهذا العالم وهى الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور
فانه يكون كافرا على الاطلاق وهذا هو النوع الاول من السحر اما النوع
الثانى وهو ان يعتقد انه قد يبلغ روح الانسان فى التصفية والقوة
الى حيث يقدر بها على ايجاد الاجسام والحياة والقدرة وتغيير البنية والشكل
فالاظهر اجماع الامة ايضا على تكفيره اما النوع الثالث وهو ان يعتقد
الساحر انه قد يبلغ فى التصفية وقراءة الرقى وتدخين بعض الادوية الى
ان يخلق الله تعالى عقيب افعاله على سبيل العادة الاجسام والحياة والعقل وتغيير
البنية والشكل فهاهنا المعتزلة اتفقوا على تكفير من يجوز ذلك قالوا لانه
مع هذا الاعتقاد لا يمكنه ان يعرف صدق الانبياء والرسل وهذا ركيك لان لقائل
ان يقول ان الانسان لو ادعى النبوة وكان كاذبا فى دعواه فانه لا يجوز من الله
تعالى اظهار هذه الاشيا على يده لئلا يحصل التلبيس اما اذا لم يدع النبوة وظهرت
هذه الاشيا على يده لم يفض ذلك الى التلبيس فان المحق يتميز عن المبطل بان
المحق يحصل له هذه الاشيا مع ادعا النبوة والمبطل لا يحصل له هذه الاشيا
مع ادعا النبوة واما ساير الانواع التى عددناها من السحر فلا شك انه ليس
بكفر فان قيل ان اليهود لما اضافوا السحر الى سليمان قال الله تعالى تنزيها
له عنه وما كفر سليمان وهذا يدل على ان السحر على الاطلاق كفر وايضا قال
ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وهذا ايضا يقتضى ان يكون
السحر على الاطلاق كفرا وحكى عن الملكين انهما لا يعلمان احدا السحر حتى يقولا
انما نحن فتنة فلا تكفر وهو يدل على ان السحر كفر على الاطلاق قلنا حكاية الحال يكفى
فى صدقها صورة واحدة فنحملها على سحر من يعتقد الهية النجوم

فى انه هل يجب قتلهم ام لا اما النوع الاول وهو ان يعتقد فى الكواكب كونها الهة
مدبرة والنوع الثانى وهو ان يعتقد ان الساحر قد يصير موصوفا بالقدرة
على خلق الاجسام وخلق الحياة والقدرة والعقل وتركيب الشكل فلا شك فى
كفرهما فالمسلم اذا اتى بهذا الاعتقاد كان كالمرتد يستتاب فان اصر قتل
وروى عن مالك وابى حنيفة انه لا تقبل توبته لنا انه اسلم فيقبل اسلامه
لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر اما النوع الثالث وهو ان يعتقد ان الله تعالى
اجرى عادته بخلق الاجسام والحياة وتغيير الشكل والهيئة عند قراءة بعض
الرقى وتدخين بعض الادوية فالساحر يعتقد انه يمكن الوصول الى استحداث
الاجسام والحياة وتغيير الخلقة بهذا الطريق وقد ذكرنا عن المعتزلة انه كفر
قالوا لانه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه الاستدلال بالمعجز على صدق الانبياء وهذا
ركيك لانه يقال الفرق هو ان مدعى النبوة ان كان صادقا فى دعواه امكنه
الاتيان بهذه الاشيا وان كان كاذبا تعذر ذلك عليه فبهذا يظهر الفرق اذا ثبت

انه ليس بكافر وثبت انه ممكن الوقوع فاذا اتى الساحر بشي من ذلك فان اعتقد
ان اتيانه به مباح كفر لانه حكم على محظور بكونه مباحا وان اعتقد حرمته
فعند الشافعي ان حكمه حكم الجناية ان قال اني سحرته وسحري يقتل غالبا يجب
عليه القود وان قال سحرته وسحري قد يقتل وقد لا يقتل فهو شبه عمد وان قال
سحرت غيره فوافق اسمه فهو خطا تجب الدية مخففة في ماله لانه ثبت باقراره
الا ان تصدقه العاقلة فحينئذ تجب عليهم هذا تفصيل مذهب الشافعي وروى
الحسن عن زياد عن ابي حنيفة انه قال يقتل الساحر اذا علم انه ساحر ولا يستتاب
ولا يقبل قوله اني اترك السحر واتوب منه فاذا اقر انه ساحر فقد حل دمه
وان شهد شاهدان انه ساحر او وصفوه بصفة يعلم انه ساحر قتل ولا يستتاب
وان اقر باني كنت سحرت مرة وقد تركت ذلك منذ زمان قبل ذلك منه ولم يقتل
وحكى محمد بن شجاع عن علي الرازي قال سالت ابا يوسف عن قول ابي حنيفة
في الساحر يقتل ولا يستتاب لم لم يكن بمنزلة المرتد فقال الساحر جمع مع كفره
السعي في الارض بالفساد ومن كان كذلك اذا قتل يقتل واحتج اصحابنا بانه
لما ثبت ان هذا النوع ليس بكفر فهو فسق فان لم يكن جناية على حق الغير
لم يجب القتل البتة وان كان جناية على الغير كان الحق هو التفصيل
الذي ذكرناه الثاني ان ساحر اليهود لا يقتل فانه عليه السلام سحره
رجل من اليهود يقال له لبيد بن اعصم وامراة من يهود خيبر يقال
لها زينب فلم يقتلها فوجب ان يكون المومن كذلك لقوله عليه السلام
لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين واحتج ابو حنيفة على قوله باخبار
احدها ما روى نافع عن ابن عمر ان جارية لحفصة سحرتها فاخذوها واعترفت
بذلك فامرت عبد الرحمن بن زيد فقتلها فبلغ ذلك عثمان فانكره فاتاه
ابن عمر واخبره امرها فكان عثمان انما انكر ذلك لانها قتلت بغير
اذنه وثانيها روى عمرو بن دينار انه ورد كتاب عمر ان اقتلوا كل ساحر
وساحرة فقتلنا ثلاث سواحر وثالثها قال علي بن ابي طالب ان هولاء
العرافين كهان العجم فمن اتى كاهنا يومن له بما يقول فقد برئ مما
انزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم والجواب لعل السحرة الذين قتلوا كانوا
من الكفرة فان حكاية الحال يكفي في صدقها صورة واحدة واما سائر انواع
السحر اعني الاتيان بضروب الشعبذة والالات العجيبة المبنية على ضروب
الخلا والمبنية على النسب الهندسية وكذلك القول فيمن يوهم ضروب
من التخويف والتقريع حتى يصير من به السوداء محكم الاعتقاد فيه ويتمنى بالضرب
والنميمة في ايقاع الفرقة بين الوصلة ويوهم ان ذلك بحكاية يكتبها من الاسم
الاعظم فكل ذلك ليس بكفر وكذلك القول في دفن الاشيا الوسخة في دور
الناس وكذا القول في ايهام ان الجن يفعلون ذلك وكذا القول فيمن يدس
الادوية المبلدة في الاطعمة فان شيا من ذلك لا يبلغ حد الكفر ولا يوجب القتل
البتة فهذا هو الكلام في السحر ويرجع الى التفسير اما قوله تعالى ولكن الشياطين

كفروا يعلمون الناس السحر فظاهر الاية يقتضي انهم انما كفروا لاجل انهم
كانوا يعلمون السحر لان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية
وتعليم ما لا يكون كفرا لا يوجب الكفر فصارت الاية دالة على ان تعليم السحر
كفر وعلى ان السحر ايضا كفر ولمانع ذلك ان يقول لا نسلم ان ترتيب الحكم
على الوصف مشعر بالعلية بل المعنى انهم كفروا وهم مع ذلك يعلمون السحر
فان قيل هذا مشكل لان الله تعالى اخبر في اخر الاية ان الملكين يعلمان
السحر فلو كان تعليم السحر كفرا لزم تكفير الملكين وانه غير جائز لما ثبت
ان الملائكة باسرهم معصومون وايضا فانكم قد دللتم على انه ليس
كل ما يسمى سحرا فهو كفر قلنا اللفظ المشترك لا يكون عاما في جميع
مسمياته ونحن نحمل هذا السحر الذي هو كفر على النوع الاول من الاشيا
المسماة بالسحر وهو اعتقاد الهية الكواكب والاستعانة بها في اظهار المعجزات
وخوارق العادات فهذا السحر كفر والشياطين انما كفروا لاتيانهم بهذا
السحر لا بسائر الاقسام واما الملكان فلا نسلم انهما علما هذا النوع من السحر
بل لعلهما يعلمان سائر الانواع على ما قال تعالى ويتعلمون منهما ما يفرقون به بين
المرء وزوجه وايضا فبتقدير ان يقال انهما علما هذا النوع لكن تعليم هذا
النوع انما يكون كفرا اذا قصد المعلم ان يعتقد المتعلم حقيته وكونه صوابا
فاما ان يعلمه ليحترز عنه فهذا التعليم لا يكون كفرا وتعليم الملائكة كان لاجل
ان يصير المكلف محترزا عنه على ما قال تعالى حكاية عنهما وما يعلمان من احد
حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر واما الشياطين الذين علموا الناس السحر
فكان مقصودهم اعتقاد حقية هذه الاشيا فظهر الفرق
قرا نافع وابن كثير وعاصم وابو عمرو بتشديد لكن والشياطين بالنصب على اسم
لكن والباقون لكن بالتخفيف الشياطين بالرفع والمعنى واحد وكذلك
في الانفال ولكن الله رمى ولكن الله قتلهم والاختيار انه اذا كان بالواو
كان التشديد احسن واذا كان بغير واو فالتخفيف احسن والوجه فيه ان
لكن بالتخفيف يكون عطفا فلا يحتاج الى الواو لاتصال الكلام والمشددة
لا تكون عطفا لانها تعمل عمل ان اما قوله تعالى وما انزل على الملكين ببابل هاروت
وماروت ففيه مسايل
ما في قوله وما انزل فيه وجهان
الاول انه بمعنى الذي ثم هولاء اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال اولها انه عطف على
السحر اي يعلمون الناس السحر ويعلمونهم ما انزل على الملكين ايضا وثانيها
انه عطف على قوله ما تتلوا الشياطين اي واتبعوا ما تتلوا الشياطين افتراء
على ملك سليمان وما انزل على الملكين لان السحر منه ما هو كفر وهو الذي
تلته الشياطين ومنه ما تاثيره في التفريق بين المرء وزوجه وهو الذي
انزل على الملكين فكانه تعالى اخبر عن اليهود بانهم اتبعوا كلا الامرين ولم يقتصروا
على احدهما وثالثها ان موضعه جر عطفا على ملك سليمان وتقديره ما تتلوا الشياطين
افتراء على ملك سليمان وعلى ما انزل على الملكين وهو اختيار ابي مسلم رحمه الله وانكر

في الملكين ان يكون السحر نازلا عليهما واحتج عليه بوجوه الاول ان السحر لو
كان نازلا عليهما لكان منزله هو الله تعالى وذلك غير جائز لان السحر
كفر وعبث ولا يليق بالله تعالى انزال ذلك الثاني ان قوله ولكن الشياطين
كفروا يعلمون الناس السحر يدل على ان تعليم السحر كفر فلو ثبت في الملائكة
انهم يعلمون الناس السحر لزمهم الكفر وذلك باطل الثالث كما لا يجوز
في الانبيا ان يبعثوا لتعليم السحر فكذلك في الملائكة بطريق الاولى الرابع
ان السحر لا يضاف الا الى الكفرة والفسقة والشياطين المردة فكيف يضاف
الى الله ما ينهى عنه ويتوعد عليه بالعقاب وهل السحر الا الباطل المحض وقد
جرت عادة الله بابطاله كما قال في قصة موسى عليه السلام ما جئتم به
السحر ان الله سيبطله ثم انه رحمه الله سلك في تفسير الاية نهجا اخر
يخالف قول اكثر المفسرين فقال كما ان الشياطين نسبوا السحر الى ملك
سليمان مع ان ملك سليمان كان مبرا عنه فكذلك نسبوا ما انزل على
الملكين الى السحر مع ان المنزل عليهما كان مبرا عن السحر وذلك لان المنزل
عليهما كان هو الشرع والدين والدعا الى الخير وانهما كانا يعلمان ه
الناس ذلك مع قولهما انما نحن فتنة توكيدا لبعثهم على القبول والتمسك
فكانت طائفة تمتثل واخرى تخالف وتعدل عن ذلك ويتعلمون منهما
اي من الفتنة والكفر مقدار ما يفرقون به بين المرء وزوجه فهذا
تقرير مذهب ابي مسلم الوجه الثاني ان يكون ما بمعنى الجحد ويكون معطوفا
على قوله وما كفر سليمان كانه قال لم يكفر سليمان ولم ينزل على الملكين
سحر الا ان السحرة كانت تضيف السحر الى ملك سليمان وتزعم انه مما انزل
على الملكين ببابل هاروت وماروت فرد الله عليهم في القولين وقوله وما
يعلمان من احد جحد ايضا اي لا يعلمان احدا بل ينهيان عنه اشد النهي
وما قوله حتى يقولا انما نحن فتنة اي ابتلا وامتحان فلا تكفر وهو كقولك
ما امرت فلانا بكذا حتى قلت له ان فعلت كذا نالك كذا اي ما امرته به بل
حذرته عنه واعلم ان هذه الاقوال وان كانت حسنة الا ان القول
الاول احسن منها وذلك لان عطف قوله وما انزل على ما يليه اولى من تليه
اولى من عطفه على ما بعد عنه الا لدليل منفصل اما قوله لو نزل السحر عليهما
لكان منزل ذلك السحر هو الله تعالى قلنا تعريف صفة الشي قد يكون لاجل
الترغيب في ادخاله في الوجود وقد يكون لاجل ان يقع الاحتراز عنه كما قال
الشاعر عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه قوله ثانيا ان
تعليم السحر كفر لقوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس
السحر فالجواب انا بينا انه واقعة حال فيكفي في صدقها صورة واحدة وهي
ما اذا اشتغل بتعليم سحر من يقول بالهية الكواكب ويكون قصده من ذلك التعليم اثبات
ان ذلك المذهب حق قوله ثالثا انه لا يجوز بعثة الانبيا عليهم السلام لتعليم السحر
فكذا الملائكة قلنا لا نسلم انه لا يجوز بعثة الانبيا عليهم السلام لتعليمه بحيث يكون

الغرض

الغرض من ذلك التعليم التنبيه على ابطاله قوله رابعا انما يضاف السحر الى الكفرة
والمردة فكيف يضاف الى الله تعالى ما ينهى عنه قلنا فرق بين العمل وبين
التعليم فلم لا يجوز ان يكون العمل به منهيا عنه ولو ما تعلمه لغرض التنبيه
على فساده فانه يكون مامورا به القراة المشهورة ملكين
بفتح اللام وقرا الحسن الملكين بكسر اللام وهو مروي ايضا عن الضحاك وابن عباس
ثم اختلفوا فقال الحسن كانا علجين اقلفين ببابل يعلمان الناس السحر وقيل
كانا رجلين صالحين من الملوك والقراة المشهورة بفتح اللام وهما كانا ملكين
نزلا من السما وهاروت وماروت اسمان لهما ثم قيل هما جبريل وميكائيل عليهما
السلام وقيل غيرهما اما الذين كسروا اللام فقد احتجوا بوجوه احدها انه لا يليق
بالملائكة تعليم السحر وثانيها كيف يجوز انزال الملكين مع قوله ولو انزلنا
ملكا لقضي الامر ثم لا ينظرون وثالثها لو انزل الملكين لكان اما ان يجعلهما
في صورة الرجلين او لا يجعلهما كذلك فان جعلهما في صورة الرجلين مع انهما
ليسا برجلين كان ذلك تجهيلا وتلبيسا وذلك غير جائز ولو جاز ذلك فلم
لا يجوز ان يكون كل واحد من الناس الذين نشاهدهم لا يكون في الحقيقة
انسانا بل ملكا من الملائكة وان لم يجعلهما في صورة الرجلين قدح ذلك في
قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا والجواب عن الاول انا سنبين
الحكمة في انزال الملائكة لتعليم السحر وعن الثاني ان هذه الاية عامة
وقراة الملكين بفتح اللام متواترة وخاصة والخاص متقدم على العام وعن الثالث
ان الله تعالى انزلهما على صورة رجلين وكان الواجب على المكلفين في زمان
الانبيا عليهم السلام ان لا يقطعوا على من صورته صورة الانسان بكونه
انسانا كما ان في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم كان الواجب على من شاهد
دحية الكلبي ان لا يقطع بكونه من البشر بل الواجب التوقف فيه هو
اذا عرفنا انهما كانا من الملائكة فقد اختلفوا في سبب
نزولهما فروي عن ابن عباس ان الملائكة لما قالت اتجعل فيها من يفسد فيها
ويسفك الدما واجابهم الله عز وجل بقوله اني اعلم ما لا تعلمون ثم ان الله تعالى
وكل عليهم جمعا من الملائكة وهم الكرام الكاتبون فكانوا يعرجون باعمالهم
الخبيثة فتعجب الملائكة منهم ومن تبقية الله تعالى لهم مع ما ظهر
منهم من القبائح ثم اضافوا اليها عمل السحر فازداد تعجب الملائكة فاراد الله
تعالى ان يبتلي الملائكة فقال لهم اختاروا ملكين من اعظم الملائكة
علما وزهدا وديانة لانزلهما الى الارض فاختبرهم فاختاروا هاروت
وماروت وركب فيهما شهوة الانس وانزلهما ونهاهما عن الاشراك
والقتل والزنا والشرب فنزلا فذهب اليهما امراة من احسن النسا وهي
الزهرة فراوداها عن نفسها فابت الا ان يعبدا الصنم والا ان
يشربا فامتنعا اولا ثم غلبت الشهوة عليهما فاطاعاها في كل ذلك فعند اقدامهما
على الشرب وعبادة الصنم دخل سائل عليهم فقالت ان اظهر هذا السائل

للناس ما راى منا فقد امرنا فان اردتما الوصول الى فاقتلا هذا الرجل فامتنعا
منه ثم اشتغلا بقتله فلما فرغا من القتل وطلبا المراة فلم يجداها ثم ان
الملكين عند ذلك ندما وتحسرا وتضرعا الى الله تعالى فخيرهما
بين عذاب الدنيا وعذاب الاخرة فاختارا عذاب الدنيا وهما
معذبان ببابل معلقان بين السما والارض يعلمان الناس السحر ثم لهم في الزهرة
قولان احدهما ان الله تعالى لما ابتلى الملكين بشهوة بني ادم امر الله الكوكب الذي
يقال له الزهرة وملكها حتى هبطا الى الارض الى ان كان ما كان فحينئذ
ارتفعت الزهرة وملكها الى موضعهما من السما موبخين لهما على ما
شاهداه منهما القول الثاني ان المراة كانت فاجرة من اهل الارض
وواقعاها بعد شرب الخمر وقتل النفس وعبادة الصنم ثم علماها الاسم
الذي كانا به يعرجان الى السما فتكلمت به وعرجت الى السما وكان اسمها
بيذخت فمسخها الله تعالى وجعلها هي الزهرة واعلم ان هذه الرواية
فاسدة مردودة غير مقبولة لانه ليس في كتاب الله تعالى ما يدل عليها
بل فيه ما يبطلها من وجوه الاول ما تقدم من الدلايل الدالة على عصمة الملائكة
عن كل المعاصي وثانيها ان قولهم خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الاخرة
فاسد بل كان الاولى ان يخيرا بين التوبة والعذاب لان الله تعالى خير بينهما
من اشرك طول عمره فكيف يبخل عليهما بذلك وثالثها ان من اعجب الامور
قولهم انهما يعلمان السحر في حال كونهما معذبين ويدعون اليه وهما معاقبان
ولما ظهر فساد هذا القول فنقول السبب في انزالهما وجوه احدها ان السحرة كثرت
في ذلك الزمان واستنبطت انواعا غريبة في السحر وكانوا يدعون النبوة
ويتحدون الناس بها فبعث الله تعالى هذين الملكين لاجل ان يعلمان الناس
ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة اولئك الذين كانوا يدعون النبوة
كذبا ولا شك ان هذا من احسن الاغراض والمقاصد وثانيها ان
العلم بكون المعجزة مخالفة للسحر متوقف على العلم بماهية المعجز وماهية
السحر والناس كانوا جاهلين بماهية السحر فلا جرم تعذرت عليهم
معرفة حقيقة المعجزة فبعث الله هذين الملكين لتعريف ماهية السحر لاجل
هذا الغرض وثالثها لا يمتنع ان يقال السحر الذي يوقع الفرقة بين اعداء الله
تعالى والالفة بين اولياء الله كان مباحا عندهم او مندوبا فالله تعالى
بعث الملكين لهذا الغرض ثم ان القوم تعلموا ذلك منهما واستعملوه
في الشر وايقاع الفرقة بين اولياء الله تعالى والالفة بين اعداء الله
ورابعها ان تحصيل العلم بكل شي حسن ولما كان السحر منهيا عنه وجب ان
يكون متصورا معلوما لان الذي لا يكون متصورا امتنع النهي عنه وخامسها
لعل الجن عندهم انواع من السحر لم يقدر البشر على الاتيان بمثلها فبعث الله الملائكة
ليعلموا البشر امورا يقدرون بها على معارضة الجن وسادسها يجوز ان يكون ذلك
تشديدا في التكليف من حيث انه اذا علمه ما امكنه ان يتوصل به الى اللذات العاجلة

ثم منعه من استعمالها كان ذلك في نهاية المشقة فيستوجب به الثواب
الزائد كما ابتلي قوم طالوت بالنهر على ما قال فمن شرب منه فليس مني ومن
لم يطعمه فانه مني فثبت بهذه الوجوه انه لا يبعد من الله انزال الملكين
لتعليم السحر والله اعلم قال بعضهم هذه الواقعة انما
وقعت في زمان ادريس عليه السلام لانهما اذا كانا ملكين نزلا بصورة
البشر فلا بد من رسول في وقتهما ليكون معجزة له ولا يجوز كونهما رسولين
لانه ثبت انه تعالى لا يبعث الرسول الى الانس الا منهم
هاروت وماروت عطف بيان للملكين علمان لهما وهما اسمان اعجميان
بدليل منع الصرف ولو كانا من الهرت والمرت وهو الكسر كما زعم بعضهما
لانصرفا وقرا الزهري هاروت وماروت بالرفع على هما هاروت وماروت
اما قوله تعالى وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فاعلم
انه تعالى شرح حالهما فقال وهذان الملكان لا يعلمان السحر الا بعد التحذير
والتشديد من العمل به وهو قولهما انما نحن فتنة والمراد ههنا بالفتنة
والمحنة التي يتميز بها المطيع من العاصي كقولهم فتنت الذهب بالنار اذا
عرض على النار ليتميز الخالص من المشوب وقد بينا الوجوه في انه كيف
يحسن بعثة الملكين لتعليم السحر فالمراد انهما لا يعلمان احدا السحر
ولا يصفانه لاحد ولا يكشفان له وجوه الاحتيال حتى يبذلا له النصيحة
النصيحة فيقولا له انما نحن فتنة اي هذا الذي نصفه لك وان كان الغرض
منه ان يتميز بين السحر وبين المعجز ولكنه يمكنك ان يتوصل به الى
المفاسد والمعاصي فاياك بعد وقوفك عليه ان تستعمله فيما
نهيت عنه او تتوصل به الى شي من الاغراض العاجلة اما قوله تعالى
فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه ففيه مسائل
ذكروا في تفسير هذا التفريق وجهين الاول ان هذا التفريق
انما يكون بان يعتقد ان ذلك السحر موثر في هذا التفريق فيصير كافرا
واذا صار كافرا بانت منه امراته فيحصل تفرق بينهما والثاني انه يفرق بينهما
بالتمويه والتخييل والتضريب وساير الوجوه المذكورة
انه تعالى لم يذكر ذلك لان الذي يتعلمون منهما ليس الا هذا القدر لكن
ذكر هذه الصورة تنبيها على ساير الصور فان استمالة المرء الى زوجته
وركونه اليها معروف زايد على كل مودة فنبه الله تعالى بذكر ذلك
على ان السحر اذا امكن به هذا الامر على شدته فغيره به اولى اما قوله
تعالى وما هم بضارين به من احد فانه يدل على ما ذكرناه لانه اطلق
الضرر ولم يقصره على التفريق بين المرء وزوجه فدل ذلك على انه تعالى
انما ذكره لانه من اعلى مراتبه اما قوله الا باذن الله فاعلم ان الاذن حقيقة
في الامر والله لا يامر بالسحر ولانه تعالى اراد ذمهم وعيبهم ولو كان قد امرهم به لما
جاز ان يذمهم عليه فلا بد من التاويل وفيه وجوه احدها قال الحسن المراد منه

التخلية يعني الساحر اذا سحر انسانا فان شاء الله منعه منه وان شاء خلى بينه
وبين ضرر السحر وثانيها قال الاصم المراد الا بعلم الله وانما سمي الاذان
اذانا لانه اعلام للناس بوقت الصلوة وانما سمي الاذن اذنا لان بالحاسة القائمة
به يدرك الاذن وكذلك قوله واذان من الله ورسوله الى الناس اي اعلام
وقوله فاذنوا بحرب من الله معناه فاعلموا وقوله اذنتكم على سواء اي
اعلمتكم وثالثها ان الضرر الحاصل عند فعل السحر انما يحصل بخلق الله تعالى
وايجاده وابداعه وما كان كذلك فانه يصح ان يضاف الى اذن الله تعالى
كما قال انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ورابعها ان يكون
المراد بالاذن الامر وهذا الوجه لا يليق الا بان يفسر التفريق
بين المرء وزوجه بان يصير كافرا والكفر يقتضي التفريق فان هذا
حكم شرعي وذلك لا يكون الا بامر الله تعالى اما قوله ولقد علموا لمن اشتراه
ما له في الاخرة من خلاق ففيه مسائل انما ذكر لفظ
الشرا على سبيل الاستعارة لوجوه احدها انهم لما نبذوا كتاب الله
وراء ظهورهم واقبلوا على التمسك بما تتلوا الشياطين فكانهم قد اشتروا ذلك
السحر بكتاب الله وثانيها ان الملكين انما قصدا بتعليم السحر الاحتراز منه
ليصل بذلك الاحتراز الى منافع الاخرة فلما استعمال فكانه اشترى
بالمحن التي تحملها قدرته على ذلك الاستعمال قال الاكثرون
الخلاق النصيب قال القفال يشبه ان يكون اصل الكلمة من الخلق الذي
معناه التقدير ومنه خلق الاديم ومنه يقال قدر للرجل كذا درهما رزقا
على عمل كذا وقال اخرون الخلاق الخلاص وقال امية بن ابي الصلت
يدعون بالويل فيها لا خلاق لهم الا سرابيل قطران واغلال
بقي في الاية سؤال وهو انه كيف اثبت لهم العلم اولا في قوله ولقد علموا ثم
الذين ثم نفاه عنهم في قوله لو كانوا يعلمون والجواب من وجوه احدها
ان الذين علموا غير الذين لم يعلموا فالذين علموا هم الذين علموا السحر ودعوا
الناس الى تعلمه وهم الذين قال الله تعالى في حقهم نبذ فريق من الذين
اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كانهم لا يعلمون واما الجهال الذين
يرغبون في تعلم السحر فهم الذين لا يعلمون وهذا جواب الاخفش وقطرب
وثانيها لو سلمنا ان القوم واحد ولكنهم علموا شيئا وجهلوا شيئا اخر علموا انه
ليس لهم في الاخرة من خلاق ولكنهم جهلوا مقدار ما فاتهم من منافع الاخرة
وما يحصل لهم من مضارها وعقوباتها وثالثها لو سلمنا ان القوم
واحد والمعلوم واحد ولكنهم لم ينتفعوا بعلمهم بل اعرضوا عنه فصار ذلك
العلم كالعدم كما سمى الله تعالى الكفار صما وبكما وعميا اذ لم ينتفعوا بهذه
الحواس ويقال للرجل في شيء يفعله لكنه لا يضعه موضعه صنعت ولم تصنع قوله
تعالى
اعلم ان الضمير عايد الى اليهود الذين تقدم ذكرهم فانه تعالى لما بين فيهما الوعيد بقوله

وثالثها انه لما استعمل [illegible] الاستعمال
[illegible]

ولبئسما شروا به انفسهم بالوعيد جامعا بين الترهيب والترغيب لان الجمع بينهما
ادعى الى الطاعة والعدول عن المعصية اما قوله امنوا فاعلم انه تعالى
لما قال نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم ثم وصفهم
بانهم اتبعوا ما تتلوا الشياطين وانهم تمسكوا بالسحر قال من بعد ولو انهم
امنوا يعني بما نبذوه من كتاب الله فان حملت ذلك على القران جاز وان
حملته على كتابهم المصدق للقران جاز وان حملته على الامرين جاز
والمراد من التقوى الاحتراز عن المهتات وترك المامورات اما قوله
تعالى لمثوبة من عند الله خير ففيه وجوه احدها ان الجواب محذوف
وتقديره ولو انهم امنوا واتقوا لاثيبوا الا انه تركت الجملة الفعلية
الى هذه الاسمية لما في الجملة الاسمية من الدلالة على ثبات المثوبة و
استقرارها فان قيل هلا قيل لمثوبة الله خير قلنا لان المراد لشيء من
ثواب الله خير لهم وثانيها يجوز ان قوله ان يكون قوله ولو انهم
امنوا تمنيا لايمانهم على سبيل المجاز عن ارادة الله تعالى ايمانهم
كانه قيل وليتهم امنوا ثم ابتدى لمثوبة من عند الله خير قوله تعالى

اعلم ان الله تعالى لما شرح قبايح افعالهم قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم
اراد من هاهنا ان يشرح قبايح افعالهم عند مبعث النبي صلى الله عليه
وسلم وجدهم واجتهادهم في القدح فيه والطعن في دينه وهذا هو
النوع الاول من هذا الباب وهاهنا مسايل
ان الله تعالى خاطب المؤمنين بقوله يا ايها الذين امنوا في ثمانية وثمانين
موضعا من القران قال ابن عباس وكان يخاطب في التورية بقوله يا ايها
المساكين فكانه سبحانه لما خاطبهم اولا بالمساكين اثبت المسكنة لهم
اخرا حيث قال وضربت عليهم الذلة والمسكنة وهذا يدل على انه تعالى لما خاطب
هذه الامة بالايمان اولا فانه تعالى يعطيهم الامان عن العذاب في النيران
يوم القيامة وايضا فاسم المؤمن اشرف الاسما والصفات فاذا خاطبنا
في الدنيا باشرف الاسما والصفات فرجوا من فضله ان يعاملنا في الاخرة
باحسن المعاملات انه لا يبعد في الكلمتين المترادفتين
ان يمنع الله من احدهما ويأذن في الاخرى ولذلك فان عند الشافعي لا تصح
الصلاة بترجمة الفاتحة سواء كانت بالعربية او بالفارسية فلا يبعد ان
يمنع الله من قول راعنا ويأذن في قول انظرنا وان كانتا مترادفتين ولكن
جمهور المفسرين على انه تعالى انما منع من قول راعنا لاشتمالها على نوع
مفسدة ثم ذكروا فيه وجوها احدها كان المسلمون يقولون لرسول الله صلى
الله عليه وسلم اذا القى عليهم شيئا من العلم راعنا يا رسول الله واليهود كانت
لهم كلمة عبرانية يتسابون بها تشبه هذه الكلمة وهي راعنا ومعناها اسمع
لا سمعت فلما سمعوا المؤمنين يقولون راعنا يا رسول الله افترصوه وخاطبوا به

الرسول وهم يعنون نات المسبة فنهي المؤمنون عنها وامروا بلفظة اخرى وهو
قوله انظرنا ويدل على صحة هذا التاويل قوله تعالى في سورة النساء ويقولون سمعنا
وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بالسنتهم وطعنا في الدين روي ان سعد بن
معاذ سمعها منهم فقال يا اعداء الله عليكم لعنة الله والذي نفسي بيده لئن سمعتها
من رجل منكم يقولها لرسول الله لاضربن عنقه فقالوا اولستم تقولونها
فنزلت هذه الاية وثانيها قال قطرب هذه الكلمة وان كانت صحيحة
المعنى الا ان اهل الحجاز ما كانوا يقولونها الا عند الهزء والسخرية فلا جرم
نهى الله تعالى عنها وثالثها ان اليهود كانوا يقولون راعينا اي انت راعي
غنمنا فنهاهم الله عنه ورابعها ان قوله راعنا مفاعلة بين اثنين فكان هذا
اللفظ موهما للمساواة بين المخاطبين كانهم قالوا ارعنا سمعك لنرعيك
اسماعنا فنهاهم الله تعالى عنه وبين انه لا بد من تعظيم الرسول
في المخاطبة على ما قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا
وخامسها ان قوله راعنا خطاب مع الاستعلاء كانه يقول راع كلامي
ولا تغفل عنه ولا تشتغل بغيره وليس في انظرنا الا سؤال الانتظار كانهم
قالوا له توقف في كلامك وبياناتك مقدار ما نصل الى فهمها وسادسها ان قوله
راعنا على وزن قوله عاطنا من المعاطاة ورامنا من المراماة ثم انهم قلبوا
هذه النون الى النون الاصلية وجعلوها كلمة مشتقة من الرعونة
وهي الحمق فالراعن اسم فاعل من الرعونة فيحتمل انهم ارادوا به المصدر
كقولهم عياذا بك اي اعوذ عياذا بك فقولهم راعنا اي فعلت رعونة
ويحتمل انهم ارادوا به صرت راعنا اي صرت ذا رعونة فلما قصدوا هذه
الوجوه الفاسدة لا جرم نهى الله عن هذه الكلمة وسابعها ان يكون
المراد لا تقولوا قولا راعنا اي قولا منسوبا الى الرعن بمعنى رعنيا كدارع
ولابن اما قوله وقولوا انظرنا ففيه وجوه احدها انه من نظره اي انتظره
قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم فامرهم الله تعالى بان يسالوه الامهال
ليعقلوا عنه فلا يحتاجون الى الاستعادة فان قيل اكان النبي عليه السلام
يعجل عليهم حتى يقولوا هذا قلنا الجواب من وجهين الاول ان هذه اللفظة قد تقال
في خلل الكلام وان لم يكن هناك عجلة تحوج الى ذلك كقول الرجل في خلال
حديثه اسمع وسمعت الثاني انهم فسروا قوله لا تحرك به لسانك لتعجل
به بانه عليه السلام كان يعجل ما يلقنه اليه جبريل عليه السلام حرصا
على تحصيل الوحي واخذ القران فقيل له لا تحرك به لسانك لتعجل به
فلا يبعد ان يعجل ما يحدث به اصحابه من امر الدين حرصا على تعجيل افهامهم
فكانوا يسالونه في هذه الحال ان يمهلهم فيما يخاطبهم الى ان يفهموا كل ذلك
الكلام وثانيها انظرنا معناه انظر الينا الا انه حذف حرف الى كما في
قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا والمعنى من قومه والمقصود
منه ان المعلم اذا نظر الى المتعلم كان ايراده للكلام على نعت الافهام والتعريف

اظهر واقوى وثالثها قرا ابي بن كعب انظرنا من النظرة اي امهلنا اما قوله واسمعوا فحصول
السماع عند سلامة الحاسة امر ضروري خارج عن قدرة البشر فلا يجوز وقوع الامر به فاذن
المراد منه احد امور ثلاثة احدها فرغوا اسماعكم مثل سماع اليهود حيث قالوا سمعنا وعصينا
وثانيها اسمعوا اسماع قبول وطاعة ولا يكن سماعكم مثل سماع اليهود حيث قالوا سمعنا وعصينا
وثالثها اسمعوا ما امرتم به حتى لا ترجعوا الى ما نهيتم عنه تاكيدا عليهم ثم انه تعالى بين ما للكافرين
من العذاب الاليم اذا لم يسلكوا مع الرسول هذه الطريقة من الاعظام والتبجيل والاصغاء الى ما يقول
والتفكر فيه ومعنى العذاب الاليم قد تقدم قوله تعالى **ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين
ان ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم** اعلم انه تعالى
لما بين حال اليهود والكفار في العداوة والمعاندة حذر المؤمنين منهم فوصفهم بما
يوجب الحذر منهم فقال ما يود الذين كفروا فنفى عن قلوبهم الود والمحبة لكل ما يظهر
منه فضل للمؤمنين وها هنا مسالتان الاولى من الاولى للبيان لان الذين كفروا جنس
تحته نوعان اهل الكتاب والمشركون والدليل عليه قوله تعالى لم يكن الذين من اهل
الكتاب والمشركين والثانية مزيدة لاستغراق الجنس والثالثة لابتداء الغاية
المسالة الثانية الخير الوحي وكذلك الرحمة يدل عليه قوله اهم يقسمون رحمت
ربك والمعنى انهم يرون انفسهم احق بان يوحى اليهم فيحسدونكم وما يحبون ان ينزل عليكم
شيء من الوحي ثم بين سبحانه ان ذلك الحسد لا يؤثر في زوال ذلك فانه سبحانه
يختص برحمته واحسانه من يشاء قوله تعالى **ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها
او مثلها الم تعلم ان الله على كل شيء قدير الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض وما
لكم من دون الله من ولي ولا نصير** اعلم ان هذا هو النوع الثاني من طعن اليهود
في الاسلام فقالوا الا ترون الى محمد يامرهم بامر ثم ينهاهم عنه ويامرهم بخلافه ويقول
اليوم قولا وغدا يرجع عنه فنزلت هذه الاية والكلام في الاية مرتب على مسائل
المسالة الاولى النسخ في اصل اللغة بمعنى ابطال الشيء وقال القفال انه النقل
والتحويل لنا انه يقال نسخت الرياح آثار القوم اذا عدمت ونسخت الشمس الظل
اذا عدم لانه قد لا يحصل الظل في مكان آخر حتى يظن انه انتقل اليه وقال تعالى
الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان اي يزيله ويبطله
والاصل في الكلام الحقيقة واذا ثبت كون اللفظ حقيقة في الابطال وجب ان لا
يكون حقيقة في النقل دفعا للاشتراك فان قيل وصفهم الريح بانها ناسخة للظل مجاز
لان المزيل للآثار والظل هو الله تعالى واذا كان ذلك مجازا امتنع الاستدلال به على
كون اللفظ حقيقة في مدلوله ثم نعارض ما ذكرتموه ونقول بل النسخ هو النقل والتحويل
كنسخ الكتاب الى كتاب آخر كانه ينقله اليه او ينقل حكايته ومنه تناسخ الارواح
وتناسخ القرون قرنا بعد قرن وتناسخ المواريث انما هو التحول من واحد
الى آخر بدلا عن الاول وقال تعالى هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ
ما كنتم تعملون فوجب ان يكون اللفظ حقيقة في النقل ويلزم ان لا يكون حقيقة
في الابطال دفعا للاشتراك والجواب عن الاول من وجهين احدهما انه لا يمتنع ان يكون
الله تعالى هو الناسخ لذلك من حيث فعل الشمس والريح المؤثرين في تلك الازالة و

ن لما يقوله النبي عليه السلام حتى لا تحتاجوا الى الاستعادة

ن للآثار والشمس بانها ناسخة

ويكون ايضا نسخين لكونهما مختصين بذلك التاثير والثاني ان اهل اللغة انما اخطاوا في اضافة النسخ الى الشمس والريح فهب انه كذلك فيتمسك باطلاقهم لفظ النسخ على الازالة لاسنادهم هذا الفعل الى الريح والشمس وعن الثالث ان النقل اخص من الابطال لانه حيث وجد النقل فقد عدمت صفة وحصل عقيبها صفة اخرى فاذن مطلق العدم اعم من عدم تحصل عقيبه شي اخر واذا دار اللفظ بين العام والخاص كان جعله حقيقة في العام اولى والله اعلم المسئلة الثانية قرا ابن عامر ما ننسخ بضم النون وكسر السين والباقون بفتحهما اما قراءة ابن عامر ففيها وجهان احدهما ان يكون نسخ بمعنى واحد والثاني ان ننسخه جعلته ذا نسخ كما قالوا لقوم الحجاج قد صلبت رجلا اي جعلته ذا قبر قال تعالى ثم اماته فاقبره وقرا ابن كثير وابو عمرو ننساها بفتح النون والهمزة وهو جزم بالشرط ولا يدع ابو عمرو الهمزة في مثل هذا لان سكونها علامة للجزم وهو من النسو وهو التاخير ومنه انما النسي زيادة في الكفر ومنه سمي بيع الاجل نسيئة وقال اهل اللغة انسا الله اجله ونسا في اجله اي اخر وزاد وقال عليه السلام من سره النسا في الاجل والزيادة في الرزق فليصل رحمه والباقون بضم النون وكسر السين وهو من النسيان ثم الاكثرون حملوه على النسيان الذي هو ضد الذكر ومنهم من حمل النسيان على الترك قال تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي فترك وقال فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا اي نتركهم كما تركوا والاظهر ان حمل النسيان على الترك مجاز لان المنسي يصير متروكا فلما كان الترك من لوازم النسيان اطلقوا اسم الملزوم على اللازم وقرى ننسها وننسها بالتشديد وتنسها وتنسها على خطاب الرسول وقرا عبد الله ما ننسك من اية او ننسخها وقرا حذيفة ما ننسخ من اية او ننسكها المسئلة الثالثة ما في هذه الاية جزائية كقوله ما تصنع اصنع وعملها الجزم في الشرط والجزاء اذا كانا مضارعين فقوله ننسخ شرط وقوله نات جزاء وكلاهما مجزومان بما المسئلة الرابعة اعلم ان الناسخ في اصطلاح العلماء عبارة عن طريق شرعي يدل على ان الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي يدل على ان الحكم لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فقولنا طريق شرعي نعني به القدر المشترك بين القول الصادر عن الله تعالى وعن رسوله والفعل المنقول عنهما ويخرج عنه اجماع الامة على احد القولين لان ذلك ليس بطريق شرعي على هذا التفسير ولا يلزم ان يكون الشرع ناسخا للحكم ويخرج العقل لان العقل ليس طريقا شرعيا ولا يلزم ان يكون العجز ناسخا للحكم الشرعي لان العجز ليس طريقا شرعيا ولا يلزم تقييد الحكم بغاية او شرط او استثناء لان ذلك غير متراخ ولا يلزم ما اذا امرنا الله تعالى بفعل واحد ثم نهانا عن مثله لانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا المسئلة الخامسة النسخ عندنا جائز عقلا واقع سمعا خلافا لليهود فان منهم من انكره عقلا ومنهم من جوزه عقلا لكنه منع منه سمعا ويروى عن بعض المسلمين انكار النسخ واحتج الجمهور من المسلمين على جواز النسخ ووقوعه بان الدلائل دلت على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوته لا تصح الا مع القول بنسخ شرع من قبله فوجب القطع بالنسخ وايضا قلنا على

اليهود الزامان الاول جاء في التوراة ان الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك اني جعلت كل دابة ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم انه تعالى حرم على موسى وعلى بني اسرائيل كثيرا من الحيوان الثاني كان ادم عليه السلام قال يزوج الاخت من الاخ وقد حرمه بعد ذلك على موسى عليه السلام قال منكرو النسخ لا نسلم ان نبوة محمد عليه السلام لا تصح الا مع القول بالنسخ لان من الجائز ان يقال ان موسى وعيسى عليهما السلام امرا الناس بشرعهما الى زمان ظهور شرع محمد صلى الله عليه وسلم ثم بعد ذلك امرا الناس باتباع شرع محمد عليه السلام فعند ظهور شرع محمد صلى الله عليه وسلم زال التكليف بشرعهما وحصل التكليف بشرع محمد صلى الله عليه وسلم لكنه لم يكن ذلك نسخا بل جاريا مجرى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل والمسلمون الذين انكروا وقوع النسخ اصلا بنوا مذهبهم على هذا الحرف وقالوا قد ثبت في القران ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا في التوراة والانجيل بمبعث محمد صلى الله عليه وسلم وان عند ظهوره يجب الرجوع الى شرعه واذا كان كذلك فمع قيام هذا الاحتمال امتنع الجزم بوقوع النسخ وهذا هو الاعتراض على الالزامين المذكورين واحتج منكرو النسخ بان قالوا ان الله تعالى لما بين شرع عيسى عليه السلام فاللفظ الدال على تلك الشريعة اما ان يقال انه دال على دوامها او ما كان فيها دلالة على الدوام او لا على الدوام فان بين فيها ثبوتها على الدوام ثم بين انها ما دامت كان الخبر الاول كذبا وانه غير جائز على الشرع وايضا فلو جوزنا ذلك لم يكن لنا طريق الى العلم بان شرعنا لا يصير منسوخا لان اقصى ما في الباب ان يقول الشرع هذه الشريعة دائمة ولا يصير منسوخة قط البتة ولكنا اذا راينا مثل هذا الكلام حاصلا في شرع موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام مع انهما لم يدوما لم الوثوق عنه في كل الصور فان قيل لم لا يجوز ان يقال ذكر اللفظ الدال على الدوام ثم قرن به ما يدل على انه سينسخ ذلك او ما قرن به الا انه نص على ذلك الا انه لم ينقل الينا في الجملة قلنا هذا ضعيف لوجوه احدها ان التنصيص على اللفظ الدال على الدوام مع التنصيص على انه لا يدوم جمع بين كلامين متناقضين وانه سفه وعبث وثانيها ان على هذا التقدير فقد بين الله تعالى ان شرعهما سيصير منسوخا فاذا نقل شرعه وجب ان ينقل هذه الكيفية ايضا لانه لو جاز ان ينقل اصل الشرع بدون هذه الكيفية لجاز مثله في شرعنا ايضا وحينئذ لا يكون لنا طريق الى القطع بان شرعنا غير منسوخ وايضا فلان ذلك من الوقائع العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقله وما كان كذلك وجب اشتهاره وبلوغه الى حد التواتر والا فلعل القران عورض ولم ينقل معارضته ولعل محمدا صلى الله عليه وسلم غير هذا الشرع عن هذا الوضع ولم ينقل واذا ثبت وجوب ان ينقل هذه الكيفية على سبيل التواتر فنقول لو ان الله تعالى نص في زمان موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام على ان شرعهما سيصيران منسوخين لكان ذلك مشهورا لاهل التواتر معلوما لهم بالضرورة ولو كان كذلك لاستحال منازعة الجمع العظيم

فيه فحيث رأينا اليهود والنصارى مطبقين على انكار ذلك علمنا انه لم يوجد
التنصيص على ان شرعهما سيصيران منسوخين واما القسم الثاني وان يقال
ان الله تعالى نص على شرع موسى عليه السلام وقرن به ما يدل على انه منقطع
غير دائم فهذا باطل لما بينا انه لو كان كذلك لوجب ان يكون ذلك معلوما بالضرورة
لاهل التواتر وايضا فبتقدير صحته لكن لا يكون ذلك نسخا بل يكون انتهاء الغاية
واما القسم الثالث وهو انه تعالى نص على شرع موسى عليه السلام ولم ينص
فيه على كونه دائما او كونه غير دائم فنقول قد ثبت في اصول الفقه ان مجرد الامر
لا يفيد التكرار وانما يفيد المرة الواحدة فاذا اتى المكلف بالمرة الواحدة فقد
خرج عن عهدة الامر فلو ورد امر اخر بعد ذلك لا يكون نسخا للامر الاول
فثبت بهذا التقسيم ان القول بالنسخ محال واعلم انا بعد ان قررنا هذه الجملة
في كتاب المحصول من الاصول تمسكنا في وقوع النسخ بقوله تعالى ما ننسخ من اية
او ننسها نات بخير منها او مثلها والاستدلال بالاية ايضا ضعيف لان ما ههنا
تفيد الشرط والجزاء وكما ان قولك من جاءك فاكرمه لا يدل على حصول المجي
بل يدل على انه متى جاء وجب الاكرام فكذا هذه الاية لا تدل على حصول النسخ
بل على انه متى حصل النسخ وجب ان ياتي بما هو خير منه فالاقوى ان يستدل في
اثبات النسخ بقوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية وبقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب المسئلة الخامسة اتفقوا على وقوع النسخ في القران وقال
ابو مسلم بن بحر لم يقع واحتج الجمهور على وقوع النسخ في القران بوجوه احدها هذه
الاية وهي قوله ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها اجاب ابو مسلم رحمه الله
عنه من وجوه الاول ان المراد بالايات المنسوخة الشرايع التي في الكتب القديمة من
التورية والانجيل كالسبت والصلاة الى المشرق والمغرب مما وضعه الله تعالى
عنا وتعبدنا بغيره فان اليهود والنصارى كانوا يقولون لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم
فابطل الله تعالى ذلك عليهم بهذه الاية الوجه الثاني المراد من النسخ نقله من
اللوح المحفوظ وتحويله عنه الى ساير الكتب وهو كما يقال نسخت الكتاب الوجه
الثالث انا بينا ان هذه الاية لا تدل على وقوع النسخ بل على انه لو وقع النسخ لوقع الى
خير منه ومن الناس من اجاب عن الاعتراض الاول بان الاية اذا اطلقت فالمراد بها
ايات القران بل هو عام في جميع الدلايل لانه هو المعهود عندنا وعن الثاني بان نقل
القران من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القران وهذا النسخ مختص ببعضه ولقايل
ان يقول على الاول لا نسلم ان لفظ الاية مختص بالقران بل هو عام في جميع الدلايل
وعلى الثاني لا نسلم ان النسخ المذكور في الاية يختص ببعض القران بل التقدير والله تعالى
اعلم ما ننسخ من اللوح المحفوظ فانا ناتي بعده بما هو خير منه الحجة الثانية للقائلين
بوقوع النسخ في القران ان الله تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا وذلك في قوله
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن وصية لازواجهم متاعا
الى الحول غير اخراج ثم نسخ ذلك باربعة اشهر وعشرا كما قال والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا قال ابو مسلم الاعتداد بالحول ما زال بالكلية

لانها لو كانت حاملا ومدة حملها حول كامل لكانت عدتها حولا كاملا واذا بقي هذا
الحكم في بعض الصور كان ذلك تخصيصا لا نسخا والجواب ان عدة الحمل تنقضي بوضع الحمل
سواء حصل وضع الحمل بسنة او اقل او اكثر فجعل السنة مدة العدة يكون زايدا
الحجة الثالثة امر الله بتقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول تعالى يا ايها الذين
امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة ثم نسخ ذلك قال ابو مسلم انما
زال ذلك لزوال سببه لان سبب التعبد بها ان يمتاز المنافقون من حيث لا يتصدقون
من المومنين فلما حصل هذا الغرض سقط التعبد والجواب لو كان كذلك لكان
من لم يتصدق منافقا وهو باطل لانه يروى انه لم يتصدق غير علي ابن ابي طالب
رضي الله عنه ويدل عليه ايضا قوله تعالى فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم الحجة الرابعة
انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله فان يكن منكم عشرون صابرون
صابرون يغلبوا مايتين ثم نسخ ذلك بقوله الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم
ضعفا فان يكن منكم ماية صابرة يغلبوا مايتين الحجة الخامسة قوله تعالى سيقول
السفهاء من الناس ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم انه تعالى ازالهم عنها بقوله فول
وجهك شطر المسجد الحرام قال ابو مسلم حكم تلك القبلة ما زال بالكلية لجواز التوجه
اليها عند الاشكال او مع العلم اذا كان هناك عذر الجواب ان على ما ذكرته لا فرق
بين بيت المقدس وساير الجهات فالخصوصية التي بها امتاز بيت المقدس
عن ساير الجهات قد زالت بالكلية فكان نسخا الحجة السادسة قوله تعالى
واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر والتبديل يشتمل على
رفع واثبات والمرفوع اما التلاوة واما الحكم وكيف كان فهو رفع ونسخ وانما اطنبنا
في هذه الدلايل لان كل واحد منها يدل على وقوع النسخ في الجملة واحتج ابو مسلم بان الله
تعالى وصف كتابه بانه لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان
قد اتاه الباطل والجواب ان المراد ان هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما
يبطله ولا ياتي ايضا من بعده ما يبطله المسئلة السابعة المنسوخ اما ان يكون
الحكم فقط او التلاوة التي عددناها واما الذي يكون فقط او هما معا اما الذي يكون
المنسوخ هو الحكم دون التلاوة فكهذه الايات التي عددناها واما الذي يكون
المنسوخ هو التلاوة فقط دون الحكم كما يروى عن عمر انه قال كنا نقرا اية الرجم
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله عزيز حكيم ويروى لو كان
لابن ادم واديان من مال لابتغى اليهما ثالثا ولا يملا جوف ابن ادم الا التراب ويتوب الله
على من تاب واما الذي يكون منسوخ الحكم والتلاوة معا فهو ما روت عايشة رضي
الله عنها ان القران قد نزل في الرضاع بعشر معلومات ثم نسخت بخمس معلومات
فالعشر مرفوع التلاوة والحكم جميعا والخمس مرفوع التلاوة باقي الحكم ويروى ايضا
ان سورة الاحزاب كانت بمنزلة السبع الطول او ازيد ثم وقع النقصان فيه المسئلة
الثامنة اختلف المفسرون في قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننساها فمنهم من فسر
النسخ بالازالة ومنهم من فسره بالنسخ بمعنى نسخت الكتاب وهو قول عطاء وسعيد بن
المسيب ومن قال بالقول الاول ذكر وجوها احدها ما ننسخ من اية وانتم تقرونها او ننسيها

اى من القرآن ما بينكم ثم نسيتم وهو قول الحسن والاصم واكثر المتكلمين
حملوه على نسخ الحكم دون التلاوة وننسها على نسخ الحكم والتلاوة معًا فان
قيل وقوع هذا النسيان ممنوع عقلًا وشرعًا اما العقل فلان القرآن لابد من ايصاله
الى اهل التواتر والنسيان على اهل التواتر باجمعهم ممتنع واما النقل فلقوله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والجواب عن الاول من وجهين الاول ان
النسيان يصح بان يامر الله تعالى بطرحه من القرآن واخراجه من جملة ما يتلى
ويؤتى به في الصلاة او يحتج به فاذا زال حكم التعبد به وطال العهد نسي وان ذكر نقل
طريق ما يذكر خبر الواحد فيصير لهذا الوجه منسيا عن الصدور الجواب الثاني ان ذلك
يكون معجزة للرسول صلى الله عليه وسلم ويروى فيه خبر وهو انهم كانوا يقرؤون السورة
فيصبحون وقد نسوها والجواب عن الثاني انه معارض بقوله تعالى سنقرئك فلا
تنسى الا ما شاء الله وبقوله واذكر ربك اذا نسيت القول الثاني ما ننسخ من آية اى
نبدلها اما بان نبدل حكمها فقط او تلاوتها فقط او نبدلهما معًا اما قوله او ننسها فالمراد
نتركها كما كانت ولا نبدلها وقد بينا ان النسيان بمعنى الترك قد جاء فيصير حاصل الآية
ان الذى نبدله والذى لا نبدله فانا نأت بخير منه او مثله القول الثالث ما ننسخ
من آية اى ما نرفعها او ننسها على قراءة الهمزة اى نؤخر انزالها من اللوح من انه وهى
الآية التى صارت منسوخة فى الحكم والتلاوة معًا او ننسها اى نتركها وهى التى صارت
منسوخة فى الحكم ولكنها غير منسوخة فى التلاوة بل هى باقية فى التلاوة فاما
من قال بالقول الثاني ما ننسخ من آية اى ننسخها من اللوح المحفوظ او ننساها
نؤخرها واما على قراءة فالمعنى نتركها ننسخها فلا ننسخها واما قوله ما ننسخ
من آية فكل المفسرين حملوه على الآية من القرآن غير ابى مسلم فانه حمل ذلك
على التوراة والانجيل وقد تقدم القول فيه اما قوله نأت بخير منها او مثلها ففيه
قولان احدهما انه الاخف والثاني انه الاصلح والثاني اولى لانه تعالى يصرف
المكلف على مصالحه على ما هو اخف على طباعه فان قيل ان كان الثاني اصلح من الاول
فلقد كان الاول ناقص الصلاح فكيف امر الله تعالى به قلنا الاول كان اصلح من
الثاني بالنسبة الى الوقت الاول والثاني بالعكس منه فزال السؤال واعلم ان
الناس استنبطوا من هذه الآية اكثر مسائل النسخ المسألة الاولى قال قوم لا يجوز
نسخ الحكم الا الى بدل واحتجوا بان هذه الآية تدل على انه تعالى اذا نسخ لابد
وان يأتى بعده بما هو خير منه او بما يكون مثله وذلك صريح فى وجوب البدل
والجواب لم لا يجوز ان يكون المراد ان نفى ذلك الحكم واسقاط التعبد به خير من
ثبوته فى ذلك الوقت ثم الذى يدل على وقوع النسخ لا الى بدل انه نسخ تقديم
الصدقة بين يدى مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم الى بدل المسألة الثانية
قال قوم لا يجوز نسخ الشىء الى ما هو اثقل منه واحتجوا بقوله نأت بخير منها
او مثلها والاثقل لا يكون خيرا منه ولا مثله والجواب لم لا
يجوز ان يكون المراد بالخير ما يكون اكثر ثوابا فى الآخرة ثم الذى يدل على وقوعه
ان الله تعالى نسخ فى حق الزناة الحبس فى البيوت الى الجلد والرجم ونسخ صوم عاشوراء

بصوم رمضان وكانت الصلاة ركعتين عند قوم فنسخت باربع فى الحضر اذا عرفت
هذا فنقول اما نسخ الشىء الى الاثقل فقد وقع فى الصورة المذكورة واما نسخه الى
الاخف فكنسخ العدة من حول الى اربعة اشهر وعشر وكنسخ صلاة الليل الى التخيير فيها واما
نسخ الشىء الى المثل فكالتحويل من بيت المقدس الى الكعبة المسألة الثالثة قال
الشافعى رحمه الله الكتاب لا ينسخ بالسنة المتواترة واستدل عليه بهذه الآية من
وجوه احدها انه تعالى اخبر ان ما ينسخه من الآيات يأت بخير منها وذلك يفيد انه يأتى بما
هو من جنسه كما اذا قال الانسان ما آخذ منك من ثوب آتيك بخير منه يفيد انه يأتيه
بثوب من جنسه خير منه واذا ثبت انه لابد وان يكون من جنسه فجنس القرآن قرآن
وثانيها ان قوله نأت بخير منها يفيد انه هو المنفرد بالاتيان بذلك الخير وذلك
هو القرآن الذى هو كلام الله تعالى دون السنة التى يأتى بها الرسول وثالثها ان قوله
نأت بخير منها يفيد ان المأتى به خير من الآية والسنة لا يكون خيرا من القرآن و
رابعها انه قال ألم تعلم ان الله على كل شىء قدير دل على ان الآتى بذلك الخير هو المختص بالقدرة
على جميع الخيرات وذلك هو الله تعالى والجواب عن الوجوه الاربعة باسرها
ان قوله نأت بخير منها ليس فيه ان ذلك الخير يجب ان يكون ناسخا بل لا يمتنع ان
ذلك الخير شيئا مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول النسخ والذى يدل على تحقق هذا
الاحتمال ان هذه الآية صريحة فى ان الاتيان بذلك الخير مرتب على نسخ الآية
الاولى فلو كان نسخ تلك الآية مرتبا على الاتيان بهذا الخير لزم الدور وهو باطل
ثم احتج الجمهور على وقوع نسخ الكتاب بالسنة بان آية الوصية للاقربين منسوخة
بقوله عليه السلام الا لا وصية لوارث وبان آية الجلد صارت منسوخة بالرجم
قال الشافعى رحمه الله اما الاول فضعيف لان كون الميراث حقا للوارث يمنع من صرفه
الى الوصية فثبت ان آية الميراث مانعة من الوصية واما الثاني فضعيف ايضا
لان عمر رضى الله عنه روى ان قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما كان قرآنا
فلعل النسخ انما وقع به وتمام الكلام فيه مذكور فى اصول الفقه والله اعلم اما قوله
ألم تعلم ان الله على كل شىء قدير فتنبيه للنبى صلى الله عليه وسلم وغيره على قدرته
على تصريف المكلف تحت مشيئته وحكمه وانه لا دافع لما اراد ولا مانع لما اختار المسألة
التاسعة استدلت المعتزلة بهذه الآية على ان القرآن مخلوق من وجوه احدها
ان كلام الله تعالى لو كان قديما لكان الناسخ والمنسوخ قديمين لكن ذلك محال
لان الناسخ يجب ان يكون متأخرا عن المنسوخ والمتأخر عن الشىء يستحيل ان يكون
قديما واما المنسوخ فلانه يجب زواله وارتفاعه وما ثبت زواله استحال قدمه
بالاتفاق وثانيها ان الآية دلت على ان بعض القرآن خير من بعض وما كان كذلك
لا يكون قديما وثالثها ان قوله ألم تعلم ان الله على كل شىء قدير يدل على ان المراد
انه تعالى هو القادر على نسخ بعضها واتيان شىء آخر بدلا عن الاول وما كان داخلا
تحت القدرة وكان فعلا كان محدثا اجاب الاصحاب عنه بان كونه ناسخا ومنسوخا
انما هو من عوارض الالفاظ والعبارات ولا نزاع فى حدوثها فلم قلتم ان المعنى
الحقيقى الذى هو مدلول العبارات والاصطلاحات محدث قالت المعتزلة

ذلك المعنى الذي هو مدلول العبارات واللغات لاشك ان تعلقه الاول قد زال وحدث له تعلق اخر فالتعلق الاول محدث لانه زال والقديم لا يزول والتعلق الثاني حادث لانه حصل بعد ما لم يكن والكلام الحقيقي لا ينفك عن هذه التعلقات وما لا ينفك عن المحدث محدث فالكلام الذي يقولون به يلزم ان يكون محدثا اجاب الاصحاب بان قدرة الله تعالى كانت في الازل متعلقة بايجاد العالم فعند دخول العالم في الوجود هل بقي ذلك التعلق او لم يبق فان بقي يلزم ان يبقى ثان القادر نهاد راعلى ايجاد الموجود وهو محال وان لم يبق فقد زال ذلك التعلق فيلزم حدوث قدرة الله تعالى على الوجه الذي ذكروه وكذلك علم الله تعالى كان متعلقا بان العالم سيوجد فعند دخول العالم في الوجود ان بقي التعلق الاول كان جهلا وان لم يبق فيلزم كون التعلق الاول حادثا لانه لو كان قديما لما زال وكون التعلق الذي حصل بعد ذلك حادثا فاذن عالمية الله تعالى لا تنفك عن التعلقات الحادثة وما لا ينفك عن المحدث محدث فعالمية الله تعالى محدثة فكل ما يجعلونه جوابا عن العالمية والقادرية فهو جوابنا عن هذا الكلام والله اعلم المسئلة العاشرة احتج ابو مسلم بقوله ان الله على كل شيء قدير على ان المعدوم شيء وقد تقدم وجه تقريره فلا نعيده والقدير فعيل بمعنى الفاعل وهو بناء المبالغة قوله تعالى الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير اعلم انه سبحانه لما حكم بجواز النسخ عقبه ببيان ان ملك السموات والارض له لا لغيره وهذا هو التنبيه على انه سبحانه وتعالى انما حسن التكليف منه لمحض كونه مالكا للخلق مستوليا عليهم لا لثواب يحصل او لعقاب يندفع قال القفال ويحتمل ان يكون هذا اشارة الى امر القبلة فان الله تعالى اخبرهم بان له ملك السموات والارض وان الامكنة والجهات كلها له وانه ليس بعض الجهات اكثر حرمة من البعض الا من حيث يجعلها هو تعالى له واذا كان كذلك كان الامر باستقبال القبلة انما هو محض التخصيص بالتشريف فلا مانع يمنع من تغييره من جهة الى جهة واما الولي والناصر فكلاهما فعيل بمعنى فاعل على وجه المبالغة ومن الناس من استدل بهذه الاية على ان الملك غير القدرة فقال انه تعالى قال اولا الم تعلم ان الله على كل شيء قدير ثم قال بعده الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض فلو كان الملك عبارة عن القدرة لكان هذا تكريرا من غير فائدة والكلام في حقيقة الملك قد تقدم في قوله تعالى مالك يوم الدين قوله تعالى ام تريدون ان تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل اعلم ان ها هنا مسائل المسئلة الاولى ام على ضربين متصلة ومنقطعة فالمتصلة عديلة الالف وهي مفرقة لما جمعته اي كما ان او مفرقة لما جمعته احد تقول اضرب ايهما شئت زيدا او عمرا فاذا قلت اضرب احدهما قلت زيدا او عمرا والمنقطعة لا تكون الا بعد كلام لانها بمعنى بل والالف كقول العرب انها لابل ام شاء كانه قال بل هي شاء ومنه قوله تعالى ام يقولون افتراه اي بل يقولون قال الاخطل

كذبتك عينك ام رايت بواسط
غلس الظلام من الرباب خيالا

المسئلة الثانية اختلفوا في

المخاطب به على وجوه احدها انهم المسلمون وهو قول الاصم والجبائي وابي مسلم واستدلوا عليه بوجوه الاول انه قال في اخر الاية ومن يتبدل الكفر بالايمان وهذا الكلام لا يصح الا في حق المؤمنين الثاني ان قوله ام تريدون يقتضي معطوفا عليه وهو قوله لا تقولوا راعنا فكانه قال وقولوا انظرنا واسمعوا فهل تفعلون هذا كما امرتم ام تريدون ان تسألوا رسولكم الثالث ان المسلمين كانوا يسألون محمدا عليه السلام عن امور لا خير لهم في البحث عنها ليعلموها كما سأل اليهود موسى عليه السلام ما لم يكن لهم فيه خير عن البحث عنه الرابع سأل قوم من المسلمين ان يجعل لهم ذات انواط كما كان للمشركين ذات انواط وهي شجرة كانوا يعبدونها ويعلقون عليها المأكول والمشروب كما سألوا موسى ان يجعل لهم الهة كما لهم الهة القول الثاني انه خطاب لاهل مكة وهو قول ابن عباس ومجاهد ان عبد الله بن امية المخزومي اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم في رهط من قريش فقال يا محمد والله لا اومن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا او تكون لك جنة من نخيل واعناب او يكون لك بيت من زخرف او ترقى في السماء بان تصعد ولن نؤمن لرقيك بعد ذلك حتى تنزل علينا كتابا من الله الى عبد الله بن امية ان محمدا رسول الله فاتبعوه وقال له بقية الرهط فان لم تستطع ذلك فاتنا بكتاب من عند الله جملة واحدة فيه الحلال والحرام والحدود والفرائض كما جاء موسى الى قومه بالالواح من عند الله فيها كل ذلك فنؤمن لك عند ذلك فانزل الله تعالى ام تريدون ان تسألوا رسولكم محمدا ان ياتيكم بالايات من عند الله كما سال السبعون فقالوا ارنا الله جهرة وعن مجاهد ان قريشا سالت محمدا صلى الله عليه وسلم ان يجعل لهم الصفا ذهبا فقال نعم هو لكم كالمائدة لبني اسرائيل فابوا ورجعوا القول الثالث المراد اليهود وهذا القول اصح لان هذه السورة من اول قوله من اول قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي حكاية عنهم ومحاجة معهم ولان الاية مدنية ولانه جرى ذكر اليهود وما جرى ذكر غيرهم ولان المؤمن بالرسول لا يكاد يسأل اما اذا سأل كان متبدلا كفرا بالايمان المسئلة الثالثة ليس في ظاهر قوله ام تريدون ان تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل انهم اتوا بالسؤال فضلا عن كيفية السؤال بل المرجع فيه الى الروايات التي ذكرناها في انهم سألوا المسئلة الرابعة اعلم ان السؤال الذي ذكروه ان كان ذلك طلبا للمعجزات فمن اين انهم كفروا ومعلوم ان طلب الدليل على الشيء لا يكون كفرا وان كان ذلك طلبا لوجه الحكمة المفصلة في نسخ الاحكام وهذا ايضا لا يكون كفرا فان الملائكة طلبوا الحكمة التفصيلية في خلق البشر ولم يكن ذلك كفرا فلعل الاولى حمل الاية على انهم طلبوا منه ان يجعل لهم الها كما لهم الهة فان كانوا طلبوا المعجزات فانهم كانوا يطلبونها على سبيل التعنت واللجاج فلهذا كفروا بهذا القدر او بسبب ان اللجاج هذا السؤال المسئلة الخامسة ذكروا في اتصال هذه الاية بما قبلها وجوها انه تعالى لما حكم بجواز النسخ في الشرائع فلعلهم كانوا يطلبونه بتفاصيل تلك الحكم فمنعهم الله تعالى عنها وبين انهم ليس لهم ان يشتغلوا بهذه الاسولة كما انه ما كان لقوم موسى ان يذكروا اسولتهم الفاسدة وثانيها لما قدم الاوامر والنواهي قال لهم انكم ان لم تقبلوا ما امرتكم به وتمردتم عن الطاعة كنتم ممن سأل ما ليس له ان يسأله

عن ابي مسلم وثالثها لما امروهن قال اتفعلون ما امرتم ام تفعلون كما فعل من قبلكم
من قوم موسى المسئلة السادسة سواء السبيل وسطه قال تعالى فاطلع فرآه في
سواء الجحيم اي في وسط الجحيم والغرض التشبيه دون نفس الحقيقة ووجه التشبيه
في ذلك ان من سلك طريقة الايمان فهو جار على الطريقة المؤدية الى الفوز والظفر
بالطلبة من الثواب والنعيم فالمبدل للذات بكفر عادل عن الاستقامة فقيل
فيه انه ضل سواء السبيل قوله تعالى ودّ كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا
حسدا من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى ياتي الله بامره ان الله على كل شيء قدير
اعلم ان هذا هو النوع الثالث من كيد اليهود مع المسلمين وذلك لانه روي ان فنحاص
بن عازورا وزيد بن قيس ونفرا من اليهود قالوا لحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر بعد
وقعة احد الم تروا ما اصابكم ولو كنتم على الحق ما هزمتم فارجعوا الى ديننا فهو خير لكم وافضل
ونحن اهدى منكم سبيلا فقال عمار كيف نقض العهد فيكم قالوا شديد قال فاني
قد عاهدت الله ان لا اكفر بمحمد ما عشت فقالت اليهود اما هذا فقد صبا وقال حذيفة
واما انا فقد رضيت بالله ربا وبالاسلام دينا وبالقرآن اماما وبالكعبة قبلة وبالمؤمنين
اخوانا ثم اتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم واخبراه فقال اصبتما خيرا وافلحتما فنزلت
هذه الاية واعلم انا نتكلم اولا في الحسد ثم نرجع الى التفسير المسئلة الاولى في ذم
الحسد ويدل عليه اخبار كثيرة الاول قوله عليه السلام الحسد ثم نرجع الى التفسير
ياكل الحسنات كما تاكل النار الحطب الثاني قال انس كنا يوما جالسين عند النبي صلى الله عليه
وسلم فقال يطلع عليكم من هذا الفج رجل من اهل الجنة فطلع رجل من الانصار ينطف
لحيته من وضوئه وقد علق نعليه في شماله فلما كان الغد قال عليه السلام
مثل ذلك فطلع ذلك الرجل وقال في اليوم الثالث مثل ذلك فطلع ذلك الرجل
فلما قام النبي صلى الله عليه وسلم تبعه عبد الله بن عمرو بن العاص فقال اني لاحيت
ابي فاقسمت ان لا ادخل عليه ثلاثا فان رايت ان تؤويني الى دارك فعلت قال
نعم فبات عنده ثلاث ليال فلم يره يقوم من الليل شيئا غير انه اذا انقلب على فراشه
ذكر الله تعالى ولا يقوم حتى يقوم لصلاة الفجر غير اني لم اسمعه يقول الا خيرا فلما مرت الثلاث
وكدت ان احتقر عمله قلت يا عبد الله لم يكن بيني وبين والدي غضب ولا هجرة ولكني
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا وكذا فاردت ان اعرف عملك فلم ارك
تعمل عملا كثيرا فما الذي بلغ بك ما رايت فقال ما هو الا ما رايت ذلك قال ما هو الا ما رايت
غير اني لا اجد على احد من المسلمين في نفسي غشا ولا حسدا على خير اعطاه الله اياه
فقال عبد الله هي التي بلغت بك وهي التي لا نطيق الثالث قال عليه السلام دب اليكم
داء الامم قبلكم الحسد والبغضاء والبغضة هي الحالقة لا اقول حالقة الشعر ولكن حالقة
الدين الرابع قال انه سيصيب امتي داء الامم قالوا وما داء الامم قال الاشر والبطر
والتكاثر والتنافس في الدنيا والتباعد والتحاسد حتى يكون البغي ثم الهرج الخامس ان موسى
عليه السلام لما ذهب الى ربه راى في ظل العرش رجلا فغبطه بمكانه وقال ان هذا لكريم
على ربه فسال ربه ان يخبره باسمه فلم يخبره باسمه وقال احدثك من عمله ثلاثا كان لا يحسد الناس
على ما آتاهم الله من فضله وكان لا يعق والديه ولا يمشي بالنميمة السادس قال عليه السلام ان

ثم

لنعم الله اهل قبل وما انزلت قال الذين يحسدون الناس على ما اتاهم الله من فضله
السابع قال عليه السلام ستة يدخلون النار قبل الحساب الامراء بالجور والعرب
بالعصبية والدهاقين بالتكبر والتجار بالخيانة واهل الرستاق بالجهالة والعلماء
بالحسد اما الآثار فالاول حكي ان عون بن عبد الله دخل على الفضل بن المهلب وكان يومئذ
على واسط فقال اني اريد ان اعظك بشيء اياك والكبر فانه اول ذنب عصي الله به ابليس
ثم قرا واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر واياك والحرص فانه
اخرج ادم من الجنة امكنه الله من جنة عرضها السموات والارض فاكل منها فاخرجه
الله تعالى ثم قرا اهبطا منها واياك والحسد فانه قتل ابن ادم اخاه حين حسده ثم قرا
واتل عليهم نبا ابني ادم بالحق الثاني قال ابن الزبير ما حسدت احدا على شيء من امر
الدنيا لانه ان كان من اهل الجنة فكيف احسده على الدنيا وهي حقيرة في
الجنة وان كان من اهل النار فكيف احسده على امر الدنيا وهو يصير الى النار
الثالث قال رجل للحسن هل يحسد المؤمن قال ما انساك بني يعقوب الا انه لا يضرك
ما لم تعد به يدا ولسانا الرابع قال معاوية كل الناس اقدر على رضاه الا الحاسد
فانه لا يرضيه الا زوال النعمة الخامس قيل الحاسد لا ينال من المجالس الا
مذمة وذلا ولا ينال من الملائكة الا لعنة وبغضا ولا ينال من الخلق الا جزعا وغما
ولا ينال عند النزع الا شدة وهولا ولا ينال عند الموقف الا فضيحة ونكالا المسئلة
الثانية في حقيقة الحسد اذا انعم الله على اخيك بنعمة فان اردت زوالها
فهذا هو الحسد وان اشتهيت لنفسك مثلها فهذا هو الغبطة والمنافسة اما الاول
فحرام بكل حال الا نعمة اصابها فاجر او كافر يستعين بها على الشر والفساد
فلا يضرك محبتك لزوالها فانك لا تحب زوالها من حيث انها نعمة بل من حيث
يتوسل بها الى الفساد والشر والذي يدل على ان الحسد ما ذكرنا ايات احدها
هذه الاية وهو قوله لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم فاخبر
ان حبهم زوال نعمة الايمان حسد وثانيها قوله ودوا لو تكفرون كما كفروا
فتكونون سواء وثالثها قوله ان تمسسكم حسنة تسؤهم وان تصبكم سيئة يفرحوا
بها وهذا الفرح شماتة والحسد والشماتة متلازمان ورابعها ذكر تعالى حسد
اخوة يوسف وعبر عما في قلوبهم بقوله قالوا ليوسف واخوه احب الى ابينا منا
ونحن عصبة ان ابانا لفي ضلال مبين اقتلوا يوسف او اطرحوه ارضا يخل لكم وجه
ابيكم فبين تعالى ان حسدهم له عبارة عن كراهتهم حصول تلك النعمة له وخامسها
قوله تعالى ولا يجدون في صدورهم حاجة مما اوتوا اي لا يضيق به صدورهم ولا
يغتمون له فاثنى الله عليهم بعدم الحسد وسادسها قال تعالى في معرض الانكار
ام يحسدون الناس على ما اتاهم الله من فضله وسابعها قال تعالى كان الناس امة
واحدة فبعث الله النبيين الى قوله الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات
بغيا بينهم قيل في التفسير حسدا وثامنها قوله تعالى وما تفرقوا الا من بعد ما جاءهم العلم
بغيا بينهم فانزل الله تعالى العلم ليؤلف بينهم على طاعته فتحاسدوا واختلفوا اذ اراد كل واحد
منهم ان ينفرد بالرياسة وقبول القول وتاسعها قال ابن عباس كانت اليهود قبل مبعث

النبي صلى الله عليه وسلم اذا قاتلوا قوما قالوا نسالك بالنبي الذي وعدتنا ان ترسله
وبالكتاب الذي تنزله الا نصرتنا فكانوا ينصرون فلما جاء النبي صلى الله عليه وسلم
من ولد اسماعيل عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم اياه فقال تعالى وكانوا من قبل
يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا الى قوله ان يكفروا بما انزل الله بغيا
اي حسدا وقالت صفية بنت حيي للنبي صلى الله عليه وسلم جاء ابي وعمي من عندك
فقال ابي لعمي ما تقول فيه فقال اقول انه النبي الذي بشر به موسى عليه السلام قال
فما ترى قال ارى معاداته ايام الحياة فهذا حكم الحسد اما المنافسة فليست بحرام
وهي مشتقة من النفاسة والذي يدل على انها ليست بحرام وجوه اولها قوله تعالى وفي
ذلك فليتنافس المتنافسون وثانيها قوله تعالى سابقوا الى مغفرة من ربكم
وانما المسابقة عند خوف الفوت وهو كالعبدين يتسابقان الى خدمة مولاهما
اذ يجزع كل واحد ان يسبقه صاحبه عند مولاه منزلة لا يحظى هو بها
وثالثها قوله عليه السلام لا حسد الا في اثنين رجل اتاه الله مالا فانفقه في سبيل الله
ورجل اتاه الله علما فهو يعمل به ويعلمه الناس وهذا الحديث يدل على ان لفظ الحسد
قد يطلق على المنافسة ثم نقول المنافسة قد تكون واجبة ومندوبة ومباحة
اما الواجبة فكما اذا كانت تلك النعمة دينية كالايمان والصلاة والزكاة فهاهنا
يجب عليه ان يحب ان يكون له مثل ذلك لانه ان لم يحب ذلك كان راضيا بالمعصية
وذلك حرام واما ان كانت تلك النعمة من الفضائل المندوبة كالانفاق في
سبيل الله والتشمر لتعليم الناس كانت المنافسة فيها مندوبة واما ان كانت تلك
النعمة من المباحات كانت المنافسة فيها من المباحات وبالجملة فالمذموم ان يحب
زوالها عن الغير فاما ان يحب حصولها له وزوال النقصان عنه فهذا غير مذموم لكن
هاهنا دقيقة وهي ان زوال النقصان عنه فهذا غير مذموم لكن هاهنا دقيقة وهي
ان زوال النقصان عنه بالنسبة الى الغير له طريقان احدهما ان يحصل له مثل ما حصل
للغير والثاني ان يزول عن الغير ما لم يحصل له فاذا حصل الياس على احد الطريقين
فيكاد القلب لا ينفك عن شهوة الطريق الاخر فهاهنا ان وجد قلبه بحيث لو قدر على ازالة
تلك الفضيلة عن ذلك الشخص لازالها فهو صاحب الحسد المذموم وان كان يجد قلبه
بحيث تردعه التقوى عن ازالة تلك النعمة عن الغير فالمرجو من الله تعالى ان يعفو
عن ذلك ولعل هذا هو المراد من قوله عليه السلام ثلاثة لا ينفك المؤمن عنهن
الحسد والظن والطيرة ثم قال وله منهن مخرج اذا حسدت فلا تبغ اي ان وجدت
في قلبك شيئا فلا تعمل به فهذا هو الكلام في حقيقة الحسد وكله من كلام الشيخ الغزالي
المسئلة الثالثة في مراتب الحسد قال الغزالي رحمه الله هي اربعة الاولى ان يحب زوال
تلك النعمة عنه وان كان ذلك لا يحصل له وهذا غاية الخبث والثانية ان يحب
زوال تلك النعمة عنه اليه مثل رغبته في دار حسنة وامراة جميلة او ولاية نافذة نالها
غيره وهو يحب ان يكون له فالمطلوب بالذات حصوله فاما زواله عن غيره فمطلوب
بالعرض الثالثة ان لا يشتهي عينها بل يشتهي لنفسه فان عجز عن مثلها
احب زوالها كي لا يظهر التفاوت بينهما الرابعة ان يشتهي لنفسه مثلها فان لم

يحصل فلا يحب زوالها عنه وهذا الاخير هو المعفو عنه ان كان في الدنيا والمندوب
اليه ان كان في الدين والثالثة فيها مذموم وغير مذموم والثانية اخف
من الثالثة والاولى مذموم محض قال تعالى ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم
على بعض فتمنيه لمثل ذلك غير مذموم اما تمنيه عين ذلك فهو مذموم المسئلة
الرابعة ذكر الشيخ الغزالي للحسد سبعة اسباب السبب الاول العداوة والبغضاء
فان من اذاه انسان ابغضه قلبه وغضب عليه وذلك الغضب يولد الحقد والحقد يقتضي
التشفي والانتقام فان عجز المبغض عن التشفي بنفسه احب ان يتشفى منه بالزمان فمهما
اصاب عدوه افة وبلاء فرح ومهما اصابته نعمة ساءه ذلك لان ذلك ضد مراده فالحسد
من لوازم البغض والعداوة ولا يفارقهما واقصى الامكان في هذا الباب ان لا يظهر
العداوة من نفسه وان يكره تلك الحالة من نفسه فاما ان يبغض انسانا ثم تستوي
عنده مسرته ومساءته فهذا غير ممكن وهذا النوع من الحسد هو الذي وصف الله
تعالى الكفار به اذ قال واذا لقوكم قالوا امنا واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ
قل موتوا بغيظكم ان الله عليم بذات الصدور ان تمسسكم حسنة تسؤهم وكذا قال
ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم واعلم ان الحسد بسبب البغض ربما
افضى الى التنازع والتقاتل السبب الثاني التعزز فان واحدا من امثاله اذا نال منصبا عاليا
ترفع عليه وهو لا يمكنه تحمل ذلك فيريد زوال ذلك المنصب عنه وليس غرضه
ان يتكبر بل غرضه ان يدفع كبره فانه قد يرضى بمساواته ولكن لا يرضى بترفعه عليه
السبب الثالث ان يكون في طبعه ان يستخدم غيره فيريد زوال
النعمة من ذلك الغير ليقدر على ذلك الغرض ومن هذا الباب كان حسد اكثر الكفار
للرسول صلى الله عليه وسلم اذ قالوا كيف يتقدم علينا غلام يتيم وكيف نطاطئ له رؤوسنا
فقالوا لولا نزل هذا القران على رجل من القريتين عظيم وقال تعالى يصف قول قريش
اهؤلاء من الله عليهم من بيننا كالاستحقار بهم والانفة منهم السبب الرابع التعجب
كما اخبر الله تعالى عن الامم الماضية اذ قالوا ما انتم الا بشر مثلنا وقالوا لولا انزل
علينا الملائكة او نرى ربنا وقال او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم السبب
الخامس الخوف من فوت المقاصد وذلك يختص بمتزاحمين على مقصود واحد فان كل واحد
منهما يحسد صاحبه في كل نعمة يكون عونا له في الانفراد بمقصوده ومن هذا الباب
تحاسد الضرات في التزاحم على مقاصد الزوجية وتحاسد الاخوة في التزاحم
على نيل المنزلة في قلب الابوين للتوصل الى مقاصد المال والكرامة وكذلك تحاسد الواعظين
المتزاحمين على اهل بلدة واحدة اذا كان غرضهما نيل المال والقبول عندهم السبب
السادس حب الرياسة وطلب الجاه لنفسه من غير توسل به الى مقصود وذلك كالرجل
الذي يريد ان يكون عديم النظير في فن من الفنون فانه لو سمع بنظير له في اقصى العالم لساءه
ذلك واحب موته او زوال النعمة التي بها يشاركه في المنزلة من شجاعة او علم او زهد
او ثروة ويفرح بسبب تفرده السبب السابع شح النفس بالخير على عباد الله تعالى فانك
تجد من لا يشتغل برياسة ولا بكبر ولا بطلب مال اذا وصف عنده حسن حال عبد من عباد الله
تعالى فانه شق عليه ذلك واذا وصف اضطراب امور الناس وادبارهم وتنغص عيشهم فرح

به فهو ابدا يحب الادبار لغيره ويبخل بنعمة الله على عباده كانهم ياخذون ذلك
من ملكه وخزانته ويقال البخيل من بخل بمال غيره فهذا يبخل بنعمة الله على
عباده الذين ليس بينهم وبينه لا عداوة ولا رابطة وهذا ليس له سبب
ظاهر الا خبث النفس ورذالة جبلته في الطبع لان سائر انواع الحسد
يرجى زواله بسببه وهذا خبث في الجبلة لا عن سبب عارض فيتعذر ازالته
فهذه هي اسباب الحسد وقد يجتمع بعض هذه الاسباب او اكثرها او جميعها في شخص
واحد فيعظم فيه الحسد ويقوى قوة لا يقوى معها صاحبها على الاخفاء والمجاملة
بل يهتك حجاب المجاملة ويظهر العداوة بالمكاشفة واكثر المحاسدات يجتمع فيها جملة
من هذه الاسباب وقلما يتجرد واحد منها المسئلة الخامسة في سبب كثرة
الحسد وقوته وقلته وضعفه اعلم ان الحسد انما يكثر بين قوم تكثر بينهم الاسباب
التي ذكرناها اذ الشخص الواحد يجوز ان يحسد لانه يمتنع من قبول التكبر ولانه يتكبر
ولانه عدو ولغير ذلك من الاسباب وهذه الاسباب انما تكثر بين قوم تجمعهم
روابط يجتمعون بسببها في مجالس المخاطبات ويتواردون على الاغراض والمنازعة
مظنة المنافرة والمنافرة مؤدية الى الحسد فحيث لا مخالطة فليس هناك محاسدة
ولما لم توجد الرابطة بين شخصين في بلدين لا جرم لم يكن بينهما محاسدة فلذلك
ترى العالم يحسد العالم دون العابد والعابد يحسد العابد دون العالم والتاجر يحسد
التاجر بل الاسكاف يحسد الاسكاف ولا يحسد البزاز ويحسد الرجل اخاه وابن
عمه اكثر مما يحسد الاجانب والمراة تحسد ضرتها وسرية زوجها اكثر مما تحسد
ام الزوج وابنته لان مقصد البزاز غير الاسكاف فلا يتزاحمون على المقاصد
ثم مزاحمة البزاز المجاور له اكثر من مزاحمة البعيد عنه الى طرف السوق وبالجملة
فاصل الحسد العداوة واصل العداوة التزاحم على غرض واحد والغرض الواحد
لا يجمع متباعدين بل لا يجمع الا متناسبين فلذلك يكثر الحسد بينهم ثم من اشتد حرصه
على الجاه العريض والصيت في اطراف العالم فانه يحسد كل من في العالم ممن يشاركه في الخصلة
التي يتفاخر بها والسبب الحقيقي فيه ان الكمال محبوب بالذات وضد المحبوب
مكروه ومن جملة انواع الكمال التفرد بالكمال فلا جرم كان الشريك في الكمال
مبغوضا لكونه منازعا في الفردانية التي هي من اعظم ابواب الكمال الا ان هذا النوع
من الكمال لما امتنع حصوله الا لله سبحانه وقع الياس عنه فاختص الحسد بالامور
الدنيوية وذلك لان الدنيا لا تفي بالمتزاحمين اما الاخرة فلا ضيق فيها وانما
مثال الاخرة نعمة العلم فلا جرم من يحب معرفة الله وصفاته وملائكته فلا يحسد
غيره اذا عرف ذلك لان المعرفة لا تضيق عن العارفين بل المعلوم الواحد
يعرفه الف الف عالم ويفرح بمعرفته ويلتذ به ولا ينقص لذة احد بسبب غيره
بل يحصل بكثرة العارفين زيادة الانس فلذلك لا يكون بين علماء الدين
محاسدة لان مقصدهم معرفة الله تعالى وهي بحر واسع لا ضيق فيها وغرضهم
المنزلة عند الله ولا ضيق فيها اما اذا قصد العلماء بالعلم المال والجاه تحاسدوا لان
المال اعيان اذا وقعت في يد واحد خلت عنها يد الاخر ومعنى الجاه ملك

القلوب

القلوب ومهما امتلأ قلب بتعظيم عالم انصرف عن تعظيم الاخر فاذا امتلأ
قلبه بالفرح بمعرفة الله تعالى لم يمنع ذلك ان يمتلئ قلب غيره به وان يفرح
به فلذلك وصفهم الله تعالى لما تحقق بعدم الحسد فقال ونزعنا ما في صدورهم
من غل اخوانا على سرر متقابلين المسئلة السادسة في الدواء المزيل للحسد
وهو امران العلم والعمل اما العلم ففيه مقامان اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو ان
يعلم ان كل ما دخل في الوجود فقد كان ذلك من لوازم قضاء الله تعالى
وقدره لان الممكن ما لم ينته الى الواجب لم يقف ومتى كان كذلك فلا فائدة
في النفرة عنه واذا حصل الرضا بالقضاء زال الحسد واما التفصيلي فهو ان تعلم
ان الحسد ضرر عليك في الدنيا والدين وانه ليس فيه على المحسود في الدين والدنيا
بل ينتفع به في الدين والدنيا اما انه ضرر عليك في الدين فمن وجوه
احدها انك بالحسد كرهت حكم الله تعالى ونازعته في قسمته التي قسمها لعباده و
وعدله الذي اقامه في خفي حكمته وهذه جناية على حدقة التوحيد وقذى في عين
الايمان وثانيها انك غششت رجلا من المؤمنين ففارقت اولياء الله في حبهم
الخير لعباد الله وشاركت ابليس وسائر الكفار في محبتهم للمؤمنين البلايا وثالثها
العقاب العظيم المرتب عليه في الاخرة واما كونه ضررا في الدنيا عليك فهو
انك بسبب الحسد لا تزال تكون في الغم والكمد اذ اعداؤك لا يخليهم الله
من انواع النعم فلا تزال تتعذب بكل نعمة تراها وتتالم بكل بلية تنصرف عنهم
فتبقى ابدا مغموما مهموما فقد حصل لك ما اردت حصوله لاعدائك واراد
اعداؤك حصوله لك فقد كنت تريد المحنة لعدوك فسعيت في تحصيل المحنة
لنفسك ثم ان ذلك الغم اذا استولى عليك امرض بدنك وازال صحتك عنك
واوقعك في الوساوس ونغص عليك لذة المطعم والمشرب واما انه لا ضرر
على المحسود في دينه ودنياه فواضح لان النعمة لا تزول عنه بحسدك
بل ما قدره الله تعالى من اقبال ونعمة فلا بد وان يدوم الى اجل قدره الله تعالى
فان كل شيء عنده بمقدار ولكل اجل كتاب ومهما لم تزل النعمة بالحسد لم يكن
على المحسود ضرر في الدنيا ولا عليه اثم في الاخرة ولعلك تقول ليت
النعمة كانت تزول عن المحسود بحسدي وهذا هو نهاية الجهل فانه بلاء تشتهيه
اولا لنفسك فانك ايضا لا تخلو عن عدو يحسدك فلو زالت النعم بالحسد لم
يبق لله تعالى عليك نعمة لا في الدين ولا في الدنيا فان اشتهيت
ان تزول النعمة عن الخلق بحسدك ولا تزول عنك بحسد غيرك فهذا ايضا
جهل فان كل واحد من حمقى الحساد يشتهي ان يختص بهذه الخاصية ولست
اولى بذلك من الغير فنعمة الله عليك في انه لم يزل النعمة بالحسد مما
يجب شكرها عليك وانت بجهلك تكرهها واما ان المحسود ينتفع به في الدين
والدنيا فواضح اما منفعته في الدين فهو انه مظلوم من جهتك لا سيما اذا اخرجك
الحسد الى القول والفعل بالغيبة والقدح فيه وهتك ستره وذكر مساويه فهي
هدايا يهديها الله تعالى اليه اعني انك تهدي اليه حسناتك فانه كلما ذكرته

بسوء نقل الى ديوانه حسناتك وازدادت سيئاتك فكانك اشتهيت زوال
نعم الله تعالى عنه اليك فازلت نعم الله عنك اليه ولم تزل كل حين واوان
تزداد شقاوة واما مفسدته في الدنيا فمن وجوه الاول ان اعظم اغراض الخلق
مساءة الاعداء وكونهم مغمومين معذبين ولا عذاب اعظم مما انت فيه من الم
الحسد بل العاقل لا يشتهي موت عدوه بل يريد طول حياته ولكن في عذاب
الحسد لينظر كل حين واوان الى نعم الله عليه فينقطع قلبه لذلك ولذلك
قيل لا مات اعداؤك بل خلدوا حتى يروا منك الذي يكمد
لا زلت محسودا على نعمة فانما الكامل من يحسد
الثاني ان الناس يعلمون ان المحسود لابد وان يكون ذا نعمة فيستدلون بحسد
الحاسد على كونه مخصوصا من عند الله بانواع الفضايل والمناقب واعظم الفضايل
ما لا يستطاع دفعه وهو الذي يورث الحسد فصار الحسد من اقوى الدلايل
على اتصاف المحسود بانواع الفضايل والمناقب الثالث ان الحاسد مذموما بين الخلق
ملعونا عند الخالق وهذا من اعظم المقاصد للمحسود الرابع هو سبب لازدياد مسرة
ابليس وذلك لان الحاسد لما خلى عن الفضايل التي اختص المحسود بها فان
رضي بذلك استوجب الثواب العظيم فخاف ابليس من ان يرضى بذلك فيصير
مستوجبا لذلك الثواب فلما لم يرض به بل اظهر الحسد فاته ذلك الثواب
واستوجب العقاب فيصير ذلك سببا لفرح ابليس وغضب الله تعالى الخامس
انك عساك تحسد رجلا من اهل العلم وتحب ان يخطي في دين الله وتكشف خطاه ليفتضح
وتحب ان يخرس لسانه حتى لا يتكلم او يمرض حتى لا يعلم ولا يتعلم واي اثم يزيد على
ذلك واي مرتبة اخس من هذه فقد ظهر من هذه الوجوه ان الحاسد انك بمثابة من
يرمي حجرا الى عدوه ليصيب به مقتله فلا يصيبه بل يرجع على حدقته اليمنى فيقلعها فيزداد
غضبه ثانيا فيعود ويرميه اشد من الاول فيرجع الحجر على عينه الاخرى
فيعميه فيزداد غيظه فيعود ثالثا فيعود على راسه فيشجه وعدوه سالم في كل الاحوال
والوبال راجع اليه دايما واعداؤه حواليه يفرحون به ويضحكون عليه بل حال الحاسد
اقبح من هذا لان الحجر العايد لم يفوت الا العين ولو بقيت لفاتت بالموت واما حسد
فانه يسوقه الى غضب الله تعالى من الحاسد اذ اراد زوال النعمة عن المحسود فما ازالها
عنه ثم ازال نعمة الحاسد تصديقا لقوله تعالى ولا يحيق المكر السيء الا باهله فهذه الادوية
العلمية ومهما تفكر الانسان فيها بذهن صاف وقلب حاضر انطفى عن قلبه نار الحسد واما
العمل النافع فهو ان ياتي بالافعال المضادة لمقتضيات الحسد فان بعثه الحسد
على القدح فيه فيكلف لسانه المدح له وان حمله على التكبر عليه كلف نفسه التواضع
له وان حمله على قطع اسباب الخير عنه كلف نفسه السعي في ايصال الخيرات اليه
فمهما عرف المحسود ذلك طاب قلبه واحب الحاسد وذلك يفضي اخر الامر الى زوال
الحسد من وجهين الاول ان المحسود اذا احب الحاسد فعل ما يحبه الحاسد فحينئذ يصير الحاسد محبا
للمحسود ويزول الحسد حينئذ الثاني ان الحاسد اذا اتى بضد موجبات الحسد على سبيل التكليف يصير
ذلك بالاخرة طبعا له فيزول الحسد عنه المسئلة السابعة اعلم ان النفرة القايمة بقلب

من المحسود امر غير داخل في وسعه فكيف يعاقب عليه اما الذي في وسعه امران احدهما كونه
راضيا بتلك النفرة والثاني اظهار اثار تلك النفرة من القدح فيه والقصد الى
ازالة النعمة عنه وجر اسباب المحنة اليه فهذا هو الداخل تحت التكليف والله اعلم
ولنرجع الى التفسير اما قوله تعالى ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم
كفارا فالمراد انهم كانوا يريدون رجوع المؤمنين عن الايمان من بعد ما تبين
لهم ان الايمان صواب وحق والعالم بان غيره على حق لا يجوز ان يريد رده عنه الا بشبهة
يلقيها اليه لان المحق لا يعدل عن الحق الا لشبهة والشبهة ضربان احدهما ما يتصل بالدنيا
وهو ان يقال لهم قد علمتم ما نزل بكم من اخراجكم من دياركم وضيق الامر عليكم واستمرار
المخافة بكم فاتركوا الايمان الذي ساقكم الى هذه الاشيا والثاني في باب الدين بطرح
الشبه في المعجزات او تحريف ما في التوراة اما قوله حسدا من عند انفسهم ففيه
مسايل المسئلة الاولى انه تعالى بين ان حبهم لان يرجعوا عن الايمان انما كان لاجل
الحسد قال الجبايي عني بقوله حسدا من عند انفسهم انهم لم يؤتوا ذلك من قبله تعالى
وان كفرهم هو فعلهم لا من خلق الله تعالى فيهم والجواب ان قوله من عند انفسهم
فيه وجهان احدهما انه متعلق بود على معنى انهم احبوا ان ترتدوا عن دينكم وتمنيهم
ذلك من قبل شهوتهم لا من قبل التدين والميل مع الحق لانهم ودوا ذلك من بعد ما تبين
لهم انكم على الحق فكيف يكون تمنيهم من قبل طلب الحق الثاني متعلق بحسدا اي حسدا
عظيما منبعثا من اصل نفوسهم اما قوله فاعفوا واصفحوا فهذا يدل على ان اليهود بعد
ما ارادوا صرف المؤمنين عن الايمان احتالوا في ذلك بالقاء الشبه على ما بيناه
ولا يجوز ان يامرهم تعالى بالعفو والصفح على وجه الرضا بما فعلوا لان ذلك كفر فوجب
حمله على احد امرين الاول ان المراد ترك المقابلة والاعراض عن الجواب لان
ذلك اقرب الى تسكين النايرة في الوقت وكانه تعالى امر الرسول بالعفو والصفح
عن اليهود فكذا امره بالعفو والصفح عن مشركي العرب بقوله قل للذين امنوا
يغفروا للذين لا يرجون ايام الله وقوله واهجرهم هجرا جميلا ولذلك لم يامر
بذلك على الدوام بل علقه بغاية فقال حتى ياتي الله بامره وذكروا فيه وجوها انه
المجازاة يوم القيمة عن الحسن وثانيها انه قوة الرسول وكثرة امته وثالثها وهو قول
اكثر الصحابة والتابعين انه الامر بالقتال لان عنده يتعين احد الامرين اما الاسلام واما
الخضوع لدفع الجزية وتحمل الذل والصغار فلهذا قال العلما ان هذه الاية منسوخة
بقوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وعن الباقر عليه السلام انه لم يومر
رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتال حتى نزل جبريل عليه السلام بقوله اذن للذين
يقاتلون بانهم ظلموا فكان اول قتال قتل اصحاب عبد الله بن جحش ببطن نخل وبعد
غزوة بدر وههنا سؤالان السؤال الاول كيف يكون منسوخا وهو معلق بغاية
كقوله ثم اتموا الصيام الى الليل واذا لم يكن ورود الليل ناسخا فكذا ههنا الجواب
ان الغاية التي تعلق بها الامر اذا كانت لا تعلم الا شرعا لم يخرج ذلك الوارد شرعا
من ان يكون ناسخا ويحل محل قوله فاعفوا واصفحوا الى ان انسخه عنكم السؤال الثاني كيف
كيف يعفون ويصفحون والكفار كانوا اصحاب الشوكة والقدرة والصفح لا يكون الا عن قدرة

ان الرجل من المسلمين كان ينال بالاذى فيقدر في تلك الحال وقبل اجتماع الامر ان يدفع
عن نفسه وان يستعين باصحابه فامر الله تعالى عند ذلك بالعفو والصفح كيلا يهيجوا شرا وقتالا
القول الثاني في قوله تعالى فاعفوا واصفحوا حسن الاستدعاء واستعمال ما يلزم فيهم
من النصح والاشفاق والتشدد فيه وعلى هذا التفسير لا يجوز نسخه وانما يجوز نسخه الامر على
التفسير الاول اما قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير فهو تحذير لهم بالوعيد سواء حمل على الامر
بالقتال او على غيره قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكاة وما تقدموا لانفسكم من
خير تجدوه عند الله ان الله بما تعملون بصير اعلم انه تعالى لما امر بالعفو والصفح عن اليهود
عقبه بقوله واقيموا الصلاة واتوا الزكاة تنبيها على انه كما الزمهم لحظ غيرهم وصلاحه الصفح
والعفو فكذلك الزمهم لحظ انفسهم وصلاحها القيام بالصلاة والزكاة الواجبتين
ونبه بهما على ما عداهما من الواجبات ثم قال بعده وما تقدموا لانفسكم من خير
فالاظهر ان المراد به التطوعات من الصلوة والزكوات وبين تعالى انهم يجدونه وليس
المراد انهم يجدون عين تلك الاشياء لانه لا يرغب فيه فبقي ان المراد وجدان ثوابه وجزائه
ثم قال ان الله بما تعملون بصير اي لا يخفى عليه القليل ولا الكثير من الاعمال وهو ترغيب
من حيث يدل على انه تعالى يجازي على القليل كما يجازي على الكثير وتحذير من خلافه
الذي هو الشر واما الخير فهو النفع الحسن وما يؤدي اليه فلما كان ما ياتيه المرء
من الطاعة يؤدي به الى المنافع العظيمة وجب ان يوصف بذلك وعلى هذا الوجه
قال تعالى وافعلوا الخير قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى
تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين بلى من اسلم وجهه لله
وهو محسن فله اجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون اعلم ان هذا
النوع الرابع من تخليط اليهود والقاء الشبه في قلوب المسلمين واعلم ان اليهود لا
تقول في النصارى انها تدخل الجنة ولا النصارى في اليهود فلا بد من تفصيل في الكلام
فكانه قال وقالت اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا وقالت النصارى لن يدخل الجنة الا من كان نصارى ولا يصح في
الكلام سواه مع علمنا بكل واحد من الفريقين يكفر الاخر ونظيره قوله تعالى وقالوا
كونوا هودا او نصارى والهود جمع هائد كعائد وعود وبازل
وبزل فان قيل كيف قيل كان هودا على توحيد الاسم وجمع الخبر قلنا حمل الاسم على لفظ
من والخبر على معناه كقراءة الحسن الا من هو صالوا الجحيم وقرا ابي بن كعب
الا من كان يهوديا او نصرانيا اما قوله تلك امانيهم فالمراد ان ذلك متمناهم
ثم انهم لشدة تمنيهم لذلك قدروه حقا في نفسه فان قيل لم قال تلك
امانيهم وقولهم لن يدخل الجنة امنية واحدة قلنا اشير بها الى الاماني المذكورة
وهي امنيتهم ان لا ينزل على المؤمنين خير من ربهم وامنيتهم ان يردوهم كفارا
وامنيتهم ان لا يدخل الجنة غيرهم اي تلك الاماني الباطلة امانيهم
وقوله قل هاتوا برهانكم متصل بقوله لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وتلك امانيهم اعتراض قال النبي صلى الله عليه وسلم الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد
الموت والعاجز من اتبع نفسه هواها وتمنى على الله وقال علي رضي الله عنه
لا تتكل على المنى فانها بضائع النوكى اي الحمقى اما قوله تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين
ففيه مسايل المسئلة الاولى هات صوت بمنزلة ها بمعنى احضر المسئلة الثانية

دلت الاية على ان المدعي سواء ادعى نفيا او اثباتا فلا بد له من الدليل والبرهان وذلك من
اصدق الدلايل على بطلان القول بالتقليد قال الشاعر

من ادعى شيئا بلا شاهد لا بد ان تبطل دعواه

اما قوله بلى ففيه وجوه الاول انه اثبات لما نفوه من دخول غيرهم الجنة الثاني
انه تعالى لما نفى ان يكون لهم برهان اثبت لمن اسلم وجهه لله برهانا الثالث
كانه قيل لهم انتم على ما انتم عليه لا تفوزون بالجنة بلى ان غيرتم طريقتكم و
اسلمتم وجهكم لله واحسنتم فلكم الجنة فيكون ذلك ترغيبا لهم في الاسلام
وبيانا لمفارقة حالهم لحال من يدخل الجنة لكي يقلعوا عما هم عليه ويعدلوا عن هذه
الطريقة واما معنى من اسلم وجهه فهو اسلام النفس لطاعة الله تعالى وانما خص
الوجه بالذكر لوجوه احدها لانه اشرف الاعضاء من حيث انه معدن الحواس والفكر
والتخيل فاذا تواضع الاشرف كان غيره اولى وثانيها ان الوجه قد يكنى به عن النفس قال
كل شيء هالك الا وجهه الا ابتغاء وجه ربه الاعلى وثالثها ان اعظم العبادات السجدة
وهي انما تحصل بالوجه فلا جرم خص الوجه بالذكر لطاعته ولهذا قال زيد بن
عمرو بن نفيل

واسلمت وجهي لمن اسلمت له الارض تحمل صخرا ثقالا
واسلمت وجهي لمن اسلمت له المزن تحمل عذبا زلالا

فهذا الامر بادلاله وذكر الوجه واراد به نفس الشخص وذلك لا يكون الا
بالانقياد والخضوع واذلال النفس في طاعته وتجنب معاصيه ومعنى لله اي خالصا لله
لا يشوبه شرك فلا يكون عابدا مع الله غيره او معلقا رجاه بغيره وفي ذلك دلالة
على ان المرء لا ينتفع بعمله الا اذا فعله على وجه العبادة في الاخلاص والقربة فاما
قوله وهو محسن اي لا بد وان يكون تواضعه لله بفعل حسن لا بفعل قبيح فان الهند يتو
اضعون لله لكن بافعال قبيحة وموضع قوله وهو محسن موضع حال كقولك جاء فلان
وهو راكب اي جاء فلان راكبا ثم بين ان من جمع بين هذين فله اجره عند ربه يعني
به الثواب العظيم ثم مع هذا النعيم لا يلحقه خوف ولا حزن اما الخوف فلا يكون
الا من المستقبل واما الحزن فقد يكون من الواقع والماضي كما قد يكون
من المستقبل فنبه تعالى بالامرين على نهاية السعادة لان النعيم اذا دام
وكثر وخلص من الخوف والحزن على امر فاته ولا على امر يناله ولا يخاف انقطاع ما هو
فيه وتغيره فقد بلغ النهاية وفي ذلك ترغيب في هذه الطريقة وتحذير من خلافها
الذي هو طريقة الكفار المذكورين من قبل واعلم انه تعالى وحد في قوله
فله اجره عند ربه وجمع في قوله ولا خوف عليهم ومثله قوله وكم من ملك
في السموات ثم قال لا تغني شفاعتهم وقوله ومنهم من يستمع اليك وقال في موضع
اخر يستمعون وقال ومنهم من يستمع اليك حتى اذا خرجوا من عندك وليعلم
واعلم انا لما فسرنا قوله تعالى من اسلم وجهه لله بالاخلاص فلنذكر ههنا حقيقة
الاخلاص وذلك لا يمكن بيانه الا في مسايل الاولى في فضل النية قال عليه السلام
الاعمال بالنيات وقال ان الله لا ينظر الى صوركم ولا الى اموالكم وانما ينظر الى
قلوبكم واعمالكم وفي الاسرائيليات ان رجلا مر بكثبان من رمل في مجاعة

فقال في نفسه لو كان هذا الرمل طعاما لقسمته الناس فاوحى الله تعالى الى نبيهم
قل له ان الله قبل صدقتك وشكر حسن نيتك واعطاك ثواب لو كان طعاما فتصدقت
المسئلة الثانية الانسان اذا علم او ظن او اعتقد ان له في فعل من الافعال
جلب نفع او دفع ضرر ظهر في قلبه ميل وطلب وهو صفة تقتضي ترجح وجود ذلك
الشيء على عدمه وهي الارادة فهذه الارادة هي النية والباعث له على تلك النية
ذلك العلم او الاعتقاد او الظن اذا عرفت هذا فنقول الباعث على الفعل اما ان يكون
امرين وعلى التقدير الثاني فاما ان يكون كل واحد منهما مستقلا بذلك او يكون احدهما
مستقلا بذلك دون الاخر فهذه اقسام اربعة الاول ان يكون الباعث واحدا وهو كما
اذا هجم على الانسان سبع فلما راه قام من مكانه فهذا الفعل لا داعي اليه الا اعتقاده
ما في الهرب من النفع وما في ترك الهرب من الضرر فهذه النية تسمى خالصة ويسمى العمل
بموجبها اخلاصا الثاني ان يجتمع على الفعل باعثان مستقلان كما اذا ساله رفيقه الفقير
حاجة فيقضيها لكونه رفيقا له وكونه فقيرا مع كون كل واحد من الصفتين بحيث لو انفرد
لاستقل بالاقتضاء وليسم هذا موافقة البواعث الثالث ان لا يستقل واحد منهما
لو انفرد ولكن المجموع مستقل وليسم هذا مشاركة الرابع ان يستقل احدهما ويكون الاخر
معاضدا مثل ان يكون للانسان ورد من الطاعات فاتفق ان حضر في وقت ادائها
جماعة من الناس فصار الفعل اخف عليه بسبب مشاهدتهم وليسم هذا معاونة
المسئلة الثالثة في تفسير قوله عليه السلام نية المومن خير من عمله ذكروا فيه
وجوها احدها ان النية سر والعمل علن وطاعة السر افضل من طاعة العلانية وهذا
ليس بشيء لانه يقتضي ان تكون نية الصلاة خيرا من نفس الصلاة وثانيها ان النية تدوم
الى اخر العمل والاعمال لا تدوم والدائم خير من المنقطع لانه يرجع معناه الى ان العمل
الكثير خير من القليل وايضا فنية عمل الصلاة قد لا تحصل الا في لحظات قليلة والاعمال
تدوم وثالثها ان النية بمجردها خير من العمل بمجرده وهو ضعيف اذ العمل بلا نية
لا خير فيه وظاهر الترجيح للمشتركين في اصل الخيرية ورابعها ان لا يكون المراد
من الخبر اثبات الافضلية بل المراد ان النية خير من الخيرات الواقعة بعمله وهو
ضعيف لان حمل الحديث عليه لا يفيد الا ايضاح الواضحات بل الوجه الجيد في التاويل
ان يقال النية ما لم تخل عن جميع انواع الفتور لا يكون نية جازمة ومتى خلت عن جميع جهات
الفتور وجب ترتب الفعل عليها لو لم يوجد عائق واذا كان كذلك ثبت ان النية لا تنفك
البتة عن الفعل فندعي ان هذه النية افضل من ذلك العمل وبيانه من وجوه اولها ان
المقصود من جميع الاعمال تنوير القلب بمعرفة الله تعالى وتطهيره عما سوى الله تعالى والنية صفة
القلب والفعل ليس صفة القلب وتاثير صفة القلب اقوى من تاثير صفة الجوارح في القلب فلهذا
نية المومن خير من عمله وثانيها انه لا معنى للنية الا القصد الى تكرير تلك الاعمال
طاعة للمعبود وانقيادا له وانما يراد بتكرير الاعمال تحفظ الذكر بالتكرير فيكون الذكر
والقصد الذي في القلب بالنسبة الى العمل كالمقصود بالنسبة الى الوسيلة ولا شك
ان المقصود اشرف من الوسيلة وثالثها ان القلب اشرف من الجسد وفعله اشرف من فعل
الجسد فكانت النية افضل من العمل المسئلة الرابعة اعلم ان الاعمال على ثلثة

اقسام

اقسام طاعات ومعاصي ومباحات اما المعاصي فهي لا تتغير عن موضوعاتها بالنية فلا
يظن الجاهل ان قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات يقتضي انقلاب المعصية طاعة بالنية
كالذي يطعم فقيرا من مال غيره او يبني مسجدا من مال حرام الثاني الطاعات وهي
مرتبطة بالنيات في الاصل وفي الفضيلة اما الاصل فهو ان ينوي بها عبادة
الله تعالى فان نوى الرياء صارت معصية واما الفضيلة فبكثرة النيات الحسنة
كمن يقعد في المسجد وينوي نيات كثيرة اولها ان يعتقد انه بيت الله تعالى ويقصد به زيارة
مولاه كما قال عليه السلام من قعد في المسجد زار الله تعالى وحق على المزور اكرام زائره
وثانيها ان ينتظر الصلاة بعد الصلاة فيكون حال الانتظار كمن هو في الصلاة وثالثها
اغضاء السمع والبصر وساير الاعضاء عما لا ينبغي فان الاعتكاف كف وهو في معنى الصوم
وهو نوع ترهب ولذلك قال عليه السلام رهبانية امتي القعود في المساجد ورابعها
صرف القلب والسر بالكلية الى الله تعالى وخامسها ازالة ما سوى الله تعالى عن
القلب وسادسها ان يقصد افادة علم او امر بمعروف او نهي عن منكر وسابعها
ان يتخذ اخا في الله فان ذلك غنيمة اهل الدين وثامنها ان يترك الذنوب حياء من الله تعالى
فهذا طريق تكثير النيات وقس عليه ساير الطاعات القسم الثالث ساير المباحات
ولا شيء منها الا ويحتمل نية او نيات يصير بها من محاسن القربات فما اعظم خسران
من يغفل عنها ولا يصرفها الى القربات وفي الخبر من تطيب لله جاء يوم القيمة وريحه
اطيب من المسك ومن تطيب لغير الله جاء يوم القيمة وريحه انتن من الجيفة فان
قلت فاشرح لي كيفية هذه النية فاعلم ان القصد من التطيب ان كان هو التنعم
بلذات الدنيا واظهار التفاخر بكثرة المال او رياء الخلق او ليتودد به الى قلوب
النسا فكل ذلك يجعل التطيب معصية وان كان القصد اقامة السنة ودفع
الروايح الموذية عن عباد الله وتعظيم المسجد فهو عين الطاعة واذا عرفت ذلك
فقس عليه ساير المباحات والضابط ان كل ما فعلته لداعي الحق فهو العمل الحق
وكل ما عملته لغير الله فحلاله حساب وحرامه عذاب المسئلة الخامسة
اعلم ان الجاهل اذا سمع الوجوه العقلية والنقلية في انه لا بد من النية فيقول في نفسه
عند تدريسه او تجارته نويت ان ادرس لله او اتجر لله ويظن ان ذلك نية وهيهات هو
فذلك حديث نفس او حديث لسان والنية بمعزل عن جميع ذلك وانما النية
انبعاث النفس وميلها الى ما ظهر لها ان فيه غرضها اما عاجلا واما اجلا والميل
ان لم يحصل لم يقدر الانسان على اكتسابه وهو كقول الشبعان نويت ان اشتهي
الطعام او كقول الفارغ نويت ان اعشق بل طريق الى اكتساب الميل لا يحصل
الميل الى الشيء الا باكتساب اسبابه وليست هي الا تحصيل العلم بما فيه من المنافع ثم
هذا العلم لا يوجب هذا الميل الا عند خلو القلب عن ساير الشواغل فاذا غلبت شهوة
النكاح ولم يعتقد في الولد غرضا صحيحا لا عاجلا ولا اجلا لا يمكنه ان يواقع على نية
الولد بل لا يمكن الا على نية قضاء الشهوة اذ النية هي اجابة الباعث ولا باعث الا
الشهوة فكيف ينوي الولد فثبت ليست عبارة عن القول باللسان وبالقلب بل هي عبارة
عن حصول هذا الميل وذلك امر يتعلق بالغيب فقد يتيسر في بعض الاوقات وقد يتعذر

في بعضها المسئلة السادسة اعلم ان نيات الناس في الطاعات اقسام فمنهم من يكون
عليه اجابة بعث الخوف فانه يتقي النار ومنهم من يغلب عليه الرجاء وهو الرغبة في الجنة
والعامل لاجل الجنة عامل لبطنه وفرجه كالاجير السوء ودرجته درجة البله واما
عبادة ذوي الالباب فلا تجاوز ذكر الله تعالى والفكر فيه حبا لجلاله وسائر الاعمال
مؤكدات له وهم الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه وثواب الناس
بقدر نياتهم فلا جرم صار المقربون متمتعين بالنظر الى وجهه الكريم و
نسبة شرف الالتذاذ بنعيم الجنة الى شرف الالتذاذ بهذا المقام كنسبة نعيم الجنة
الى وجهه الكريم قوله تعالى وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت
النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين
لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيمة فيما كانوا فيه يختلفون
اعلم انه تعالى لما اجملهم في الخبر الاول فصلهم في هذه الاية وبين قول كل فريق
منهم في الاخر كيف يكفر كل طائفة دين الاخر وههنا مسائل المسئلة الاولى
قوله ليست النصارى على شيء اي شيء يصح ويعتد به وهذه مبالغة عظيمة وهي كقولهم
اقل من لا شيء نظيره قوله تعالى قل يا اهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة
والانجيل فان قالوا اذ ثبت ان الفريقين كانا يثبتان الصانع وصفاته وذلك
قول فيه فائدة قلنا الجواب من وجهين الاول انهم لما ضموا الى ذلك القول الحسن
قولا باطلا احبط ثواب الاول فكانهم ما اتوا بذلك الحق الثاني ان يخص
هذا العام بالامور التي اختلفوا فيها وهي ما يتصل بباب النبوات المسئلة الثانية
روي ان وفد نجران لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم اتاهم احبار اليهود
فتناظروا حتى ارتفعت اصواتهم فقالت اليهود ما انتم على شيء من الدين فكفروا
بعيسى والانجيل وقالت النصارى لهم نحوه فكفروا بموسى والتوراة المسئلة
الثالثة اختلفوا في الذين عناهم الله تعالى اهم الذين كانوا بعد بعثة
عيسى عليه السلام او في زمنه الظاهر والحق انه لا دليل في الظاهر عليه وان
يحمل على كل اليهود وكل النصارى بعد بعثته عليه السلام اولى ولا يجب لما نقل
في سبب الاية ان يهوديا خاطب النصارى بذلك فانزل الله تعالى هذه الاية ان
لا يراد بالاية سواه اذا امكن حمله على ظاهره وقوله وقالت اليهود ليست النصارى
على شيء يفيد العموم فما الوجه في حمله على التخصيص ومعلوم من طريقة اليهود
والنصارى انهم قد كانوا بعدا قولا لكل فريق منهم في الاخر اما قوله وهم يتلون
الكتاب فالواو واو الحال والكتاب الجنس اي قالوا ذلك وحالهم انهم من
اهل العلم والتلاوة للكتب وحق من حمل التوراة والانجيل وغيرهما من كتب الله
وامن به ان لا يكفر بالباقي لان كل واحد من الكتابين مصدق للثاني شاهد بصحته
فان التوراة مصدقة بعيسى والانجيل مصدق بموسى اما قوله كذلك
قال الذين لا يعلمون فانه يقتضي ان من تقدم ذكره يجب ان يكون عالما لكي يصح
هذا الفرق فبين تعالى انهم مع المعرفة والتلاوة اذا كانوا يختلفون هذا
الاختلاف فكيف حال من لا يعلم واعلم ان هذه الواقعة بعينها قد وقعت

في امة محمد صلى الله عليه وسلم فان كل طائفة تكفر الاخرى مع اتفاقهم على تلاوة
القران ثم اختلفوا في من هم الذين لا يعلمون على وجوه اولها انهم كفار العرب
الذين قالوا ان المسلمين ليسوا على شيء فبين تعالى انه اذا كان قول اليهود والنصارى
وهم يقرؤون الكتب لا ينبغي ان يقبل ويلتفت اليه فقول كفار العرب اولى ان لا يلتفت
اليه وثانيها انا حملنا قوله وقالت النصارى ليست اليهود على شيء على الذين كانوا
حاضرين في زمن نبي محمد عليه السلام حملنا قوله كذلك قال الذين
لا يعلمون على الغابرين وعكسه ايضا محتمل وثالثها ان يحمل قوله وقالت اليهود
ليست النصارى على شيء على علمائهم ويحمل قوله كذلك قال الذين لا يعلمون على
عوامهم فصلا بين عوامهم وخواصهم والاول اقرب لان كل اليهود والنصارى
دخلوا في الاية فمن بقي عنهم بقوله كذلك قال الذين لا يعلمون يجب ان
يكون غيرهم اما قوله فالله يحكم بينهم ففيه ثلاثة اوجه احدها قول
الحسن يكذبهم جميعا ويدخلهم النار وثانيها حكمه الانتصاف من
الظالم المكذب للمظلوم المكذب وثالثها يريهم من يدخل الجنة عيانا ومن
وهو قول الزجاج ورابعها يحكم بين المحق والمبطل فيما اختلفوا فيه قوله تعالى
ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها اولئك
ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين لهم في الدنيا خزي ولهم في
الاخرة عذاب عظيم اعلم ان في هذه الاية مسائل المسئلة الاولى اجمع
المفسرون على انه ليس المراد من هذه الاية مجرد بيان الشرط والجزاء
اعني مجرد بيان ان من فعل كذا فان الله يفعل به كذا بل المراد منه بيان ان
منهم من منع من عمارة المساجد وسعى في خرابها ثم ان الله تعالى جازاهم
بما ذكر في الاية الا انهم اختلفوا في الذين منعوا من عمارة المسجد
وسعى في خرابه من هم وذكروا فيه اربعة اوجه اولها
قال ابن عباس ان ملك النصارى غزا بيت المقدس وخربه والقى فيه الجيف
وحاصر اهله وقتلهم وسبى البقية واحرق التوراة ولم يزل بيت المقدس
خرابا حتى بناه اهل الاسلام في زمان عمر رضي الله عنه وثانيها قال
الحسن وقتادة والسدي نزلت في بخت نصر حين خرب بيت
المقدس وبعض النصارى اعانه على ذلك بغضا لليهود وقال ابو بكر
الرازي في احكام القران هذان الوجهان غلطان لانه لا خلاف بين اهل العلم
بالسير ان عهد بخت نصر كان قبل مولد المسيح عليه السلام بدهر طويل
والنصارى كانوا بعد المسيح فكيف يكونون مع بخت نصر في تخريب بيت
المقدس وايضا فان النصارى يعتقدون من تعظيم بيت المقدس مثل
مثل اعتقاد اليهود واكثر مكة والجاوه الى الهجرة فصاروا مانعين له ولاصحابه
ان يذكروا الله في المسجد الحرام وقد كان الصديق بنى مسجدا عند داره فمنع
وكان ممن يؤذيه ولدان قريش ونساؤهم وقيل ان قوله ولا تجهر بصلاتك
ولا تخافت بها نزل في ذلك فمنع من الجهر لئلا يؤذى وطرح ابو جهل العذرة

على ظهر النبي صلى الله عليه وسلم ومن اظلم من هؤلاء المشركين الذين يمنعون
المسلمين الذين يوحدون الله تعالى ولا يشركون به شيئا ويصلون له تذللا
وخشوعا ويشغلون قلوبهم بالفكر فيه والسنتهم بالذكر له وجميع جسدهم
بالتذلل لعظمته وسلطانه ورابعها قال ابو مسلم المراد منه الذين صدوه
عن المسجد الحرام حين ذهب اليه من المدينة عام الحديبية واستشهد
بقوله هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام وبقوله وما لهم الا يعذبهم الله
وهم يصدون عن المسجد الحرام وحمل قوله الا خائفين بما يعلي الله تعالى من يده
ويظهر من كلمته كما قال في المنافقين لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا
ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا وعندي فيه وجه خامس وهو اقرب
الى رعاية النظم وهو ان يقال انه لما حولت القبلة الى الكعبة شق ذلك
على اليهود فكانوا يمنعون الناس عن توجههم الى الكعبة ولعلهم سعوا ايضا في
تخريب الكعبة بان حملوا بعض الكفار على تخريبها وسعوا ايضا في تخريب مسجد
الرسول صلى الله عليه وسلم لئلا يصلوا فيه متوجهين الى القبلة فعابهم الله
بذلك وبين سوء طريقتهم فيه وهذا التاويل اولى مما قبله لان الله تعالى
لم يذكر في الايات السابقة على هذه الاية الا قبائح اليهود والنصارى وذكر ايضا
بعدها قبائح افعالهم فكيف يليق بهذه الاية الواحدة ان يكون المراد منها قبائح
افعال المشركين في صدهم الرسول صلى الله عليه وسلم عن المسجد الحرام واما حمل
الاية على سعي النصارى في تخريب بيت المقدس فضعيف ايضا على ما شرحه ابو بكر
الرازي فلم يبق الا ما قلناه المسئلة الثانية في اتصال هذه الاية بما قبلها
وجوه فاما من حملها على النصارى وخراب بيت المقدس قال تتصل بما قبلها
من حيث ان النصارى ادعوا انهم من اهل الجنة فقط فقيل لهم كيف تكونون
كذلك مع ان معاملتكم في تخريب المساجد والسعي في خرابها هكذا واما
من حمله على المسجد الحرام وسائر المساجد قال جرى ذكر مشركي العرب
في قوله كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم وقيل جرى ذكر جميع الكفار
وذمهم فمرة وجه الذم الى اليهود والنصارى ومرة الى المشركين المسئلة الثالثة
قوله مساجد الله يقتضي العموم فمنهم من قال المراد به كل المساجد ومنهم من حمله
على ما ذكرناه من المسجد الحرام وغيره من مساجد مكة وقالوا قد كان لابي بكر
رضي الله عنه مسجد بمكة يدعو الله تعالى فيه فخربوه قبل الهجرة ومنهم
من حمله على المسجد الحرام فقط وهو قول ابي مسلم حين فسر المنع بصد
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المسجد الحرام عام الحديبية فان قيل
كيف يجوز حمل لفظ المساجد على مسجد واحد قلنا فيه وجوه احدها هذا
كمن يقول لمن اذى صالحا واحدا ومن اظلم ممن اذى الصالحين وثانيها ان المسجد موضع السجود
فالمسجد الحرام لا يكون في الحقيقة مسجدا واحدا بل مساجد المسئلة الرابعة قوله تعالى
ان يذكر فيها اسمه في محل النصب واختلفوا في العامل فيه على اقوال الاول انه ثاني مفعولي
منع لانك تقول منعته كذا ومنه وما منعنا ان نرسل وما منع الناس ان يؤمنوا الثاني

قال

قال الاخفش يجوز ان يكون على حذف من كانه قيل منع مساجد الله من ان يذكر فيها
اسمه الثالث ان يكون على البدل من مساجد الله الرابع قال الزجاج يجوز ان يكون على معنى
كراهة ان يذكر فيها اسمه والعامل فيه منع المسئلة الخامسة السعي في تخريب
المسجد قد يكون بوجهين احدهما بمنع المصلين والمتعبدين والمتعهدين له من دخوله
فذلك كان تخريبا والثاني بالهدم والتخريب فليس لاحد ان يقول كيف يصح ان
يتاول على تخريب بيت الله الحرام ولم يظهر له موضع صلاة تخريبه قريش كما ها
المسئلة السادسة ظاهر الاية يقتضي ان هذا الفعل اعظم انواع الظلم وفيه اشكال لان
الشرك ظلم على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم مع ان الشرك اعظم من هذا الفعل وكذا
الزنا وقتل النفس اعظم من هذا الفعل والجواب عنه اقصى ما في الباب انه
عام دخله التخصيص فلا يقدح فيه اما قوله تعالى اولئك ما كان لهم ان يدخلوها
الا خائفين فاعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى ان ظاهر الكلام ان الذين منعوا
وسعوا في تخريب المسجد هم الذين يحرم عليهم دخوله الا خائفين واما من جعله عاما
في الكل فذكروا في تفسير هذا الخوف وجوها احدها ما كان ينبغي لهم ان يدخلوا مساجد الله
الا خائفين على سبيل التهيب وارتعاد الفرائص من المؤمنين ان يبطشوا بهم فضلا ان
يستولوا عليها ويمنعوا المؤمنين منها والمعنى ما كان الحق والواجب الا ذلك لولا ظلم الكفرة
وعتوهم وثانيها ان هذا بشارة من الله للمسلمين بانه سيظهرهم على المسجد الحرام وعلى سائر
المساجد وانه يذل المشركين لهم حتى لا يدخل المسجد الحرام احد منهم الا خائفا يخاف ان
يؤخذ فيعاقب او يقتل ان لم يسلم وقد انجز الله هذا الوعد فمنعهم من دخول المسجد الحرام
ونادى فيهم عام حج ابو بكر الا لا يحجن بعد العام مشرك وامر النبي صلى الله عليه وسلم باخراج
اليهود من جزيرة العرب فحج من العام الثاني ظاهرا على المساجد لا يجترئ احد من المشركين
ان يحج ويدخل المسجد الحرام وهذا هو تفسير ابي مسلم اذ حمل المنع من المساجد على صدهم الرسول صلى
الله عليه وسلم عن المسجد الحرام عام الحديبية وحمل هذا الخوف على ظهور امر الرسول صلى الله عليه
وسلم وغلبته بحيث يصيرون خائفين منه ومن امته ورابعها ان يحمل هذا الخوف على ما يلحقهم
من الصغار والذل بالجزية والاذلال وخامسها انه يحرم عليهم دخول المسجد الا في حال الخوف
بحيث لو دخلوا للمكالمة والمخاصمة والحاجة لان كل ذلك يقتضي الخوف والدليل عليه قوله تعالى ما كان
للمشركين ان يعمروا مساجد الله شاهدين على انفسهم بالكفر وسادسها قال قتادة والسدي
قوله الا خائفين يعني النصارى لا يدخلون بيت المقدس الا خائفين ولا يوجد فيه نصراني
الا اوجع ضربا وهذا التاويل مردود لان بيت المقدس بقي اكثر من مائة سنة في ايدي
النصارى بحيث لم يتمكن احد من المسلمين من الدخول فيه الا خائفا الى ان استخلصه الملك
الناصر صلاح الدين رحمه الله في زماننا وسابعها ان قوله ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين
وان كان لفظه لفظ الخبر لكن المراد منه النهي عن تمكينهم من الدخول والتخلية بينهم
كقوله وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله اما قوله لهم في الدنيا خزي فقد اختلفوا في الخزي
فقال بعضهم ما لحقهم من الذل بمنعهم من المساجد وقال اخرون بالجزية في حق اهل
الذمة وبالقتل في حق اهل الحرب واعلم ان كل ذلك محتمل لان الخزي لا يكون الا ما يجري مجرى
العقوبة من الهوان والاذلال فكل ما هذا صفته يدخل تحته وذلك يمنع من انه تعالى

عن غيابهم على الكفر لان الخزي الحاضر يصرف عن التمنيات بما توجبه وتقتضيه فاما العذاب
العظيم فقد وصفه الله تعالى بما يجري مجرى النهاية في المبالغة لان الذين تقدم
ذكرهم وصفهم بأعظم الظلم فبين انهم يستحقون العذاب العظيم وفي الاية مسئلتان المسئلة
الاولى في احكام المساجد الاول في بيان فضل المساجد ويدل عليه القران والاخبار والمعقول اما القران
فآيات احدها قوله تعالى وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا اضاف المساجد
الى ذاته بلام الاختصاص ثم اكد ذلك الاختصاص بقوله تعالى فلا تدعوا مع الله احدا وثانيها
قوله انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر فجعل عمارة المسجد دليلا على الايمان بل الاية تدل
ظاهرها على حصر الايمان فيهم لان كلمة انما للحصر وثالثها قوله تعالى في بيوت اذن الله ان ترفع
ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والاصال ورابعها هذه الاية التي نحن في تفسيرها وهي
قوله ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه فان ظاهر هذه الاية يقتضي ان يكون الساعي
في تخريب المساجد اسوأ حالا من المشرك لان قوله ومن اظلم يتناول المشرك لانه تعالى قال
ان الشرك لظلم عظيم فاذا كان الساعي في تخريبه في اعظم درجات الفسق وجب ان يكون الساعي
في عمارته في اعظم درجات الايمان واما الاخبار فاحدها ما روى الشيخان في صحيحيهما ان عثمان بن عفان
اراد بناء المسجد فكره الناس ذلك واحبوا ان يدعه فقال عثمان سمعت النبي صلى الله عليه وسلم
يقول من بنى لله مسجدا بنى الله له كهيئته في الجنة وفي رواية له اخرى بنى الله له بيتا في الجنة
وثانيها ما روى ابو هريرة انه عليه السلام قال احب البلاد الى الله مساجدها وابغض البلاد الى
الله اسواقها واعلم ان هذا الخبر نبه على ما هو السر العقلي في تعظيم المساجد وبيانه هو ان
الامكنة والازمنة انما تتشرف بذكر الله تعالى فاذا كان المسجد مكانا لذكر الله تعالى حتى ان
الغافل عن ذكر الله تعالى اذا دخل المسجد اشتغل بذكر الله والسوق على الضد من ذلك لانه موضع
البيع والشراء والاقبال على الدنيا وذلك مما يورث الغفلة عن الله تعالى والاعراض عن التفكر
في سبيل الله حتى ان ذاكر الله اذا دخل السوق يصير غافلا عن ذكر الله فلا جرم كانت المساجد
اشرف المواضع والاسواق اخس المواضع الثاني في فضل المشي الى المسجد ابو هريرة عليه السلام
من تطهر في بيته ثم يمشي الى بيت من بيوت الله ليقضي فريضة من فرائض الله كانت
خطواته احداها تحط خطيئة والاخرى ترفع درجة رواه مسلم ابو هريرة قال عليه
السلام من غدا او راح الى المسجد اعد الله له في الجنة نزلا كلما غدا او راح اخرجاه في
الصحيحين عن ابي بن كعب رضي الله عنه قال كان رجل ما اعلم احدا من اهل المدينة ممن يصلي
الى القبلة ابعد منزلا من المسجد منه وكان لا تخطئه الصلوات مع رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقيل له لو اشتريت حمارا لتركبه في الرمضاء والظلماء فقال والله ما احب ان منزلي
بطرف المسجد فاخبر رسول الله صلى الله عليه السلام بذلك فسأله فقال يا رسول الله
كيما يكتب اثري وخطاي ورجوعي الى اهلي واقبالي وادباري فقال عليه السلام لك ما احتسبت
اجمع اخرجه مسلم جابر قال خلت البقاع حول المسجد فاراد بنو سلمة ان ينتقلوا الى قرب المسجد
فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهم انه بلغني انكم تريدون ان تنتقلوا الى
قرب المسجد قالوا نعم قد اردنا ذلك قال فقال يا بني سلمة دياركم تكتب اثاركم
دياركم رواه مسلم وعن ابي سعيد ان هذه الاية نزلت في حقهم انا نحن نحيي الموتى
ونكتب ما قدموا واثارهم عن ابي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان اعظم الناس

اجرا في الصلاة ابعدهم اليها ممشى والذي ينتظر الصلاة حتى يصليها مع الامام في جماعة
اعظم اجرا ممن يصليها ثم ينام اخرجاه في الصحيح عقبة بن عامر الجهني انه عليه السلام
قال اذا تطهر الرجل ثم مر الى المسجد يرعى الصلاة كتب له كاتبه او كاتباه بكل خطوة
يخطوها الى المسجد عشر حسنات والقاعد الذي يرعى الصلاة كالقانت ويكتب من
المصلين من حين يخرج من بيته حتى يرجع سعيد بن المسيب قال حضر رجلا من الانصار
الموت فقال لاهله من في البيت فقالوا اهلك واما اخوتك وجلساؤك ففي المسجد فقال
ارفعوني فاسنده رجل منهما اليه ففتح عينيه وسلم على القوم فردوا عليه وقالوا له خيرا
قال اني موصيكم اليوم حديثا ما حدثت به احدا منذ سمعته من رسول الله صلى الله عليه
وسلم احتسابا وما احدثكموه اليوم الا احتسابا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول من توضأ في بيته فاحسن الوضوء ثم خرج الى المسجد فصلى في جماعة المسلمين
لم يرفع رجله اليمنى الا كتب الله له بها حسنة ولم يضع رجله اليسرى الا حط الله عنه بها
خطيئة حتى يأتي المسجد فاذا صلى بصلاة الامام انصرف وقد غفر له فان هو ادرك
بعضها وفاته بعض كان كذلك عن ابي هريرة رضي الله عنه انه عليه السلام قال
من توضأ فاحسن وضوءه ثم راح فوجد الناس قد صلوا اعطاه الله تعالى مثل اجر
من صلاها وحضرها ولم ينقص ذلك من اجرهم شيئا ابو هريرة قال عليه السلام
الا ادلكم على ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات قالوا بلى يا رسول
الله قال اسباغ الوضوء على المكاره وكثرة الخطا الى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة
فذلكم الرباط فذلكم الرباط رواه مسلم قال ابو سلمة بن عبد الرحمن لداود بن صالح هل
تدري فيم نزلت يا ايها الذين امنوا اصبروا وصابروا ورابطوا قال قلت لا قال يا ابن
اخي قال سمعت ابا هريرة يقول لم يكن في زمان النبي صلى الله عليه وسلم غزو يرابط
فيه ولكن انتظار الصلاة بعد الصلاة بابرين قال عليه السلام بشر المشائين في
الظلم الى المساجد بالنور التام يوم القيامة قال النخعي كانوا يرون المشي الى المسجد في
الليلة المظلمة موجبة قال الاوزاعي كان يقال خمس كان عليها اصحاب محمد صلى الله
عليه وسلم والتابعون باحسان لزوم الجماعة واتباع السنة وعمارة المسجد وتلاوة
القران [illegible] والجهاد في سبيل الله ابو هريرة قال صلى الله عليه وسلم من بنى لله بيتا
يعبد فيه من مال حلال بنى الله له بيتا في الجنة من در وياقوت ابو ذر قال عليه السلام
من بنى لله مسجدا ولو كمفحص قطاة بنى الله له بيتا في الجنة ابو سعيد قال عليه السلام
اذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا عليه بالايمان فان الله عز وجل قال انما يعمر مساجد
الله من امن بالله واليوم الاخر عن بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
انهم قالوا ان المساجد بيوت الله وانه لحق على الله ان يكرم من زاره فيها انس قال
عليه السلام ان عمار بيوت الله تعالى هم اهل الله انس قال عليه السلام يقول
الله تعالى اني لاهم باهل الارض عذابا فاذا نظرت الى عمار بيوتي والمتحابين في
والى المستغفرين بالاسحار صرفت عنهم عن انس قال عليه السلام يقول الله تعالى
اني اذا عاهة من السماء انزلت صرفت عن عمار بيت كل تقي وقد ضمن الله لمن كان
المساجد كتب سلمان الى ابي الدرداء يا اخي ليكن بيتك المسجد فاني سمعت رسول الله

صلى الله عليه وسلم يقول المسجد بيت كل تقي وقد ضمن الله لمن كانت المساجد بيوتهم بالروح
والرحمة والجواز على الصراط الى رضوان الرب تعالى قال سعيد بن المسيب عن عبد الله بن
سلام ان للمساجد اوتادا من الناس وان لهم جلساء من الملائكة فاذا فقدوهم سالوا
عنهم فان كانوا مرضى عادوهم وان كانوا في حاجة اعانوهم للحسن قال عليه السلام يأتي
على الناس زمان يكون حديثهم في مساجدهم في امر دنياهم فلا تجالسوهم فليس لله فيهم حاجة
ابو هريرة قال عليه السلام يأتي على الناس زمان ان للمنافقين علامات يعرفون بها تحيتهم لعنة
وطعامهم نهبة وغنيمتهم غلول لا يعرفون المساجد الا هجرا ولا الصلاة الا دبرا ولا يالفون
ولا يؤلفون خشب بالليل صخب بالنهار ابو سعيد الخدري او ابو هريرة قال عليه السلام سبعة
يظلهم الله في ظله يوم لا ظل الا ظله امام عادل وشاب نشأ في عبادة الله ورجل قلبه
متعلق بالمسجد اذا خرج منه حتى يعود اليه ورجلان تحابا في الله اجتمعا في ذلك وتفرقا
ورجل ذكر الله تعالى خاليا ففاضت عيناه ورجل دعته امرأة ذات حسن وجمال
فقال اني اخاف الله ورجل تصدق بصدقة فاخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه
هذا حديث اخرجه الشيخان في الصحيحين عقبة بن عامر عن النبي صلى الله عليه وسلم
من خرج من بيته الى المسجد كتب له كاتبه بكل خطوة يخطوها عشر حسنات
والقاعد في المسجد ينتظر الصلاة كالقانت ويكتب من المصلين حتى يرجع الى بيته
روى عبد الله بن المبارك عن حكيم بن زريق بن حكيم قال سمعت سعيد بن المسيب سأله
ابي الحضور الجنائز احب اليك ام القعود في المسجد قال من صلى جنازة فله قيراط
ومن تبعها حتى يقبر فله قيراطان والجلوس في المسجد احب الي يسبح الله ويهلل
ويستغفر والملائكة تقول امين اللهم اغفر له اللهم ارحمه فاذا فعلت ذلك
فقل اللهم اغفر لسعيد بن المسيب الثالث في تزيين المساجد ابن عباس قال عليه السلام
ما امرت بتشييد المساجد والمراد من التشييد رفع البناء وتطويله ومنه قوله في بروج
مشيدة وهي التي طول بناؤها امر عمر ببناء مسجد وقال اكن الناس من المطر واياك
ان تحمر او تصفر فتفتن الناس روي ان عثمان راى اترجة من جص معلقة في المسجد فامر بها
فقطعت قال ابو الدرداء اذا حليتم مصاحفكم وزوقتم مساجدكم فالدمار عليكم قال ابو
قلابة غدونا مع انس بن مالك الى الزاوية فحضرت صلاة الصبح فمررنا بمسجد فقال انس
لو صلينا في هذا المسجد حتى ناتي المسجد الآخر فقال انس اي مسجد قالوا مسجد احدث الآن فقال
انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال سياتي على امتي زمان يتباهون في المساجد
ولا يعمرونها الا قليلا الرابع في تحية المسجد في الصحيحين عن ابي قتادة السلمي انه عليه
السلام قال اذا دخل احدكم المسجد فليركع ركعتين قبل ان يجلس واعلم ان القول بذلك
مذهب الحسن البصري ومكحول وقول الشافعي واحمد واسحاق وذهب قوم الى انه يجلس
ولا يصلي واليه ذهب ابن سيرين وعطاء بن ابي رباح والنخعي وقتادة وبه قال مالك
والترمذي واصحاب الراي الخامس فيما يقول اذا دخل المسجد روت فاطمة بنت رسول
الله صلى الله عليه وسلم عن ابيها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل المسجد
صلى على محمد وسلم وقال رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب رحمتك واذا خرج صلى على
محمد وسلم وقال رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب فضلك السادس في فضيلة القعود

في المسجد لانتظار الصلاة ابو هريرة قال عليه السلام الملائكة تصلي على احدكم ما دام في
مصلاه الذي صلى فيه فيقول اللهم اغفر له اللهم ارحمه ما لم يحدث وروي ان عثمان بن
مظعون اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ائذن لنا في الاختصاء فقال عليه السلام
ليس منا من خصى او اختصى ان خصاء امتي الصيام فقال يا رسول الله ائذن لنا في
السياحة فقال ان سياحة امتي الجهاد في سبيل الله فقال يا رسول الله ائذن لنا
في الترهب فقال ترهب امتي الجلوس في المساجد انتظارا للصلاة السابع في كراهية
البيع والشراء في المسجد عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده انه عليه السلام نهى عن تناشد
الاشعار في المساجد وعن البيع والشراء فيه وان يتحلق الناس يوم الجمعة قبل
الصلاة واعلم انه كره قوم من اهل العلم البيع والشراء في المسجد وبه يقول احمد واسحق
وعطاء بن يسار وكان اذا مر على من يبيع في المسجد قال عليك بسوق الدنيا فانما هذا
سوق الآخرة وكان لسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب رحبة الى جنب المسجد سماها
البطيحاء وقال من اراد ان يلغط او ينشد شعرا او يرفع صوتا فليخرج الى هذه الرحبة
واعلم ان الحديث الذي رويناه يدل على كراهية التحلق والاجتماع يوم الجمعة قبل
الصلاة لمذاكرة العلم بل يشتغل بالذكر والصلاة او الانصات للخطبة ثم لا باس بالاجتماع
والتحلق بعد الصلاة واما طلب الضالة في المسجد ورفع الصوت بغير الذكر
فمكروه عن ابي هريرة قال من سمع رجلا ينشد ضالة في المسجد فليقل لا ردها الله عليك
فان المساجد لم تبن لهذا وعن ابي هريرة ايضا انه عليه السلام قال اذا رأيتم من يبيع
او يبتاع في المسجد فقولوا لا اربح الله تجارتك قال ابو سليمان الخطابي ويدخل في هذا
كل امر لم يبن له المسجد من امور معاملات الناس واقتضاء حقوقهم وقد كره بعض
السلف المسألة في المسجد وكان بعضهم يرى ان لا يتصدق على السائل المتعرض
في المسجد ورد النهي عن اقامة الحدود في المساجد قال عمر فيمن لزمه حد اخرجاه من المسجد
ويذكر عن علي مثله وقال معاذ بن جبل ان المساجد طهرت من خمس من ان تقام فيها
الحدود او يقبض فيها الخراج او تعلق فيها الاسلحة او ينشد فيها الضالة او تتخذ سوقا ولم
ير بعضهم بالقضاء في المسجد باسا لان النبي صلى الله عليه وسلم لاعن بين العجلاني
وامرأته في المسجد ولاعن عمر عند منبر النبي صلى الله عليه وسلم وقضى شريح والشعبي ويحيى بن
يعمر في المسجد وكان الحسن وزرارة بن اوفى يقضيان في الرحبة خارجا من المسجد الثامن
في النوم في المسجد في الصحيحين عن عباد بن تميم عن عمه انه رأى رسول الله صلى
الله عليه وسلم مستلقيا في المسجد واضعا احدى رجليه على الاخرى وعن ابن شهاب
قال كان ذلك من عمر وعثمان وفيه دليل جواز الاتكاء والاضطجاع وانواع الاستراحة
في المسجد جوازها في البيت الا الانبطاح فانه عليه السلام نهى عنه وقال انها ضجعة
يبغضها الله وعن نافع ان عبد الله كان شابا اعزب لا اهل له وكان ينام في مسجد النبي صلى الله
عليه وسلم ورخص قوم من اهل العلم في النوم في المسجد فقال ابن عباس لا تتخذه مبيتا ومقيلا
التاسع في كراهية البزاق في المسجد انس عن النبي صلى الله عليه وسلم البزاق في المسجد خطيئة
وكفارتها دفنها في الصحيح ايضا عن ابي ذر قال عليه السلام عرضت علي اعمال امتي حسنها
وسيئها فوجدت من محاسن اعمالها الاذى يماط عن الطريق ووجدت من مساوي

العالية النخامة تكون في المسجد لا تدفن وفي الحديث ان المسجد لينزوي من النخامة كما ينزوي
الجلدة في النار اي ينضم وينقبض فقال بعضهم المراد ان كونه مسجدا يقتضي التعظيم والقاء
النخامة يقتضي التحقير وبينهما منافاة فعبر عليه السلام عن تلك المنافاة بقوله لينزوي
وقال اخرون اراد اهل المسجد وهم الملائكة وفي الصحيحين عن همام بن منبه قال هذا ما
حدثنا ابو هريرة عن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا قام احدكم الى الصلاة فلا
يبصق امامه فانه يناجي الله تعالى ما دام في مصلاه ولا عن يمينه فان عن يمينه ملكا ولكن
ليبصق عن شماله وتحت رجله ويدفنه وعن انس انه عليه السلام راى نخامة في القبلة
فشق ذلك عليه حتى ظهر في وجهه فقام فحكه بيده وقال ان احدكم اذا قام في صلاته
فانه يناجي ربه فلا يبزقن احدكم في قبلته ولكن عن يساره او تحت قدمه قال ثم اخذ
طرف ردائه فبصق فيه ورد بعضه على بعض وقال ويفعل هكذا اخرجه البخاري في
صحيحه العاشر في الصحيحين عن انس وابن عمر وجابر قال صلى الله عليه وسلم من اكل من هذه الشجرة
المنتنة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تتاذى مما يتاذى منه الانس وعن جابر انه عليه السلام
قال من اكل ثوما او بصلا فليعتزل مسجدنا وان النبي صلى الله عليه وسلم اتي بقدر فيه خضر
من بقول فوجد لها ريحا فسال فاخبر بما فيها من البقول فقال قربوها الى بعض من كان حاضرا وقال
له كل فاني اناجي من لا تناجي اخرجاه في الصحيحين الحادي عشر في المساجد في الدور
هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة قالت امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
ببناء المساجد في الدور وان تنظف وتطيب انس بن مالك قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
في المسجد ومعه اصحابه اذ جاء اعرابي فبال في المسجد فقال اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم مه مه فقال عليه السلام لا تزرموه ودعوه ثم دعاه فقال ان هذه المساجد
لا تصلح لشيء من القذر والبول والخلاء انما هي لقراءة القران وذكر الله والصلاة ثم
دعاه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بدلو من ماء فصبه عليه المسالة الثانية
اختلف الفقهاء في دخول الكافر المسجد فجوزه ابو حنيفة مطلقا واباه مالك
مطلقا وقال الشافعي يمنع من دخول الحرم والمسجد الحرام واحتج الشافعي
رضي الله عنه فقد يكون المراد من المسجد الحرام الحرم لقوله تعالى اسرى بعبده
بوجوه اولها قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم
هذا قال الشافعي رضي الله عنه قد يكون المراد من المسجد الحرام الحرم لقوله تعالى
اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وانما اسري به من بيت خديجة والاية دالة
على المسجد فقط او على الحرم كله وعلى التقديرين فالمقصود حاصل لان الخلاف حاصل
فيهما جميعا فان قيل المراد به الحج ولهذا قال بعد عامهم هذا لان الحج انما يفعل في السنة
مرة واحدة قلنا هذا ضعيف لوجوه الاول انه ترك للظاهر من غير موجب الثاني
ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك
الحكم وهذا يقتضي ان المانع من قربهم من المسجد الحرام نجاستهم وذلك يقتضي
انهم ما داموا مشركين كانوا ممنوعين عن المسجد الحرام الثالث انه تعالى لو اراد الحج
لذكر من البقاع ما يقع فيه معظم اركان الحج وهو عرفة الرابع الدليل على ان المراد دخول
الحرم لا الحج فقط وجوه احدها قوله تعالى وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله
من فضله واراد به الدخل بالتجارة وثانيها قوله تعالى اولئك ما كان لهم ان يدخلوها

الا خائفين

الا خائفين وهذا يقتضي ان يمنعوا من دخول المساجد وانهم متى دخلوا كانوا خائفين
من الاخراج الا ما قام عليه الدليل فان قيل هذه الاية مخصوصة بمن خرب بيت
المقدس او بمن منع رسول الله صلى الله عليه وسلم من العبادة في الكعبة وايضا فقوله
ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين ليس المراد منه خوف الاخراج فقط بل خوف
الجزية والاخراج قلنا الجواب عن الاول ان قوله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ظاهره
العموم فمنع تخصيصه ببعض الصور خلاف الظاهر وعن الثاني ان ظاهر قوله ما كان
لهم ان يدخلوها الا خائفين يقتضي ان ذلك الخوف انما حصل من الدخول وعلى ما يقولونه لا
يكون الخوف متولدا من الدخول بل من شيء اخر فسقط كلامهم وثالثها قوله تعالى ما كان للمشركين
ان يعمروا مساجد الله شاهدين على انفسهم بالكفر وعمارتها تكون بوجهين احدهما بناؤها
واصلاحها والثاني حضورها ولزومها كما تقول فلان يعمر مسجد فلان فانه يحضره ويلزمه
وقال النبي عليه السلام اذا رايتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالايمان ورابعها ان الحرم
واجب التعظيم لقوله عليه السلام في الدعاء اللهم زد هذا البيت تشريفا وتعظيما
ومهابة فصونه عما يوجب تحقيره واجب وتمكين الكفار من الدخول فيه تعريض
للبيت للتحقير لانهم لفساد اعتقادهم فيه ربما استخفوا به واقدموا على تلويثه وتنجيسه
وخامسها ان الله تعالى امر بتطهير البيت في قوله وطهر بيتي للطائفين والمشرك
نجس لقوله انما المشركون نجس والتطهير عن النجس واجب فيكون تبعيد الكفار
عنه واجبا وسادسها اجمعنا على ان الجنب يمنع منه فالكافر بان يمنع منه اولى الا
ان هذا يقتضي مذهب مالك وهو ان يمنع عن كل المساجد واحتج ابو حنيفة
بامور الاول ما روي عنه عليه السلام من دخل دار ابي سفيان فهو امن
ومن دخل الكعبة انه قدم عليه وفد ثقيف فانزلهم المسجد الثاني ان قوله عليه
السلام من دخل دار ابي سفيان فهو امن ومن دخل الكعبة فهو امن وهذا يقتضي اباحة
الدخول الثالث الكافر جاز له دخول سائر المساجد فكذلك المسجد الحرام
والجواب عن الحديثين انهما كانا في اول الاسلام ثم نسخ ذلك بالاية وعن القياس
ان المسجد الحرام اجل قدرا من سائر المساجد فظهر الفرق والله اعلم قوله تعالى
ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع عليم
اعلم ان في هذه الاية مسائل المسالة الاولى اختلفوا في سبب نزول هذه الاية
والضابط ان الاكثرين زعموا انها انما نزلت في امر يختص بالصلاة ومنهم من زعم
انها انما نزلت في امر لا يتعلق بالصلاة اما القول الاول فهو اقوى لوجهين احدهما انه
هو المروي عن كافة الصحابة والتابعين رضي الله عنهم وقولهم حجة وثانيهما ان
ظاهر قوله فاينما تولوا يفيد التوجه الى القبلة في الصلاة ولهذا لا يعقل من قوله
فولوا وجوهكم الا هذا المعنى اذا ثبت هذا فنقول القائلون بهذا القول
اختلفوا على وجوه احدها انه تعالى اراد به تحويل المؤمنين عن استقبال
بيت المقدس الى الكعبة فبين تعالى ان المشرق والمغرب وجميع الجهات
والاطراف كلها مملوكة له سبحانه ومخلوقة له فاينما امركم الله تعالى باستقباله فهو
القبلة ليست قبلة لذاتها بل لان الله تعالى جعلها قبلة فان جعل الكعبة قبلة فلا

شكروا ذلك لانه تعالى يدبر عباده كيف اراد وهو واسع عليم بمصالحهم فكانه تعالى
ذلك ذكره بيانا لجواز نسخ القبلة من جانب الى جانب اخر فيصير ذلك مقدمة لما
كان يريد من نسخ القبلة وثانيها انه لما حولت القبلة من بيت المقدس انكر اليهود ذلك
فنزلت هذه الاية ردا عليهم وهو قول ابن عباس وهو نظير قوله ولله المشرق والمغرب
يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وثالثها قول ابي مسلم وهو ان اليهود و
والنصارى كل واحد منهم قال ان الجنة له لا لغيره فرد الله تعالى عليهم بهذه الاية
لان اليهود انما استقبلوا بيت المقدس لانهم اعتقدوا ان الله تعالى صعد الى السماء من
الصخرة والنصارى استقبلوا المشرق لان عيسى انما ولد هناك على ما حكى الله تعالى
عنه وذلك في قوله تعالى واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا فكل
واحد من هذين الفريقين وصف معبوده بالحلول في الاماكن ومن كان هكذا فهو
مخلوق لا خالق فكيف تخلص لهم الجنة وهم لا يفرقون بين المخلوق والخالق
ورابعها قال بعضهم ان الله تعالى نسخ بيت المقدس بالتخيير الى اي جهة
شاء بهذه الاية فكان للمسلمين ان يتوجهوا الى حيث شاؤا في الصلاة الا ان
النبي صلى الله عليه وسلم كان يختار التوجه الى بيت المقدس مع انه كان له ان
يتوجه حيث شاء ثم انه تعالى نسخ ذلك بتعيين الكعبة وهو قول قتادة
وابن زيد وخامسها ان المراد بالاية من هو مشاهد للكعبة فان له ان يستقبلها من
اي جهة شاء واراد وسادسها ما روى عبد الله بن عامر بن ربيعة قال كنا مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزاة في ليلة سوداء مظلمة فلم نعرف القبلة فجعل كل
رجل منا مسجده حجارة موضوعة بين يديه ثم صلينا فلما اصبحنا اذا نحن على غير
القبلة فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى هذه الاية
وهذا الحديث يدل على انهم كانوا قد نقلوا حينئذ الى الكعبة لان القتال فرض بعد
الهجرة بعد نسخ قبلة بيت المقدس وسابعها ان الاية نزلت في المسافر يصلي
النوافل حيث تتوجه به راحلته وعن سعيد بن جبير عن ابن عمر قال انما نزلت هذه
الاية في الرجل يصلي الى حيث توجهت به راحلته في السفر وكان عليه السلام اذا رجع
من مكة يصلي على راحلته تطوعا يومي براسه نحو المدينة فمعنى الاية فاينما تولوا
وجوهكم لنوافلكم في اسفاركم فثم وجه الله اي فقد صادفتم المطلوب ان الله واسع
الفضل غني فمن سعة فضله وغناه رخص لكم في ذلك لانه لو كلفكم استقبال
القبلة في مثل هذه الحال لزم احد الضررين اما ترك النوافل واما النزول عن
الراحلة والتخلف عن الرفقة بخلاف الفرائض فانها صلوات معدودة محصورة
فتكليف النزول عن الراحلة عند ادائها واستقبال القبلة فيها لا يفضي الى الحرج بخلاف
النوافل فانها غير محصورة فتكليف الاستقبال يفضي الى الحرج فان قيل فاي
هذه الاقاويل اقرب الى الصواب قلنا ان قوله فاينما تولوا فثم وجه الله مشعر
بالتخيير والتخيير لا يثبت الا في صورتين احدهما في التطوع على الراحلة وثانيهما في السفر
الذي عند تعذر الاجتهاد للظلمة او لغيرها لان في هذين الوجهين المصلي مخير
فاما في غير هذين الوجهين فلا تخيير وقول من يقول ان الله تعالى خير المكلفين

في استقبال

في استقبال اي جهة شاؤا بهذه الاية وهم كانوا يختارون بيت المقدس لا لانه لازم بل لانه
افضل واولى بعيد لانه لا خلاف ان لبيت المقدس قبل التحويل الى الكعبة اختصاصا في الشريعة
ولو كان الامر كما قالوا لم يثبت ذلك الاختصاص وايضا فكان يجب ان لا يقال ان بيت المقدس
صار منسوخا بالكعبة وهذه الاية تقتضي ذلك فكان حمل الاية على الوجه الثالث
والرابع بعيدا واما الذين حملوا الاية على الوجه الاول فلهم ان يقولوا ان القبلة لما
حولت تكلم اليهود في صلاة الرسول وصلاة المؤمنين الى بيت المقدس فبين تعالى
بهذه الاية ان تلك القبلة كان التوجه اليها صوابا في ذلك الوقت والتوجه الى الكعبة
صواب في هذا الوقت وبين انهم اينما تولوا من هاتين القبلتين في المأذون فيه
فثم وجه الله قالوا وحمل الكلام على هذا الوجه اولى لانه يعم كل مصل واذا حمل على الاول
لا يعم لانه يصير محمولا على التطوع دون الفرض وعلى السفر في حال مخصوصة دون الحضر
واذا امكن اجراء اللفظ العام على عمومه فهو اولى من التخصيص اقصى ما في الباب
ان يقال ان على هذا التاويل لا بد ايضا من ضرب تقييد وهو ان يقال فاينما تولوا من
الجهات المامور بها فثم وجه الله بل لا بد من الاضمار الذي ذكرناه واذا كان كذلك
فقد الا ان هذا لا بد منه على كل حال لانه من المحال ان يقول تعالى فاينما تولوا بحسب
ميل انفسكم فثم وجه الله بل لا بد من الاضمار الذي ذكرناه واذا كان كذلك فقد
زالت طريقة التخيير ونظيره اذا اقبل احدنا على ولده وقد امره بامور كثيرة مترتبة
فقال له كيف تصرفت فقد اتبعت رضاي فانه يحمل ذلك على ما امره وعلى الوجه
الذي امره من تضييق وتخيير ولا يحمل ذلك على التخيير المطلق فكذا هاهنا القول
الثاني وهو قول من زعم ان هذه الاية نزلت في امر سوى الصلاة فيهم ايضا
وجوه اولها ان المعنى ان هؤلاء الذين ظلموا بمنع مساجدي ان يذكر فيها اسمي وسعوا
في خرابها اولئك لهم كذا وكذا ثم انهم اين ولوا هاربين عني وعن سلطاني فان
سلطاني يلحقهم وتدبيري يسبقهم وانا عليم بهم لا يخفى علي مكانهم وفي ذلك تحذير
من المعاصي وزجر عن ارتكابها وقوله ان الله واسع عليم نظير قوله ان استطعتم
ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا لا تنفذون الا بسلطان فعلى هذا يكون
المراد منه سعة القدرة والسلطان ويحتمل ان يكون المراد سعة العلم وهو نظير قوله
وهو معكم اينما كنتم وقوله ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم وقوله ربنا وسعت
كل شيء رحمة وعلما وقوله وسع كل شيء علما اي عم كل شيء بعلمه وتدبيره واحاطته وعلوه عليه
وثانيها قال قتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان اخاكم النجاشي قد مات فصلوا
عليه قالوا نصلي على رجل ليس بمسلم فنزل قوله وان من اهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما
انزل اليكم وما انزل اليهم خاشعين لله لا يشترون بايات الله ثمنا قليلا اولئك لهم
اجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب فقالوا انه كان لا يصلي الى القبلة فانزل الله
تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ومعناه ان الجهات التي يصلي اليها
اهل الملل من شرق وغرب وما بينهما كلها لي فمن وجه وجهه نحو شيء منها بامري يريد فيه ابتغاء
طاعتي وجدني هناك اي وجد ثوابي فكان في هذا عذر للنجاشي واصحابه الذين ماتوا على
استقبالهم المشرق وهو قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم وثالثها انها لما نزل قوله ادعوني استجب لكم

قالوا ابن ندعوه فنزلت هذه الاية وهو قول الحسن ومجاهد والضحاك ورابعها
انه خطاب للمسلمين اى لا يمنعكم تخريب من خرب مساجد الله عن ذكره حيث
كنتم من ارضه فلله المشرق والمغرب والجهات كلها وهو قول على بن عيسى وخامسها
من الناس من زعم انها نزلت فى المجتهد بن الواقين بشرايط الاجتهاد سواء كان
فى الصلوة او فى غيرها والمراد منه ان المجتهد اذا ادى بشرايط الاجتهاد المسئلة
الثانية ان فسرنا الاية بانها تدل على توجيه الى اى جهة اريد فالاية منسوخة وان
وان فسرناها بانها تدل نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة فالاية ناسخة وان
فسرناها بساير الوجوه فهى لا ناسخة ولا منسوخة المسئلة الثالثة اللام فى
قوله ولله المشرق والمغرب لام الاختصاص اى هو خالقهما ومالكهما وهو كقوله
رب المشرقين ورب المغربين وكقوله رب المشارق والمغارب ثم انه تعالى
اشار بذكرها الى ذكر من بينهما من المخلوقات كما قال ثم استوى الى السماء وهى
دخان فقال لها وللارض ايتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين المسئلة الرابعة
الاية من اقوى الدلايل على نفى التجسيم واثبات التنزيه وبيانه من وجهين الاول
انه تعالى ولله المشرق والمغرب فبين انهما ملك له وانما كان
كذلك لان الجهة امر ممتد فى الوهم طولا وعرضا وعمقا وكل ما كان كذلك فهو
منقسم وكل منقسم فهو مولف مركب وكل ما كان كذلك فلا بد له من خالق وموجد
وموجد وهذه الدلالة عامة فى الجهات كلها اعنى الفوق والتحت فثبت بهذا انه
تعالى خالق الجهات كلها والخالق متقدم على المخلوق لا محالة فقد كان البارى
تعالى قبل خلق العالم منزها عن الجهات والاحياز فوجب ان يبقى بعد خلق
العالم كذلك لاستحالة فقد كان انقلاب الحقايق والماهيات الوجه الثانى انه تعالى
قال فاينما تولوا فثم وجه الله ولو كان تعالى جسما وله وجه جسمانى لكان وجهه مختصا
بجانب معين وجهة معينة فما كان يصدق قوله فاينما تولوا فثم وجه الله فلما نص الله
تعالى ذلك علمنا انه تعالى منزه عن الجسمية واحتج الخصم بالاية من وجهين
الاول ان الاية تدل على ثبوت الوجه لله تعالى والوجه لا يحصل الا لمن كان جسما
الوجه الثانى انه تعالى وصف نفسه بكونه واسعا والسعة من صفات الاجسام
والجواب عن الاول ان الوجه وان كان فى اصل اللغة عبارة عن العضو المخصوص لكنا
بينا انا لو حملناه هاهنا على العضو لكذب قوله فاينما تولوا فثم وجه الله لان الوجه كان
محاذيا للمشرق لاستحال فى ذلك الزمان ان يكون محاذيا للمغرب ايضا واذن لا بد فيه
من التاويل وهو من وجوه الاول ان اضافة وجه الله كاضافة بيت الله وناقة الله
والمراد منها الاضافة بالخلق والايجاد على سبيل التشريف فقوله فثم وجه الله اى فثم
وجهه الذى وجهكم اليه لان المشرق والمغرب له توجههما والمقصود ان القبلة
انما تكون قبلة بنصبه تعالى اياها فانى وجه من وجوه العالم المضاف اليه بالخلق والايجاد
نصبه وعينه فهو قبلة الثانى ان يكون المراد من الوجه القصد والنية قال الشاعر

استغفر الله ذنبا لست احصيه رب العباد اليه الوجه والعمل

ونظيره قوله انما نطعمكم تعالى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض الثالث ان يكون

المراد

المراد فثم مرضات الله ونظيره قوله انما نطعمكم لوجه الله يعنى لرضوان الله و
قوله كل شئ هالك الا وجهه يعنى ما كان لرضى الله تعالى ووجه الاستعارة ان من
اراد الذهاب الى انسان فانه لا يزال يقرب من وجهه وقدامه وكذلك من
يطلب مرضاة احد فانه لا يزال يقرب من مرضاته فلهذا سمى طلب الرضا طلب الوجه
الرابع ان الوجه صلة كقوله كل شئ هالك الا وجهه ويقول الناس هذا وجه الامر
لا يريدون به شيئا غيره انما يريدون به انه من هاهنا ينبغى ان يقصد هذا الامر
واعلم ان هذا التفسير صحيح فى اللغة الا ان الكلام يبقى فيه ان يقال لهذا القائل فما معنى
قوله فثم وجه الله مع انه لا يجوز عليه المكان فلا بد من تاويله بان المراد فثم قبلته
التى يعبد بها او فثم رحمته ونعمته وطريق ثوابه والتماس مرضاته والجواب عن الثانى
وهو انه وصف نفسه بكونه واسعا فلا شك انه لا يمكن حمله على ظاهره والا لكان متحيزا
متبعضا مفتقرا الى الخالق بل لا بد وان يحمل على السعة فى القدرة والملك او على انه واسع
العطاء والرحمة او على انه واسع الاحسان ببيان المصلحة للعبد لكى يصلوا الى رضوانه
ولعل هذا الموضع الوجه بالكلام اليق ولا يجوز حمله على السعة فى العلم والا لكان ذكر
العليم بعده تكرارا واما قوله عليم فى هذا الموضع فكالتهديد ليكون المصلى على حذر من
التفريط من حيث يتصور انه تعالى يعلم ما يخفى وما يعلن وما يخفى على الله من شئ فى الارض
ولا فى السما فيكون متحرزا عن التساهل ويحتمل ان يكون قوله واسع عليم انه تعالى واسع القدرة فى
توفية ثواب من يقوم بالصلوة على شرطها وتوفية عقاب من تكاسل عنها المسئلة
الخامسة ولى اذا اقبل وولى اذا ادبر وهو من الاضداد ومعناه هاهنا الاقبال
وقال الحسن فاينما تولوا فثم التاحى التولى يريد فاينما توجهوا القبلة قوله تعالى وقالوا
اتخذ الله ولدا سبحانه بل له ما فى السموات والارض كل له قانتون بديع السموات
والارض واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون اعلم ان هذا هو النوع الخامس
من قبايح اليهود والنصارى والمشركين اعلم ان ظاهر قوله تعالى وقالوا اتخذ الله
ولدا ينبغى ان يكون راجعا الى قوله ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وقد ذكرنا
ان منهم من تاوله على النصارى ومنهم من تاوله على المشركى العرب ونحن قد تاولناه
على اليهود وكل هولاء اتفقوا على ثبوت الولد لله تعالى لان اليهود قالوا عزير بن
الله والنصارى قالوا المسيح بن الله ومشركوا العرب قالوا الملائكة بنات الله فلا جرم
صحت هذه الحكايات على جميع التقديرات وقال ابن عباس انها نزلت فى كعب بن الاشرف
وكعب بن اسد ووهب بن يهودا فانهم جعلوا عزير بن الله اما قوله تعالى سبحانه فهى
كلمة تنزيه نزه بها نفسه عما قالوه كما قال تعالى فى موضع اخر سبحانه ان يكون له ولد
فمرة اظهره ومرة اقتصر عليه لدلالة الكلام عليه ثم احتج على هذا التنزيه بقوله بل له ما فى
السموات والارض ووجه الاستدلال بهذا على فساد مذهبهم من وجوه الاول ان كل
ما سوى الموجود الواحد ممكن لذاته وكل ممكن لذاته محدث وكل محدث فهو مخلوق لواجب الوجود
والمحدث المخلوق لا يكون ولدا اما بيان ان ما سوى الموجود الواحد ممكن لذاته فلانه لو وجد
موجودان واجبان لذاتهما لاشتركا فى وجوب الوجود ولامتاز كل واحد منهما عن الاخر بما به
الامتياز وما به المشاركة غير ما به الممايزة فيلزم تركب كل واحد منهما عن قيدين وكل مركب

صح

فانه مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن فكل واحد من اجزائه وكل واحد
من اجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته
فكل واحد من الموجودين الواجبين لذاته هذا خلف ثم نقول ان كان كل واحد من ذينك
الجزئين واجبا عاد التقسيم المذكور فيه ويفضي الى كونه مركبا من اجزاء غير متناهية
وذلك محال ومع تسليم انه غير محال فالمقصود حاصل لان كل كثرة فلا بد فيها من
الواحد فتلك الاحاد ان كانت واجبة لذواتها كانت مركبة على ما ثبت فالبسيط
مركب هذا خلف وان كانت ممكنة كان المركب المفتقر اليها بالامكان اولى فثبت بهذا
البرهان ان كل ما عدا الموجود الواحد الواجب ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو
محتاج الى المؤثر وتاثير ذلك المؤثر فيه اما ان يكون حال عدمه او حال وجوده فان
كان الاول فذلك الممكن محدث وان كان الثاني فاحتياج ذلك الموجود الى
المؤثر اما ان يكون حال بقائه او حال حدوثه والاول محال لانه يقتضي ايجاد الموجود
فتعين الثاني وذلك يقتضي كون ذلك يقتضي كون ذلك فثبت ان كل ما سوى
الله تعالى محدث مسبوق بالعدم وان كل موجود انما حصل بخلق الله تعالى
وايجاده وابداعه فثبت ان كل ما سواه فهو عبده وملكه فيستحيل ان يكون كل شي مما
سواه ولدا له وهذا البرهان انما استفدناه من قوله بل له ما في السموات والارض
اي كل ما سواه على سبيل الملك والخلق والايجاد والابداع والثاني ان هذا الذي
اضيف اليه بانه ولده اما ان يكون قديما ازليا او محدثا فان كان ازليا لم يكن
الحكم بجعل احدهما ولدا والاخر والدا اولى من العكس فيكون ذلك الحكم حكما مجردا
من غير دليل وان كان الولد حادثا كان مخلوقا لذلك القديم وعبدا له فلا يكون
ولدا له الثالث ان الولد لا بد وان يكون من جنس الوالد فلو فرضنا له ولدا لكان
مشابها له من بعض الوجوه ممتازا عنه من وجه اخر وذلك يقتضي كون كل واحد
منهما مركبا محدثا وذلك محال فاذن المجانسة ممتنعة والولدية ممتنعة الرابع
ان الولد انما يتخذ للحاجة اليه في الكبر ورجاء الانتفاع بمعونته حال عجز الاب
عن امور نفسه فعلى هذا اتخاذ الولد انما يصح على من يصح عليه الفقر والعجز
والحاجة واذا كان محالا كان اتخاذ الولد عليه سبحانه محالا واعلم انه تعالى
حكى في مواضع كثيرة عن هؤلاء الذين يضيفون اليه الاولاد قولهم واحتج عليهم
بهذه الحجة من ان كل من في السموات والارض عبد له وبانه اذا قضى امرا فانما يقول
له كن فيكون فقال في مريم ذلك عيسى بن مريم قول الحق الذي فيه يمترون ما كان لله
ان يتخذ من ولد سبحانه اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون وقال ايضا في اخر السورة
وقالوا اتخذ الرحمن ولدا لقد جئتم شيئا ادا تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق
الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا ان كل
من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا فان قيل ما الحكمة في انه تعالى استدل
في هذه السورة بكونه مالكا لما في السموات والارض وفي سورة مريم بكونه مالكا لمن
في السموات والارض على ما قال ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا
قلنا قوله في هذه السورة بل له ما في السموات والارض اتم لان كلمة ما يتناول جميع

الاشيا

صوابه الممكن محدثا

الاشيا اما قوله تعالى كل له قانتون ففيه مسايل المسئلة الاولى القنوت اصله
الدوام ثم يستعمل على اربعة اوجه بمعنى الطاعة كقوله اقنتي لربك وبمعنى
طول القيام لقوله عليه السلام لما سئل اي الصلاة افضل قال طول القنوت
وبمعنى السكوت كما قال زيد بن ارقم كنا نتكلم في الصلاة حتى نزل قوله وقوموا لله
قانتين فامسكنا عن الكلام ويكون بمعنى الدوام اذا عرفت هذا فنقول قال بعض
المفسرين كل له قانتون اي كل ما في السموات والارض قانتون مطيعون
والتنوين في كل عوض عن المضاف اليه وهو قول مجاهد وابن عباس فقيل لهؤلاء الكفار
ليسوا مطيعين فعند هذا قال اخرون المعنى انهم يطيعون يوم القيامة وهو قول السدي
فقيل لهؤلاء هذه صفة المكلفين وقوله ما في السموات يتناول من لا يكون مكلفا فعند
هذا فسروا القنوت بوجوه اخر الاول بكونها شاهدة على وجود الخالق تعالى بما فيها
من اثار الصنعة وامارات الحدوث والدلايل على الربوبية الثاني كون جميعها
في ملكه وقهره يتصرف فيها كيف يشاء وهو قول ابي مسلم وعلى هذين الوجهين
الاية عامة الثالث اراد به الملائكة وعزيرا والمسيح اي كل هؤلاء الذين حكموا
عليهم بالولد به قانتون له ويحكى عن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه انه قال
لبعض النصارى لولا تمرد عيسى عن عبادة الله تعالى لصرت على دينه فقال النصراني
كيف يجوز ان ينسب ذلك الى عيسى مع جده في طاعة الله تعالى فقال علي عليه السلام
فان كان عيسى الها فالاله كيف يعبد غيره انما العبد هو الذي يليق به العبادة
فانقطع النصراني المسئلة الثانية لما كان القنوت في اصل اللغة عبارة عن
الدوام كان معنى الاية ان دوام الممكنات وبقاءها به سبحانه ولاجله وهذا
يقتضي ان العالم حال بقائه واستمراره محتاج اليه سبحانه فثبت ان الممكن لا
ينقطع حاجته الى المؤثر لا حال حدوثه ولا حال بقائه المسئلة الثالثة قال
كيف جاء بما الذي لغير اولي العلم مع قوله قانتون جوابه كانه جاء بما دون من تحقير
لشانهم اما قوله تعالى بديع السموات والارض ففيه مسايل المسئلة الاولى
البديع مبالغة للفعول منه وانه يدل على استحقاق الصفة في غير حال الفعل
على تقدير ان من شانه الابداع فهو في ذلك بمنزلة سامع وسميع وقد يجي بديع
بمعنى مبدع والابداع الانشاء لا على احتذاء على مثال ولهذا السبب فان الناس
يسمون من قال وعمل ما لم يكن قبله مبدعا المسئلة الثانية اعلم ان هذا
من تمام الكلام الاول لانه تعالى قال بل له ما في السموات والارض فبين بذلك
كونه مالكا لما في السموات والارض ثم بين بعده انه المالك ايضا للسموات
والارض ثم انه تعالى بين كيف يبدع الشي فقال واذا قضى امرا فانما يقول له كن
فيكون وفيه مسايل المسئلة الاولى قال بعض الادبا القضا مصدر في الاصل
سمي به ولهذا جمع على اقضية كغطا واغطية وفي معناه القضية وجمعها القضايا
ووزنه وجمعها فعال من تركيب قضى واصله قضاي الا ان الياء لما وقعت
طرفا بعد الالف الزايدة اعلت بان قلبت الفا ثم لما لاقت هي الف فعال
قلبت همزة لامتناع التقاء الالفين لفظا ومن نظائره المضاء والاباء من مضيت

والبيت والشفا وانشعا من شعبت وبعيت والدليل على احالة اليا دون الهمزة شانها في اكثر تصرفات الكلمة تقول قضيت وقضينا وقضيت الى قضين وقضا ه يقضي وهم يقضيان وهي وانت تقضي ما واوان وانتما تقضيان وهن تقضين وانتن تقضين وانت تقضي والنا ضمير المخاطب واما معناه فالاصل الذي يدل على تركيبه هو معنى القطع من ذلك قولهم قضى القاضي لفلان وعلى فلان ايضا يكذا قضا اذا حكم لانه فصل للدعوى ولهذا قيل حاكم فيصل اذا كان قاطعا للخصومات وحكى ابن الانباري عن اهل اللغة انهم قالوا القاضي معناه القاطع للامور المحكم لها وقولهم انقضى الشي اذا تم وانقطع وقولهم قضى حاجته معناه قطعها عن المحتاج ودفعها عنه وقضى دينه اذا اداه اليه كانه قطع التقاضي والاقتضا عن نفسه اذا انقطع كل منهما عن صاحبه وقولهم قضى الامر اذا اتمه واحكم ومنه قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وهو من هذا الان في اتمام العمل قطعا له وفراغا منه ومنه درع قضا لمن قضاها اذا احكمها واتم صنعها اما قولهم قضى المريض وقضى نحبه اذا مات وقضى عليه فلمعنى فيما ذكره والجامع بينهما ظاهر واما قضى البارى فليس من هذا التركيب ومما يعضد ذلك دلالة ما استعمل من تقاليب هذا التركيب عليه وهو القيض والضيق اما الاول فيقال قاضه فانقاض اي شقه ومنه فانشق منه قيض البيض لما انفلق من قشره الاعلى وانقض الحايط اذا انهدم والقطع من غير هدم والقطع والشق والفلق والهدم متقارب واما الضيق وما يشتق منه فدلالته على معنى القطع بشبيه وذلك لان الشي اذا قطع ضاق او على العكس ومما يؤكد ذلك ان ما يقرب من هذا التركيب يدل ايضا على معنى القطع فاولها قضبه اذا قطعه ومنه القضب الرطبة لانها تقضب اي تقطع تسمية بالمصدر والقضيب الغصن فعيل بمعنى مفعول والمقضب ما يقضب كالمنجل وثانيها القضم وهو الاكل باطراف الاسنان لان فيه قطعا للماكول وسيف قضيم في طرفه تكسر وتفليل وثالثها القضيف وهو الرقة يقال رجل قضيف اي نحيف لان العلة من اسباب القطع ورابعها القضاه فعلة وهي الفساد يقال قضت القربة اذا عفنت وفسدت وفي حسبه قضاد اي عيب وهذا كله من اسباب القطع فهذا هو الكلام في مفهومه الانحلي بحسب اصل اللغة والله اعلم المسئلة الثانية في محامل لفظ القضا في القران قالوا انه يستعمل على وجوه احدها بمعنى الخلق قال تعالى فقضاهن سبع سموات يعني خلقهن وثانيها بمعنى الامر قال تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وثالثها بمعنى الحكم ولهذا يقال للحاكم القاضي ورابعها بمعنى الاخبار قال تعالى وقضينا الى بني اسرايل في الكتاب اي اخبرناهم وهو ياتي مقرونا بالى وخامسها ان ياتي بمعنى الفراغ من الشي قال تعالى فلما قضي ولوا الى قومهم منذرين يعني لما فرغ من ذلك وقال وقضي الامر واستوت على الجودي يعني فرغ من اهل الهلاك وقال ليقضوا تفثهم وليوفوا يعني ليفرغوا منه اذا عرفت هذا فيقول قوله اذا قضى امرا قيل اذا خلق شيئا وقيل حكم بانه يفعل وقيل احكم امرا قال ابو دويب

شعر

شعر وعليهما مسرودتان قضاهما داود او صنع السوابغ تبع

المسئلة الثالثة اتفقوا على ان لفظ الامر حقيقة في الامر المخصوص وهل هو حقيقة في الفعل والشان الحق نعم وهو المراد بالامر هاهنا وبسط القول فيه مذكور في اصول الفقه المسئلة الرابعة قرا ابن عامر كن فيكون بالنصب في كل القران الا في موضعين في ال عمران فيكون الحق من ربك وفي الانعام كن فيكون قوله الحق فانه رفعهما وعن الكسائي بالنصب في النحل ويس وبالرفع في ساير القران والباقون بالرفع في كل القران اما النصب فعلى جواب الامر وقيل هو بعيد والرفع على الاستيناف فهو يكون المسئلة الخامسة اعلم انه ليس المراد من قوله تعالى فانما يقول له كن فيكون هو انه تعالى يقول كن فحينئذ يتكون ذلك الشي فان ذلك فاسد والذي يدل عليه وجوه الاول ان قوله كن اما يكون قديما او محدثا لوجوه الاول ان كلمة كن لفظة مركبة من الكاف والنون او محدثا والعقسمان فاسدان فبطل القول بتوقيف حدوث الاشيا على كن انما قلنا انه لا يجوز ان يكون قديما لوجوه الاول ان كلمة كن لفظة مركبة من الكاف والنون بشرط تقدم الكاف على النون فالنون لكونه مسبوقا بالكاف لا بد وان يكون محدثا والكاف لكونه متقدما على المحدث بزمان واحد يجب ان يكون محدثا الثاني ان كلمة اذا لا تدخل الا على الاستقبال فذلك القضا لا بد وان يكون محدثا لانه دخل عليه حرف اذا وقوله كن مرتب على القضا بفا التعقيب لانه تعالى قال فانما يقول كن فيكون والمتاخر عن المحدث محدث فاستحال ان يكون كن قديما الثالث انه تعالى قال فانما يقول كن فيكون رتب تكون الخلق على قوله كن بفا التعقيب فيكون قوله كن متقدما على تكون المخلوق بزمان واحد والمتقدم على المحدث بزمان واحد لا بد وان يكون محدثا فقوله كن لا يجوز ان يكون قديما ولا جايز ايضا ان يكون قوله كن محدثا لانه لو كان محدثا ه افتقر كل محدث الى قوله كن وقوله كن ايضا محدث فيلزم افتقار كن الى كن اخر ه فيلزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فثبت بهذا الدليل انه لا يجوز ان يتوقف احداث على قوله كن الحجة الثانية انه تعالى اما ان يخاطب المخلوق بكن قبل دخوله في الوجود او حال دخوله في الوجود والاول باطل لان خطاب المعدوم حال عدمه لا فايدة فيه الحجة الثالثة ان المخلوق قد يكون جمادا وتكليف الجماد عبث لا يليق بالحكيم الحجة الرابعة ان القادر هو الذي يصح منه الفعل وتركه بحسب الارادات فاذا فرضنا القادر المريد منفكا عن قوله كن فاما ان يتمكن من الايجاد والاحداث او لا يتمكن فان تمكن لم يكن الايجاد موقوفا على قوله كن وان لم يتمكن فحينئذ يلزم ان لا يكون القادر قادرا على الفعل الا عند تكلمه بكن فيرجع حاصل الامر الى انكم سميتم القدرة بكن وذلك نزاع في اللفظ الحجة الخامسة ان كن لو كان له اثر في التكوين لكنا اذا تكلمنا بهذه الكلمة وجب ان يكون لها ذلك التاثير ولما علمنا بالضرورة فساد ذلك علمنا انه لا تاثير لهذه الكلمة الحجة السادسة ان كن كلمة مركبة من الكاف والنون بشرط كون الكاف متقدما على النون فالموثر اما ان يكون احد هذين الحرفين او مجموعهما فان كان الاول لم يكن لكلمة كن اثر البتة بل التاثير لاحد هذين الحرفين وان كان الثاني فهو محال لانه لا

والثاني ايضا باطل لانه حال حصوله في الوجود ان يصير موجودا وذلك ايضا لا فايدة فيه

وجود هذا المجموع البتة لانه حين حصل الحرف الاول لم يكن الثاني حاصلا وحين جاء الثاني
فقد فات الاول واذا لم يكن للمجموع وجود البتة استحال ان يكون للمجموع اثر البتة الحجة السابعة
قوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون بين ان قوله كن متاخر
عن خلقه آدم فلا يكون مؤثرا في خلقه آدم فاذا المتاخر عن الشيء لا يكون مؤثرا في المتقدم عليه فعلمنا
انه لا تاثير لقوله كن في وجود الشيء فظهر بهذه الوجوه فساد هذا المذهب واذا ثبت هذا
فنقول انه لابد من التاويل وهو من وجوه الاول وهو الاقوى ان المراد من هذه الكلمة سرعة
نفاذ قدرة الله تعالى في تكوين الاشياء وانه تعالى يخلق الاشياء لا بفكرة ومعاناة من تجربة
ونظيره قوله تعالى عند وصف خلق السموات والارض فقال لها وللارض ائتيا طوعا
او كرها قالتا اتينا طايعين من غير قول كان منهما لكن على سبيل سرعة نفاذ قدرته
في تكوينهما من غير ممانعة ومدافعة ونظيره قول العرب قال الجدار للوتد لم تشقني قال سل من
يدقني فان الذي ورائي ما خلاني ورائي ونظيره قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن
لا تفقهون تسبيحهم الثاني انه علامة يفعلها الله تعالى للملائكة اذا سمعوها علموا انه
احدث امرا يحكى ذلك عن ابي الهذيل الثالث انه خطاب للموجودين الذين
قال لهم كونوا قردة خاسئين ومن جرى مجراهم وهو قول الاصم الرابع انه امر للاحياء
بالموت وللموتى بالحياة والكل ضعيف والقوي هو الاول قوله تعالى وَقَالَ الَّذِينَ
لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَٰلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ
تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ اعلم ان هذا
هو النوع السادس من قبايح افعال اليهود والنصارى والمشركين ثم فيه مسايل
المسالة الاولى ان الله تعالى لما حكى عن اليهود والنصارى والمشركين
ما يقدح في التوحيد وهو انه تعالى اتخذ الولد حكى الان عنهم ما يقدح في النبوة و
قال اكثر المفسرين هؤلاء هم مشركو العرب والدليل عليه قوله تعالى وقالوا
لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقالوا فلياتنا باية كما ارسل الاولون
وقالوا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا هذا قول اكثر المفسرين الا انه ثبت ان
اهل الكتاب سالوا ذلك والدليل عليه قوله تعالى يسالك اهل الكتاب ان تنزل
عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فان قيل الدليل على ان المراد
مشركو العرب انه تعالى وصفهم بانهم لا يعلمون واهل الكتاب اهل العلم قلنا المراد
انهم لا يعلمون النبوة والتوحيد كما ينبغي واهل الكتاب كانوا كذلك المسالة الثانية
تقرير هذه الشبهة التي تمسكوا بها ان الحكيم اذا اراد تحصيل شيء فلابد وان يختار اقرب الطرق
المفضية اليه وابعدها عن الشكوك والشبهات اذا ثبت هذا فنقول قالوا ان الله
تعالى كلم الملائكة وكلم موسى وانت تقول يا محمد انه كلمك والدليل عليه قوله فاوحى
الى عبده ما اوحى فلم لا يكلمنا مشافهة ولا ينص على نبوتك حتى يتاكد الاعتقاد و
تزول الشبهة وايضا فان كان تعالى لا يفعل ذلك فلم لا يخصك باية ومعجزة و
هذا منهم طعن في كون القران اية ومعجزة لانهم لو اقروا بكونه معجزة لاستحال ان يقولوا
لولا تاتينا باية ثم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة بقوله كذلك قال الذين
من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الايات لقوم يوقنون وحاصل هذا الجواب

النافذ

النافذ الذي اوتي لمحمد بالمعجزات وبينا صحة قوله الايات وهي القران وساير
المعجزات فكان طلب هذه الزوايد من باب التعنت واذا كان كذلك لم يجب
اجابتها لوجوه احدها انه اذا حصلت الدلالة الواحدة فقد تمكن المكلف من الوصول
الى المطلوب فلو كان غرضه طلب الحق لاكتفى بتلك الدلالة فحيث لم يكتف بها وطلب
الزايد عليها علمنا ان ذلك الطلب من باب العناد واللجاج فلم تكن اجابتها واجبة ونظيره
قوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه اية من ربه قل انما الايات عند الله وانما انا نذير مبين
اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم فبين انه لا يكفي القران من الدلالة الثانية
وثانيها لو كان في معلوم الله تعالى انهم يؤمنون عند انزال هذه الاية لفعلها ولكنه
علم انه لو اعطاهم ما سالوه لما ازدادوا الا لجاجا فلا جرم لم يفعل ذلك ولذلك قال
تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون وثالثها انما حصل
في تلك الايات انواع من المفاسد وربما اوجب حصولها هلاكهم واستئصالهم ان
استمروا بعد ذلك على التكذيب وربما كان بعضها منتهيا الى حد الالجاء والحمل المكلف
وربما كان كثرتها وتعاقبها يقدح في كونها معجزا لان الخوارق متى توالت صارت انخراق العادة
عادة فحينئذ يخرج عن كونها معجزا وكل ذلك امور لا يعلمها الا علام الغيوب فثبت
انه عدم اسعافهم بهذه الايات لا يقدح في النبوة واما قوله تشابهت قلوبهم فالمراد
ان المكذبين للرسل تتشابه اقوالهم وافعالهم فكما ان قوم موسى عليه السلام كانوا
ابدا في التعنت واقتراح الاباطيل كقولهم لن نصبر على طعام واحد وقولهم اجعل لنا الها
وقولهم اتخذنا هزوا وقولهم ارنا الله جهرة فكذلك هؤلاء المشركون يكونون ابدا في العناد
واللجاج وطلب الباطل اما قوله قد بينا الايات لقوم يوقنون فالمراد ان القران وغيره
من المعجزات كمجيء الشجرة وكلام الذئب واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل
ايات قاهرة ومعجزات باهرة لمن كان طالبا لليقين والله اعلم قوله تعالى
انا ارسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ولا تسئل عن اصحاب الجحيم
اعلم ان القوم لما اصروا على العناد واللجاج الباطل واقترحوا المعجزات على سبيل التعنت
بين تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم انه لا مزيد على ما فعله في مصالح دينهم من اظهار الادلة
وكما بين انه لا مزيد على ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم في باب الابلاغ والتنبيه لكيلا
يكثر غمه بسبب اصرارهم على كفرهم وفي قوله بالحق وجوه احدها انه متعلق بالارسال اي
ارسلناك ارسالا بالحق وثانيها انه متعلق بالبشير والنذير اي انت مبشر بالحق ومنذر به
وثالثها ان يكون المراد من الحق الدين والقران اي ارسلناك بالقران حال كونه بشيرا
لمن اطاع الله تعالى بالثواب ونذيرا لمن كفر بالنار والاولى ان يكون البشير والنذير
صفة للرسول صلى الله عليه وسلم فكانه تعالى قال انا ارسلناك يا محمد بالحق
لتكون بشيرا لمن اتبعك واهتدى بدينك ونذيرا لمن كفر بك وضل عن دينك
اما قوله ولا تسئل عن اصحاب الجحيم ففيه قراءتان الجمهور برفع التاء واللام
على الخبر ونافع بالجزم وفتح التاء على النهي اما على القراءة الاولى ففي التاويل وجوه
احدها ان مصيرهم الى الجحيم بمعصيتهم ولا تضرك ولست بمسئول عن ذلك وهو
كقوله تعالى فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب وقوله عليه ما حمل وعليكم ما حملتم الثاني انك هاد

وليس لك من الامر شي فلا تاسف ولا تغتم لكفرهم ومصيرهم الى العذاب ونظيره قوله
فلا تذهب نفسك عليهم حسرات الثالث لا ينظر الى المطيع والعاصي في الوقت
فان الحال قد يتغير فهو فلا تسال عنه وفي الاية دلالة على ان احدا لا يسال
عن ذنب غيره ولا يواخذ بما اجترمه سواه سوا كان قريبا او كان بعيدا
اما القراة الثانية ففيها وجهان الاول انه صلى الله عليه وسلم قال ليت شعري
ما فعل ابواي فنهي عن السوال عن احوال الكفرة وهذه الرواية بعيدة لانه عليه السلام
كان عالما بكفرهم وكان عالما بان الكافر يعذب فمع هذا العلم كيف يمكن ان يقول ليت
شعري ما فعل ابواي الثاني معنى هذا النهي تعظيم ما وقع فيه الكفار من العذاب كما اذا
سالت عن انسان واقع في بلية فيقال لك لا تسال عنه ووجه التعظيم ان المسوول
يجزع ان يجري على لسانه ما هو فيه لفظاعته فلا تساله ولا تكلفه ما يضجره وانت
يا مستخبر لا تقدر على استماع خبره لايحاشه السامع واضجاره فلا تسال والقراة
الاولى يعضدها قراة ابي وما تسال وقراة عبد الله ولن تسال قوله تعالى وقالوا اتخذ الله
ولدا سبحانه بل له ما في السموات والارض كل له قانتون بديع
السموات والارض واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون
اعلم انه تعالى لما اخبر رسوله بما تقدم من الاية وبين ان العلة قد انزاحت من قبله
فيهم وانه لا عذر لهم في الثبات على التكذيب به عقب ذلك بان القوم بلغ
حالهم في تشددهم في باطلهم وثباتهم على كفرهم انهم يريدون مع ذلك ان
تتبع ملتهم ولا يرضون منك بالكفاف بل يريدون منك الموافقة لهم فيما هم
عليه فبين بذلك شدة عداوتهم للرسول صلى الله عليه وسلم وشرح ما يوجب
الياس عن موافقتهم له في الدين ثم قال تعالى قل ان هدى الله هو الهدى بمعنى
ان هدى الله الذي هو الاسلام هو الهدى الحق والذي يصح ان يسمى هدى وهو الهدى
كله ليس وراءه هدى وما تدعون الى اتباعه ما هو بهدى انما هو هوى الا ترى
الى قوله تعالى ولئن اتبعت اهواءهم اي اقوالهم التي هي اهوا وبدع بعد الذي جاءك
من العلم اي من الدين المعلوم صحته بالدلايل ما لك من الله من ولي ولا نصير
اي معين يعصمك ويذب عنك بل الله يعصمك من الناس اذا اقمت على الطاعة
والاعتصام بحبله قالوا الاية تدل على امور منها ان الذي علم الله منه انه لا يفعل
الشي يجوز منه ان يتوعد على فعله فان الصورة علم الله انه لا يتبع اهواءهم ومع ذلك
فقد توعد عليه ونظيره قوله لئن اشركت ليحبطن عملك انما حسن هذا
الوعيد لاحتمال ان الصارف له عن ذلك الفعل هو هذا الوعيد او هذا الوعيد
احد صوارفه وثانيها ان قوله من بعد ما جاءك من العلم يدل على انه لا
يجوز الوعيد الا بعد نصب الادلة واذا صح ذلك فبان لا يجوز الوعيد
الا بعد القدرة اولى فبطل به قول من يجوز تكليف ما لا يطاق وثالثها فيها دلالة
على ان اتباع الهوى لا يكون الا باطلا فمن هذا الوجه يدل على بطلان التقليد ورابعها
فيها دلالة على انه لا شفيع لمستحق العقاب لان غير الرسول اذا اتبع هواه
لو كان يجد شفيعا ونصيرا لكان الرسول احق بذلك وهذا ضعيف لان اتباع اهواءهم كفر

وعند

وعندنا لا شفاعة في الكفر قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى
الذين اتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته اولئك يؤمنون به ومن يكفر به فاولئك هم الخاسرون
اعلم ان في هذه الاية مسايل المسئلة الاولى الذين موضع رفع بالابتدا واولئك
ابتدا ثان ويؤمنون خبره المسئلة الثانية المراد بقوله الذين اتيناهم الكتاب
من هو فيه قولان احدهما انهم المؤمنون الذين اتاهم الله القران واحتجوا عليه
من وجوه احدها ان قوله يتلونه حق تلاوته حث وترغيب في تلاوة هذا الكتاب
ومدح لتلك التلاوة والكتاب الذي هذا شانه هو القران لا التورية والانجيل
فان قراءتهما غير جائزة وثانيها ان قوله تعالى اولئك يؤمنون به يدل
على ان الايمان مقصور عليهم ولو كان المراد اهل الكتاب لما كان كذلك وثالثها
قوله تعالى اولئك يؤمنون ومن يكفر به فاولئك هم الخاسرون والذي يليق به
هذا الوصف هو القران الثاني ان المراد بالذين اتاهم الكتاب هم الذين امنوا بالرسول
صلى الله عليه وسلم من اليهود والدليل عليه ان الذين تقدم ذكرهم هم اهل الكتاب
فلما ذم طريقتهم وحكى عنهم سوء افعالهم اتبع ذلك بمدح من ترك طريقتهم
وتامل التورية وترك تحريفها وعرف منها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
واما قوله يتلونه حق تلاوته فالتلاوة لها معنيان احدهما القراة والثاني
الاتباع فعلا لان من اتبع غيره يقال تلاه قال تعالى والقمر اذا تلاها فالظاهر يقع
عليهما جميعا ويصح فيهما جميعا المبالغة لان من اتبع غيره التابع لغيره قد يستوفي
في حق الاتباع فلا يخل بشي منه وكذلك التالي يستوفي حق قراءته فلا يخل بما يلزم فيه
والذين تاولوه على القراة هم الذين اختلفوا على وجوه فاولها انهم تدبروه فعملوا
بموجبه حتى تمسكوا باحكامه من حلال وحرام وغيرهما وثانيها انهم عملوا
بمحكمه وامنوا بمتشابهه وتوقفوا فيما اشكل عليهم منه وفوضوه الى الله تعالى
وثالثها خضعوا عند تلاوته وخشعوا اذا قرءوا القران في صلاتهم وخلواتهم
ورابعها انهم يقرءونه كما انزل الله تعالى ولا يحرفون الكلمة عن مواضعها
ولا يتاولونه على غير الحق وخامسها ان تحمل الاية على كل هذه الوجوه لانها
مشتركة في مفهوم واحد وهو تعظيمها والانقياد لها لفظا ومعنى فوجب حمل
اللفظ على هذا المشترك تكثيرا للفوايد كلام الله عز وجل قوله تعالى يا بني
اسرايل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين واتقوا يوما لا
تجزي نفس عن نفس شيا ولا يقبل منها عدل ولا هم ينصرون واذا ابتلى ابرهيم
ربه بكلمات فاتمهن قال اني جاعلك للناس اماما
قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين
اعلم انه سبحانه وتعالى لما استقصى في شرح وجوه نعمه على بني اسرايل ثم في شرح
قبايحهم في اديانهم واعمالهم وختم هذا الفصل بما بداه وهو قوله يا بني اسرايل
اذكروا نعمتي الى قوله ولا هم ينصرون شرع سبحانه هاهنا في نوع من البيان وهو ان
ذكر قصة ابرهيم عليه السلام وكيفية احواله والحكمة فيه ان ابرهيم عليه السلام شخص
يعترف بفضله جميع الطوايف والملل والمشركون كانوا معترفين بفضله متشرفين

بانهم من اولاده ومن ساكني حرمه وخادمي بيته واهل الكتاب من اليهود
والنصارى كانوا ايضا معترفين بفضله متشرفين بانهم من اولاده فحكى الله تعالى
عن ابراهيم عليه السلام امورا توجب على المشركين وعلى اليهود والنصارى
قبول قول محمد صلى الله عليه وسلم والاعتراف بدينه والانقياد لشريعته وبيان ذلك من وجوه
احدها انه تعالى لما امره ببعض التكاليف فلما وفى بها وخرج عن عهدتها لاجرم
نال النبوة والامامة وهذا مما ينبه اليهود والنصارى والمشركين على ان الخير
لا يحصل في الدنيا والاخرة الا بترك التمرد والعناد والانقياد لحكم الله تعالى
وتكاليفه وثانيها انه تعالى حكى عنه انه طلب الامامة لاولاده فقال تعالى
لا ينال عهدي الظالمين فدل ذلك على ان منصب الامامة والرياسة
في الدين لا يصل الى الظالمين فهؤلاء متى ارادوا وجدان هذا المنصب
وجب عليهم ترك اللجاج والتعصب للباطل وثالثها ان الحج من خصايص دين
محمد صلى الله عليه وسلم فحكى تعالى ذلك عن ابراهيم ليكون ذلك كالحجة
على اليهود والنصارى في وجوب الانقياد لذلك ورابعها ان القبلة لما حولت
الى الكعبة شق ذلك على اليهود والنصارى فبين الله تعالى ان هذا البيت
قبلة ابراهيم الذين يعترفون بتعظيمه ووجوب الاقتدا به وكان ذلك مما
يوجب زوال ذلك الغضب عن قلوبهم وخامسها ان من المفسرين من فسر الكلمات
التي ابتلى الله تعالى ابراهيم بامور يرجع حاصلها الى التنظيف للبدن وذلك
مما يوجب على المشركين اختيار هذه الطريقة لانهم كانوا معترفين
بفضل ابراهيم عليه السلام فوجب عليهم ترك ما كانوا عليه من التلطخ بالدما
وترك النظافة وسادسها من المفسرين من فسر تلك الكلمات بما ان ابراهيم
عليه السلام صبر على ما ابتلي به في دين الله تعالى وهو النظر في الكواكب
والقمر والشمس ثم مناظرة عبدة الاوثان ثم الانقياد لاحكام الله تعالى في ذبح
الولد والالقا في النار وهذا يوجب على هؤلاء اليهود والنصارى والمشركين
الذين يعترفون بفضله ان يتشبهوا به في ذلك ويسلكوا طريقته في ترك الحسد
والحمية وكراهة الانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلم فهذه الوجوه
التي لاجلها ذكر الله تعالى قصة ابراهيم عليه السلام. واعلم انه تعالى
حكى عن ابراهيم امورا يرجع بعضها الى الامور الشاقة التي كلفه بها وبعضها
يرجع الى التشريفات العظيمة التي خصه بها ونحن ناتي على تفسيرها ان شاء
الله تعالى وهذه الاية دالة على ان التكليف حصل بعده تشريفا اما التشريف
فقوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن وفيه مسائل المسئلة
الاولى قال صاحب الكشاف العامل في اذ اما مضمر نحو اذكر اذ ابتلى او اذ ابتلاه
كان كيت وكيت واما ظاهر وهو قال اني جاعلك المسئلة الثانية انه تعالى وصف
تكليفه اياه بانه بلوى توسعا لان مثل هذا يكون منا على جهة البلوى والتجربة
والمحنة من حيث لا يعرف ما يكون ممن يامره فلما كثر ذلك في العرف بيننا جاز ان
يصف تعالى امره ونهيه بذلك مجازا لانه تعالى لا يجوز عليه الاختبار

والامتحان

والامتحان لانه تعالى عالم بجميع المعلومات التي لا نهاية لها على سبيل التفصيل
من الازل الى الابد وقال هشام بن الحكم انه تعالى كان في الازل عالما بحقائق
الاشيا وماهياتها فقط فاما حدوث تلك الماهيات ودخولها في الوجود فهو
تعالى لا يعلمها الا عند وقوعها واحتج عليه بالاية والمعقول اما الاية فهي هذه
الاية قال انه تعالى صرح انه يبتلي عباده ويختبرهم وذكر نظيره في ساير الايات
كقوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقال ليبلوكم ايكم احسن عملا وقال
في هذه السورة بعد ذلك ولنبلونكم بشي من الخوف والجوع وذكر ايضا ما يؤكد هذا المذهب
نحو قوله فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى فكلمة لعل للترجي وقال يا ايها الناس اعبدوا
ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون فهذه الايات ونظايرها دالة على انه
سبحانه وتعالى لا يعلم وقوع الواقعات قبل وقوعها واما العقل فيدل عليه من وجوه
احدها انه تعالى لو كان عالما بوقوع الاشيا قبل وقوعها لزم نفي القدرة عن الخالق وعن
الخلق وذلك محال فما ادى اليه مثله بيان الملازمة ان ما علم الله وقوعه استحال
ان لا يقع لان العلم بوقوع الشي وبلا وقوع ذلك الشي نقيضان والجمع بين النقيضين
محال وكذلك ما علم الله تعالى انه لا يقع كان وقوعه محالا لعين هذه الدلالة فلو كان
الباري تعالى عالما بجميع الاشيا الجزئية قبل وقوعها لكان بعضها واجب الوقوع وبعضها ممتنع
الوقوع ولا قدرة البتة على الواجب ولا على الممتنع فيلزم نفي القدرة على هذه الاشيا
عن الخالق تعالى وعن الخلق وانما قلنا ان ذلك محال اما في حق الخالق فلانه ثبت ان
العالم محدث وله مؤثر وذلك المؤثر يجب ان يكون قادرا اذ لو كان موجبا لذاته
لزم من قدمه قدم العالم ومن الحدوث العالم حدوثه واما في حق الخلق فلانا نجد من انفسنا
وجدانا ضروريا كوننا متمكنين من الفعل والترك على معنى انا ان شينا الفعل قدرنا عليه
وان شينا الترك قدرنا على الترك فلو كان احدهما واجبا والاخر ممتنعا لما حصلت
هذه المكنة التي يعرف ثبوتها بالضرورة وثانيها ان تعلق العلم باحد المعلومين
مغاير لتعلقه بالمعلوم الاخر ولذلك فانه يصح منا تعقل احد المتعلقين مع الذهول
عن المتعلق الاخر ولو كان التعلقان تعلقا واحدا لاستحال ذلك لان الشي الواحد
يستحيل ان يكون معلوما مذهولا عنه اذا ثبت هذا فنقول لو كان تعالى عالما بجميع
هذه الجزئيات لكان له تعالى علوم غير متناهية او لكان لعلمه تعلقات غير
متناهية وعلى التقديرين فيلزم حصول موجودات غير متناهية دفعة واحدة وذلك
محال لان مجموع تلك الاشيا ازيد من ذلك المجموع بعينه عند نقصان عشرة
منها فالناقص متناهي والزايد زايد على المتناهي بتلك العشرة والمتناهي اذا ضم
اليه الغير المتناهي كان الكل متناهيا فاذن امور غير متناهية محال فان قيل الموجود
هو العلم فاما تلك التعلقات فهي امور نسبية ولا وجود لها في الاعيان قلنا العلم
انما يكون علما لو كان متعلقا بالمعلوم فلو لم يكن ذلك التعلق حاصلا في نفس الامر لزم
ان لا يكون العلم علما في نفس الامر وذلك محال وثالثها ان هذه المعلومات التي لا نهاية لها لو
يعلم الله عددها لم يكن عالما بها على سبيل التفصيل وكلامنا ليس الا في العلم التفصيلي
ورابعها ان كل معلوم فهو متناهي فاذن ما هو غير متناهي يستحيل ان يكون معلوما

ومتميز في الاذهان عما عداه وكل متميز عما عداه فان ما عداه خارج عنه وكل ما خرج عنه غيره فهو متناهي

وخامسها ان الشيء انما يكون معلوما لو كان العلم متعلق به وبنسبته اليه والمتساب الشيء يعتمد
تحققه في نفسه فانه اذا لم يكن الشيء في نفسه متعين استحال ان يكون متعين اليه
من حيث هو نسبته والشيء المتخصص قبل دخوله في الوجود لم يكن متشخصا البتة فاستحال
كونه متعلق العلم فان قلت يبطل هذا بالمحالات والمركبات قبل دخولها في الوجود
فانا نعلمها وان لم يكن لها تعينات البتة قلنا هذا الذي اوردتموه نقض على كلامنا
وليس جوابا عن كلامنا وذلك مما لا يزيل البتة الشبهة قال هشام فهذه الوجوه
العقلية تدل على انه لا حاجة بنا الى صرف هذه الايات عن ظواهرها واعلم ان
هشاما كان رئيس الرافضة فلذلك ذهب قدماء الروافض الى القول بالبداء
اما جمهور المسلمين فانهم اتفقوا على انه سبحانه يعلم جميع الجزئيات قبل
حدوثها واحتجوا عليه بانها قبل وقوعها يصح ان تكون معلومة فوجب ان تكون
معلومة لله تعالى انما قلنا انها يصح ان تكون معلومة لانا نعلمها قبل وقوعها
فانا نعلم ان الشمس غدا تطلع من مشرقها والوقوع يدل على الامكان وانما قلنا
انه لما صح ان تكون معلومة وجب ان تكون معلومة لله تعالى لان تعلق علم الله
تعالى بالمعلوم امر ثبت له لذاته فليس تعلقه ببعض ما يصح ان يعلم اولى من
تعلقه بغيره فلو حصل التخصيص لافتقر الى مخصص وذلك محال فوجب ان لا
يتعلق بشيء من المعلومات اصلا وان تعلق بالبعض فانه يتعلق بكلها وهو المطلوب
اما الشبهة الاولى فالجواب عنها انها تبع للقدرة والتابع لا ينافي المتبوع
فالعلم لا يغير نظام القدرة واما الشبهة الثانية فالجواب عنها انها معوضة
بمراتب الاعداد التي لا نهاية لها واما الشبهة الثالثة فالجواب عنها ان الله تعالى
ان الله تعالى لا يعلم عددها ولا يلزم منه اثبات الجهل لان الجهل هو ان يكون
لها عدد معين ثم ان الله تعالى لا يعلم عددها فاما اذا لم يكن لها في نفسها عدد
لم يلزم من قولنا ان الله تعالى لا يعلم عددها اثبات الجهل واما الشبهة الرابعة
فالجواب عنها انه ليس من شرط المعلوم ان يعلم العالم تميزه عن غيره لان العلم
بتميزه عن غيره يتوقف على العلم بذلك الغير فلو توقف العلم بالشيء على العلم بتميزه عن غيره
يتوقف على العلم بغيره لزم ان لا يعلم الانسان شيئا واحدا الا اذا علم امورا
لا نهاية لها اما الشبهة الخامسة فالجواب عنها النقض الذي ذكرناه واذا
انتقضت الشبهة سقطت وبقي ما ذكرناه من الدلالة على عموم عالمية الله
تعالى سليمة عن المعارض وبالله التوفيق **المسئلة الثالثة** اعلم ان الضمير لا بد
وان يكون عائدا الى مذكور سابق فالضمير اما ان يكون متقدما على المذكور لفظا
ومعنى واما ان يكون متاخرا عنه لفظا ومعنى واما ان يكون متقدما لفظا ومتاخرا
معنى واما ان يكون بالعكس منه القسم الاول وهو ان يكون متقدما لفظا ومعنى
فالمشهور عند النحويين انه غير جائز وقال ابن جني بجوازه واحتج عليه بالشعر
والمعقول اما الشعر فقوله جزى ربه عني عدي بن حاتم
جزاء الكلاب العاويات وقد فعل واما المعقول فلان الفاعل مؤثر والمفعول
قابل وتعلق الفعل بهما شديد فلا يبعد تقديم اي واحد منهما كان على الاخر في

اللفظ

اللفظ ثم اجمعنا على انه ان تقدم المنصوب على المرفوع في اللفظ فانه جائز فكذا اذا لم يتقدم مع
امكان ذلك التقديم القسم الثاني وهو ان يكون الضمير متاخرا لفظا ومعنى وهذا
لا نزاع في صحته كقولك ضرب زيد غلامه القسم الثالث وهو ان يكون الضمير
متقدما في اللفظ متاخرا في المعنى وهو كقولك ضرب غلامه زيد فههنا
الضمير وان كان متقدما في اللفظ لكنه متاخر في المعنى لان المنصوب متاخر عن
المرفوع في التقدير فيصير كانك قلت زيد ضرب غلامه فلا جرم كان جائزا
القسم الرابع ان يكون الضمير متقدما في المعنى متاخرا في اللفظ وهو كقوله تعالى
واذ ابتلى ابراهيم ربه فان المرفوع مقدم في المعنى على المنصوب فيصير التقدير واذ ابتلى
ربه ابراهيم والامر وان كان كذلك بحسب المعنى لكن لما لم يكن الضمير المتقدم في اللفظ
بل كان متاخرا لا جرم كان جائزا حسنا **المسئلة الرابعة** قرا ابن عامر ابراهام
بالالف بين الهاء والميم والباقون ابراهيم وهما لغتان وكذلك ابراهام وقرا
ابن عباس وابو حنيفة ابراهيم ربه برفع ابراهيم ونصب ربه والمعنى انه دعاه
بكلمات من الدعاء فعل المختبر هل يجيبه تعالى اليهن ام لا **المسئلة الخامسة** في
اختلف المفسرون في ان ظاهر اللفظ هل يدل على تلك الكلمات ام لا فقال
بعضهم اللفظ يدل عليها وهي التي ذكرها الله تعالى من الامامة وتطهير البيت
ورفع قواعده والدعاء بابعاث محمد صلى الله عليه وسلم فان هذه الاشياء امور
شاقة اما الامامة فلان المراد منها ههنا هو النبوة وهذا التكليف يتضمن
مشاق عظيمة لان النبي يلزمه ان يتحمل جميع المشاق في جميع المشاق فاما
في تبليغ رسالته وان لا يخون في شيء منها ولو لزمه القتل بسبب ذلك ولا شك ان
ذلك من اعظم المشاق ولهذا قلنا ان ثواب النبي اعظم من ثواب غيره و
اما بناء البيت وتطهيره ورفع قواعده فمن وقف على ما روي من كيفية بنائه
عرف شدة البلوى فيه ثم انه يتضمن اقامة المناسك وقد امتحن الله الخليل
بالشيطان في الموقف لرمي الجمار وغيره واما اشتغاله بالدعاء في ان يبعث الله
تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم في اخر الزمان فهذا مما يحتاج فيه الى الاخلاص
من العمل لله تعالى وازالة الحسد عن القلب بالكلية فثبت ان الامور
المذكورة عقيب هذه الاية تكاليف شاقة شديدة فامكن ان يكون المراد
من ابتلاء الله تعالى بالكلمات هو ذلك ثم الذي يدل على ان ذلك هو المراد
انه عقبه بذكره من غير فصل بحرف من حروف العطف ثم يقل وقال اني جاعلك
للناس اماما بل قال اني جاعلك فدل هذا على ان ذلك الابتلاء ليس الا التكليف
بهذه الامور المذكورة واعترض القاضي على هذا القول فقال هذا انما يجوز لو
قال الله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات واتمها ابراهيم ثم انه تعالى
قال له بعد ذلك اني جاعلك للناس اماما فاتمهن الا انه ليس كذلك بل
ذكر قوله اني جاعلك للناس اماما بعد قوله فاتمهن وهذا يدل على انه تعالى
امتحنه بالكلمات واتمها ابراهيم ثم انه تعالى قال له بعد ذلك اني جاعلك
للناس ويمكن ان يجاب عنه بانه ليس المراد من الكلمات الامامة فقط بل

الامامة وبناء البيت وتطهيره والدعا في بعثة محمد صلى الله عليه وسلم كان الله
تعالى ابتلاه بمجموع هذه الاشيا فاخبر الله تعالى عنه انه ابتلاه بامور
على الاجمال ثم اخبر عنه انه اتمهن ثم عقب ذلك بالشرح والتفصيل وهذا
مما لا بعد فيه القول الثاني ان ظاهر الاية لا دلالة فيه على المراد بهذه الكلمات
وهذا القول يحتمل وجهين احدهما بكلمات كلفه الله بهن وهي اوامره ونواهيه
فكانه سبحانه تعالى قال واذ ابتلى ابراهيم ربه بما شا كلفه بالامر بها الوجه الثاني
بكلمات يكون من ابراهيم يكلم بها قومه اي تبلغهم اياها والقايلون بالوجه
الاول اختلفوا اي ان ذلك التكليف بما كان على اقوال احدها قال ابن عباس
هي عشر خصال كانت فرضا في شرعه وهي سنة في شرعنا خمس في الراس وخمس
في الجسد اما التي في الراس فالمضمضة والاستنشاق وفرق الراس وقص الشارب
والسواك واما التي في البدن فالختان وحلق العانة ونتف الابط وتقليم
الاظفار والاستنجا بالما وثانيها قال بعضهم ابتلاه بثلثين خصلة من خصال
الاسلام عشر منها في سورة براة التايبون الى اخر الاية وعشر في سورة الاحزاب
ان المسلمين والمسلمات الى اخرها وعشر في المومنين قد افلح المومنون الى قوله
اولئك هم الوارثون وروى عشر في سال سايل الى قوله والذين هم على صلواتهم
يحافظون فجعلها اربعين خصلة عن ابن عباس وثالثها امره بمناسك الحج كالطواف
والسعي والرمي والسعي والرمي والاحرام وهو قول قتادة وابن عباس ورابعها
ابتلاه بسبعة اشيا بالشمس والقمر والكواكب والختان في الكبر والنار وذبح الولد
والجحرة والهجرة فوفى بالكل فلهذا قال تعالى وابراهيم الذي وفى عن الحسن وخامسها ان
المراد ما ذكره في قوله اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين وثالثها
وسادسها المناظرات الكثيرة في التوحيد مع ابيه وقومه ومع نمرود
والصلاة والزكاة والصوم وقسم الغنايم والضيافة والصبر عليها قال القفال
رحمه الله وجملة القول ان الابتلا يتناول الزام كل ما في فعله كلفة ومشقة فاللفظ
يتناول مجموع هذه الاشيا ويتناول كل واحد منها فلو ثبتت الرواية في بعض دون البعض
فعندئذ يقع التعارض بين هذه الروايات فوجب التوقف والله اعلم المسلة الثالثة
قال القاضي هذا الابتلا انما كان قبل النبوة لان الله تعالى نبه على ان قيامه عليه السلام
بهن كالسبب لان يجعله الله اماما والسبب مقدم على المسبب فوجب كون
هذا الابتلا متقدما في الوجود على صيرورته اماما وهذا ايضا ملايم لقضايا
العقول وذلك لان الوفا بشرايط النبوة لا يحصل الا بالاعراض عن جميع
ملاذ الدنيا وشهواتها وترك المداهنة مع الخلق وتقبيح ما هم عليه من الاديان الباطلة
والعقايد الفاسدة وتحمل الاذى من جميع اصناف الخلق ولا شك
ان هذا المعنى من اعظم المشاق واجل المتاعب ولهذا السبب يكون الحق
الرسول عليه السلام اعظم اجرا من امته واذا كان كذلك فالله تعالى ابتلاه
بالتكاليف الشاقة فلما وفى عليه السلام بها لا جرم اعطاه خلعة النبوة
والرسالة وقال اخرون انه بعد النبوة لانه عليه السلام لا يعلم كونه

مكلفا بتلك التكاليف الا من الوحي فلا بد من تقدم الوحي على معرفته بكونه كذلك
اجاب القاضي عنه بانه يحتمل انه تعالى اوحى اليه على لسان جبريل عليه السلام بهذه
التكاليف الشاقة فلما تمم ذلك جعله نبيا مبعوثا الى الخلق اذا عرفت هذه
المسئلة فنقول قال القاضي يجوز ان يكون المراد بالكلمات ما ذكره الحسن
من ذلك كان بعد النبوة وكذا الختان فانه يروى انه عليه السلام ختن نفسه
وكان سنه مايه وعشرين ثم قال فان قامت الدلالة السمعية الباهرة على ان
المراد من الكلمات هذه الاشيا كان المراد من قوله اتمهن انه سبحانه علم
من حاله انه يتمهن ويقوم بهن بعد النبوة فلا جرم اعطاه خلعة النبوة
والامامة المسئلة السادسة المسكن في فاتمهن في احدى الروايتين على احدى
القراتين لابراهيم بمعنى فقام بهن حق القيام واداهن احسن التادية من غير
تفريط وتوان ونحوه وابراهيم الذي وفى وفي الاخرى لله تعالى اي فاعطاه
ما طلبه لم ينقص منه شيا اما قوله قال اني جاعلك للناس اماما فالامام اسم
من يوتم به كالازار لما يوتزر به اي ياتمون بك في دينك وفيه مسايل المسئلة
الاولى قال اهل التحقيق المراد من الامام ها هنا النبي ويدل عليه وجوه
احدها ان قوله للناس اماما يدل على انه تعالى جعله اماما لكل الناس
والذي كذلك لا بد وان يكون رسولا من عند الله مستقلا بالشرع لانه
لو كان تبعا لرسول اخر لكان ماموما لذلك الرسول لا اماما له فحينئذ
يبطل العموم وثانيها ان اللفظ يدل على انه امام في كل شي والذي يكون كذلك
لا بد وان يكون نبيا وثالثها ان الانبيا عليهم السلام ايمة من حيث يجب على الخلق
اتباعهم قال تعالى وجعلناهم ايمة يهدون بامرنا والخلفا ايضا ايمة لانهم
رتبوا في المحل الذي يجب على الناس اتباعهم وقبول قولهم واحكامهم
والقضاة والفقها ايضا ايمة لهذا المعنى والذي يصلي بالناس يسمى ايضا اماما
لان من دخل في صلاته لزمه الايتمام به قال عليه السلام انما جعل الامام اماما
ليوتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا ولا تختلفوا على امامكم فثبت بهذا
ان اسم الامام لمن يستحق الاقتدا به في الدين وقد يسمى بذلك ايضا من يوتم
به في الباطل قال تعالى وجعلناهم ايمة يدعون الى النار الا ان اسم الامام لا يتناوله
على الاطلاق بل لا يستعمل فيه الا مقيدا فانه لما ذكر ايمة الضلال قيده بقوله
يدعون الى النار كما ان اسم الاله لا يتناول الا المعبود الحق فاما المعبود الباطل
فانما يطلق عليه اسم الاله مع القيد قال تعالى فما اغنت عنهم الهتهم وقال وانظر
الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا اذا ثبت ان اسم الامام يتناول ما ذكرناه
وثبت ان الانبيا في اعلا مراتب الامامة وجب حمل اللفظ ها هنا عليه لان
الله تعالى ذكر لفظ الامام ها هنا في معرض الامتنان في اعلا مراتب الامامة
فلا بد وان يكون تلك النعمة من اعظم النعم ليحسن نسبة الامتنان فوجب حمل
هذه الامامة على النبوة المسئلة الثانية ان الله تعالى لما وعده بان يجعله اماما
للناس حقق تعالى ذلك الوعد فيه الى قيام الساعة فان اهل الاديان على شدة

ما بيننا الكواكب والشمس والقمر فانه عليه السلام ابتلاه ان يؤلف بين الحجج والنار
فكلاهما احتج
الشرع

اخلاقها نهاية وتناقرها يعظمون ابراهيم عليه السلام ويتشرفون بالانتساب اليه
اما في النسب واما في الدين والشريعة حتى ان عبدة الاوثان كانوا معظمين
لابراهيم عليه السلام وقال تعالى في كتابه ان ابراهيم كان امة قانتا لله حنيفا
ولم يك من المشركين شاكرا لانعمه اجتباه وهداه الى صراط مستقيم وقال
ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا وقال ومن يرغب عن ملة ابراهيم
الا من سفه نفسه وقال في اخر سورة الحج ملة ابيكم ابراهيم هو سماكم
المسلمين وجميع امة محمد صلى الله عليه وسلم يقولون في اخر صلاتهم وارحم
محمدا وال محمد كما صليت وباركت ورحمت ابراهيم وال ابراهيم المسئلة
الثالثة القايلون بان الامام لا يصير اماما الا بالنص تمسكوا بهذه الاية فقالوا
انه تعالى بين انه انما صار اماما بالتنصيص على امامته ونظيره قوله تعالى
اني جاعل في الارض خليفة فبين انه لا يحصل له منصب الخلافة الا بالتنصيص عليه
وهذا القول ضعيف لانا بينا ان المراد بالامامة ههنا النبوة ثم ان سلمنا
ان المراد منها مطلق الامامة لكن الاية تدل على ان النص طريق الامامة
وذلك لا نزاع فيه انما النزاع في انه هل تثبت الامامة بغير النص وليس في
هذه الاية تعرض لهذه المسئلة لا بالنفي ولا بالاثبات المسئلة الرابعة
قوله اني جاعلك للناس اماما يدل على انه عليه السلام كان معصوما عن جميع
الذنوب لان الامام هو الذي يؤتم به ويقتدى فلو صدرت المعصية منه
لوجب علينا الاقتداء به في ذلك فيلزم ان يجب علينا فعل المعصية وذلك
محال لان كونه معصية عبارة عن كونه ممنوعا من فعله وكونه واجبا عبارة
كونه ممنوعا من تركه والجمع بينهما محال اما قوله ومن ذريتي ففيه مسايل
المسئلة الاولى الذرية الاولاد واولاد الاولاد للرجل وهو من ذرا الله الخلق
وتركوا همزها للخفة كما تركوا في البرية وفيه وجه اخر ان يكون منسوبا الى
الذر المسئلة الثانية قوله ومن ذريتي عطف على الكاف كانه قال وجاعل
بعض ذريتي كما يقال سأكرمك فيقول وزيدا المسئلة الثالثة قال بعضهم
انه تعالى اعلمه ان في ذريته انبياء فاراد ان يعلم هل يكون ذلك في كلهم او بعضهم
وهل يصلح جميعهم لهذا الامر فاعلمه الله تعالى ان فيهم ظالما لا يصلح لذلك
وقال اخرون انه عليه السلام ذكر ذلك على سبيل الاستعلام لما لم يعلم
على وجه المسئلة فاجابه الله تعالى صريحا بان النبوة لا ينال الظالمين منهم
فان قيل هل كان ابراهيم عليه السلام ماذونا في قوله ومن ذريتي او لم يكن ماذونا
فيه فان اذن الله في الدعا فلم رد دعاؤه وان لم ياذن فيه كان ذلك ذنبا
قلنا قوله ومن ذريتي يدل على انه عليه السلام طلب ان يكون بعض ذريته ائمة
للناس وقد حقق الله تعالى اجابة دعائه في المؤمنين من ذريته كاسمعيل
واسحاق ويعقوب ويوسف وموسى وهارون وداود وسليمان وايوب ويونس
وزكريا ويحيى وعيسى وجعل اخرهم محمدا عليه السلام من ذريته الذي هو افضل
الانبياء والائمة عليهم السلام اما قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ففيه مسايل

المسئلة

المسئلة الاولى قرا حمزة وحفص عن عاصم عهدي باسكان الياء والباقون بفتحها
وقرا بعضهم لا ينال عهدي الظالمون اي من كان ظالما من ذريتك فانه لا
ينال عهدي المسئلة الثانية ذكروا في العهد وجوها احدها ان هذا العهد
هو الامامة المذكورة فيما قبل فان كان المراد من تلك الامامة هو النبوة
فكذا ههنا والا فلا وثانيها عهدي اي رحمتي عن عطا وثالثها طاعتي عن الضحاك
ورابعها اماني عن ابي عبيد والقول الاول اولى لان قوله ومن ذريتي طلب لتلك
الامامة التي وعده بها فقوله لا ينال عهدي الظالمين لا يكون جوابا عن ذلك
السؤال الا اذا كان المراد بهذا العهد تلك الامامة المسئلة الثالثة
الاية دالة على انه تعالى سيعطي بعض ولده ما سال ولولا ذلك لكان الجواب لا او لقال
لا ينال عهدي ذريتك فان قيل افما كان ابراهيم عليه السلام عالما بان النبوة لا تليق
بالظالمين قلنا بلى ولكن لم يعلم حال ذريته فبين تعالى ان منهم من هذا حاله وان
النبوة انما تحصل لمن ليس بظالم المسئلة الرابعة الروافض احتجوا بهذه الاية
على القدح في امامة ابي بكر وعمر رضي الله عنهما من ثلاثة اوجه الاول ان ابا بكر
وعمر كانا كافرين فقد كانا حال كفرهما ظالمين فوجب ان يصدق عليهما في
تلك الحالة انهما لا ينالا عهد الامامة البتة واذا صدق عليهما في ذلك الوقت انهما لا
ينالا عهد الامامة صدق عليهما انهما لا ينالا لان عهد الامامة البتة ولا في شيء
من الاوقات فثبت انهما لا يصلحان للامامة الثاني من كان مذنبا في الباطن
كان من الظالمين فاذن ما لم يعرف ان ابا بكر وعمر ما كانا من الظالمين المذنبين
ظاهرا وباطنا وجب ان لا يحكم بامامتهما وذلك انما يثبت في حق من ثبتت
عصمته ولما لم يكونا معصومين بالاتفاق وجب ان لا تتحقق امامتهما البتة
الثالث قالوا كانا مشركين وكل مشرك ظالم والظالم لا ينال عهد الامامة فيلزم
انهما كانا مشركين فبالاتفاق واما ان المشرك ظالم فلقوله تعالى ان الشرك
لظلم عظيم واما ان الظالم لا يناله عهد الامامة فلهذه الاية لا يقال انهما كانا
ظالمين حال كفرهما فبعد زوال الكفر لا يبقى هذا الاسم لانا نقول الظالم من وجد منه
الظلم اعم من قولنا وجد منه الظلم في الماضي او في الحال بدليل ان هذا المفهوم يمكن
تقسيمه الى هذين القسمين ومورد التقسيم مشترك بين القسمين مشتقا بين القسمين
لا يلزم انتفاؤه لانتفاء احد القسمين فلا يلزم من نفي كونه ظالما في الحال نفي كونه
والذي يدل عليه نظرا الى الدلايل الشرعية ان النايم يسمى مؤمنا والايمان هو
التصديق غير حاصل كونه نايما فدل على انه يسمى مؤمنا لان الايمان كان حاصلا قبل
واذا ثبت هذا وجب ان يكون ظالما لظلم وجد من قبل وايضا الكلام عبارة عن
حروف متوالية والمشي عبارة عن خطوات متوالية في احياز متعاقبة فمجموع
تلك الاشيا البتة لا وجود لها فلو كان حصول المشتق منه شرطا في كون الاسم
المشتق حقيقة وجب ان لا يكون اسم المتكلم والماشي وامثالهما حقيقة في شيء
اصلا وانه باطل قطعا فدل هذا على ان حصول المشتق منه ليس شرطا لكون الاسم
المشتق حقيقة والجواب كل ما ذكرتموه معارض بانه لو حلف لا يسلم على كافر فسلم

على انسان مؤمن في الحال الا انه كان كافرا قبل سنين متطاولة فانه لا يحنث فدل
على ما قلناه ولان التائب عن الكفر لا يسمى كافرا والتائب عن المعصية لا يسمى
عاصيا فكذا القول في نظائره الا ترى الى قوله ولا تركنوا الى الذين ظلموا فانه نهي
عن الركون اليهم حال اقامتهم على الظلم وقوله ما على المحسنين من سبيل
معناه ما اقاموا على الاحسان ليس عليهم من سبيل على انا بينا ان المراد من
الامامة في هذه الاية النبوة فمن كفر بالله طرفة عين لا يصلح للنبوة **المسئلة
الخامسة** قال الجمهور من الفقهاء والمتكلمين الفاسق حال فسقه لا يجوز عقد
الامامة له واختلفوا في ان الفسق الطارئ هل يبطل الامامة ام لا
واحتج الجمهور على ان الفاسق لا يصلح بان تعقد له الامامة بهذه الاية
ووجه الاستدلال بها من وجهين الاول ما بينا ان قوله لا ينال عهدي الظالمين
جواب لقوله ومن ذريتي طلب الامامة التي ذكرها الله تعالى فوجب ان يكون
المراد بهذا العهد هو الامامة ليكون الجواب مطابقا للسؤال فتصير الاية
كانه تعالى قال لا ينال الامامة الظالمين وكل عاص فانه ظالم لنفسه
فكانت الاية دالة على ما قلناه فان قيل ظاهر الاية يقتضي انتفاء كونهم
ظالمين ظاهرا وباطنا ولا يصح ذلك في الائمة والقضاة قلنا اما الشيعة
فيستدلون بهذه الاية على صحة قولهم في وجوب العصمة ظاهرا وباطنا واما نحن
فنقول مقتضى الاية ذلك الا انا تركنا اعتبار الباطن فتبقى العدالة الظاهرة
معتبرة فان قيل اليس ان يونس عليه السلام قال سبحانك اني كنت
من الظالمين وقال ادم ربنا ظلمنا انفسنا قلنا المذكور في الاية هو
الظلم المطلق وهذا غير موجود في ادم ويونس عليهما السلام الوجه
الثاني ان العهد قد يستعمل في كتاب الله بمعنى الامر قال تعالى الم اعهد
اليكم يا بني ادم ان لا تعبدوا الشيطان يعني الم امركم بهذا وقال تعالى قالوا ان الله
عهد الينا يعني امرنا ومنه عهود الخلفاء الى امرائهم وقضاتهم اذا ثبت ان
عهد الله هو امره فنقول لا يخلو قوله لا ينال عهدي الظالمين من ان يريد ان
الظالمين غير مامورين او ان الظالمين لا يجوز ان يكونوا بمحل من يقبل منهم
اوامر الله تعالى ولما بطل الوجه الاول لاتفاق المسلمين على ان اوامر الله
تعالى لازمة للظالمين كلزومها لغيرهم ثبت الوجه الاخر وهو انهم
غير مؤتمنين على اوامر الله تعالى وغير مقتدى بهم فيها فلا يكونون ائمة
في الدين فثبت بدلالة الاية بطلان امامة الفاسق قال عليه السلام لا طاعة
لمخلوق في معصية الخالق ودل ايضا على ان الفاسق لا يكون حاكما وان
احكامه لا تنفذ اذا ولي الحكم وكذلك لا تقبل شهادته ولا خبره اذا اخبر عن
النبي صلى الله عليه وسلم ولا فتياه اذا افتى ولا يقدم للصلاة وان كان هو
بحيث لو اقتدي به فانه لا تفسد صلاته قال ابو بكر الرازي ومن الناس من يظن
ان مذهب ابي حنيفة انه يجوز كون الفاسق اماما وخليفة ولا يجوز كون الفاسق
قاضيا قال وهذا خطأ ولم يفرق ابو حنيفة بين الحاكم والخليفة في

ان شرط

ان شرط كل واحد منهما العدالة وان يكون خليفة وروايته غير مقبولة واحكامه غير
نافذة وكيف يجوز ان يدعى ذلك على ابي حنيفة وقد اكرهه ابن هبيرة في ايام بني امية
على القضاء وضربه فامتنع من ذلك فحبس فلج ابن هبيرة وجعل يضربه كل يوم اسواطا
فلما خيف على نفسه قال له الفقهاء تول له شيئا من عمله اي شيء كان حتى يزول عنك
الضرب فتولى له عد احمال التبن التي تدخل فخلاه ثم دعاه المنصور الى مثل ذلك حتى
عد له اللبن الذي كان يضرب لسور مدينة المنصور وقصته في امر زيد بن علي
مشهورة وفي حمله المال اليه وفتياه الناس سرا في وجوب نصرته والقتال
معه وكذلك امره مع محمد وابراهيم ابني عبد الله بن الحسن ثم قال وانما غلط من غلط
في هذه الرواية من قبل قول ابي حنيفة ان القاضي اذا كان عدلا في نفسه وتولى القضاء من
امام جائر فان احكامه نافذة والصلاة خلفه جائزة لان القاضي اذا كان عدلا في نفسه ويمكنه
تنفيذ الاحكام كانت احكامه نافذة فلا اعتبار في ذلك بمن ولاه لان الذي ولاه بمنزلة سائر
اعوانه وليس شرط اعوان القاضي ان يكونوا عدولا الا ترى ان اهل بلد لا سلطان
عليهم لو اجتمعوا على الرضا بتولية رجل عدل منهم القضاء حتى يكونوا اعوانا له على من امتنع
من قبول احكامه كان قضاؤه نافذا وان لم تكن له ولاية من جهة امام ولا سلطان والله
اعلم **المسئلة السادسة** الاية تدل على عصمة الانبياء من وجهين الاول انه قد
ثبت ان المراد من هذا العهد الامامة ولا شك ان كل نبي امام فان الامام هو الذي
يؤتم به والنبي اولى الناس بذلك واذا دلت الاية على ان الامام لا يكون فاسقا
فبان تدل على ان الرسول لا يجوز ان يكون فاسقا فاعلا للذنب والمعصية اولى
الثاني قال لا ينال عهدي الظالمين فهذا العهد ان كان هو النبوة وجب ان
لا ينالها احد من الظالمين وان كان هو الامامة فكذلك لان كل نبي لا بد وان يكون
اماما يؤتم به وكل فاسق ظالم لنفسه فوجب ان لا تحصل النبوة لاحد من الفاسقين
والله اعلم **المسئلة السابعة** اعلم انه سبحانه بين ان له معك عهدا ولك
معه عهدا وبين انك متى وفيت بعهدك فانه سبحانه يفي ايضا بعهده فقال واوفوا
بعهدي اوف بعهدكم ثم في سائر الايات افرد عهدك بالذكر وافرد عهد نفسه ايضا
بالذكر اما عهدك فقال فيه والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وقال والذين هم لاماناتهم
راعون وقال يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وقال لم تقولون ما لا تفعلون
كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون واما عهده سبحانه فقال فيه ومن اوفى بعهده
من الله ثم بين كيفية عهده الى ادم عليه السلام فقال ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسي
ولم نجد له عزما ثم بين كيفية عهده الينا فقال الم اعهد اليكم يا بني ادم ثم بين
كيفية عهده الى بني اسرائيل فقال ان الله عهد الينا ثم بين كيفية عهده مع الانبياء
عليهم السلام وعهدنا الى ابراهيم واسمعيل ثم بين في هذه الاية ان عهده
لا يصل الى الظالمين فقال لا ينال عهدي الظالمين فهذه المبالغة الشديدة في
هذه المعاهدة تقتضي البحث عن حقيقة هذه المعاهدة فنقول العهد الماخوذ عليك ليس
الا عهد الخدمة والعبودية والعهد الذي التزمه الله تعالى من جهته ليس الا عهد الرحمة
والربوبية ثم ان العاقل اذا تأمل في حال هذه المعاهدة لم يجد من نفسه الا نقص

هذا العهد ومن رتبه الا الوفاء بالعهد فلنشر الى معاقد الباب فنقول اول انعامه
عليك انعام الخلق والايجاد والاحياء واعطاء العقل والآلة والمقصود من ذلك
اشتغالك بالطاعة والخدمة والعبودية على ما قال وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون ونزه نفسه ان يكون هذا الخلق والايجاد منه على سبيل العبث
فقال وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق
وقال ايضا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال
افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون ثم بين على سبيل التفصيل
ما هو الحكمة في الخلق والايجاد فقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
فهو سبحانه وفى بعهد الربوبية حيث خلقك واحياك وانعم عليك
بوجوه النعم وجعلك عاقلا مميزا اذ لم تشتغل بخدمته وطاعته وعبوديته
فقد نقضت عهد عبوديتك مع ان الله تعالى وفى بعهد ربوبيته وثانيها ان عهد
الربوبية يقتضي اعطاء التوفيق والهداية وعهد العبودية منك يقتضي
الجد والاجتهاد في العمل ثم انه وفى بعهد الربوبية فانه ما ترك ذرة
من الذرات الا وجعلها هادية لك الى سبيل الحق وان من شيء الا يسبح
بحمده وانت ما وفيت البتة بعهد الطاعة والعبودية وثالثها ان نعمة الايمان
اعظم النعم والدليل عليه ان هذه النعمة منه فانه يشكرك عليها قال فاولئك
كان سعيهم مشكورا فاذا كان الله تعالى يشكرك على هذه النعمة فان تشكره على
ما اعطى من الهداية والتوفيق كان اولى ثم انك ما اتيت الا بالكفران
على ما قال قتل الانسان ما اكفره فهو تعالى وفى بعهده وانت نقضت عهدك
ورابعها ان تنفق نعمه في سبيل مرضاته فعهده معك ان يعطيك اصناف
النعم وقد فعل وعهدك معه ان تصرف نعمه في سبيل مرضاته وانت ما
فعلت ذلك ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى وخامسها انعم عليك بانواع
النعم لتكون محسنا الى الفقراء واحسنوا ان الله يحب المحسنين ثم انك توسلت
به الى ايذاء الناس وايحاشهم الذين يبخلون ويامرون الناس بالبخل وسادسها
اعطاك النعم العظيمة لتكون مقبلا على حمده وانت لا تحمده فانظر الى السلطان العظيم
لو انعم عليك بخلعة نفيسة ثم انك في حضرته تعرض عنه وتبقى مشغولا بخدمة
بعض السقاط كيف لا يستوجب الادب والمقت فكذا الامر والتنبيه ذنبه
ها هنا واعلم انا لو اشتغلنا بشرح كيفية وفائه سبحانه بعهد الاحسان
والربوبية وكيفية نقضنا لعهد الاخلاص والعبودية لما قدرنا على ذلك فانا من
اول الحياة الى اخرها ما صرنا منفكين لحظة واحدة من انواع نعمه على ظاهرنا
وباطننا وكل واحد من تلك النعم يستدعي شكرا على حدة وخدمة على حدة ثم انا ما اتيناها
بل ما تاملناها وما عرفنا كيفيتها وكميتها ثم انه سبحانه مع تزايد غفلتنا وتقصيرنا
تزيد في انواع النعم والرحمة والكرم فكانا من اول عمرنا الى اخره لا نزال نتزايد
في درجات التقصير والنقصان واستحقاق الذم وهو سبحانه لا يزال يزيد في الاحسان
واللطف والكرم واستحقاق الحمد والثناء فان كل ما كان تقصيرنا اشد كان انعامه علينا

بعد ذلك اعظم وقعا وكلما كان انعامه علينا اكثر وقعا كان تقصيرنا في شكره افحش
واسوا فلا يزال قبائح افعالنا ومحاسن افعاله على سبيل التزايد بحيث لا تفضي الى الانقطاع ثم
انه قال في هذه الاية انه لا ينال عهدي الظالمين وهذا تخويف شديد لكنا نقول الهنا
صدر منك ما يليق بك من الكرم والعفو والرحمة والاحسان وصدر منا ما
يليق بنا من الجهل والغدر والتقصير والكسل فنسالك بفضلك العميم ان تتجاوز
عنا يا ارحم الراحمين قوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا
من مقام ابراهيم مصلى وعهدنا الى ابراهيم واسمعيل ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين
والركع السجود اعلم انه تعالى بين كيفية حال ابراهيم عليه
السلام حين كلفه بالامامة وهذا شرح التكليف الثاني وهو التكليف بتطهير
البيت ثم نقول اما البيت فانه يريد البيت الحرام واكتفى بذكر البيت مطلقا
لدخول الالف واللام عليه اذ كانتا يدخلان لتعريف المعهود او الجنس وقد علم
المخاطبون انه لم يرد به الجنس فانصرف الى المعهود عندهم وهو الكعبة ثم نقول
ليس المراد نفس الكعبة لانه تعالى وصفه بكونه امنا وهذا صفة جميع الحرم لا صفة
الكعبة فقط والدليل على انه يجوز اطلاق لفظ البيت والمراد منه كل الحرم
قوله تعالى هديا بالغ الكعبة والمراد الحرم كله لا الكعبة نفسها لانه لا يذبح في
الكعبة ولا في المسجد الحرام وكذلك قوله فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم
هذا والمراد والله اعلم منعهم من الحج وحضور مواضع النسك وقال تعالى في اية
اخرى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقال تعالى مخبرا عن ابراهيم رب اجعل
هذا البلد امنا فدل هذا على انه وصف البيت بالامن اقتضى جميع الحرم
والسبب في انه تعالى اطلق لفظ البيت وعنى به الحرم كله ان حرمة الحرم
لما كانت متعلقة بالبيت جاز ان يعبر عنه باسم البيت اما قوله مثابة للناس
ففيه مسائل المسئلة الاولى قال اهل اللغة اصله من ثاب يثوب مثابة وثوبا
اذا رجع يقال ثاب الماء اذا رجع الى النهر بعد انقطاعه وثاب الى فلان عقله اي رجع
وتفرق عنه الناس ثم ثابوا اي عادوا مجتمعين والثواب من هذا اخذ كان
ما اخرجه من مال او غيره رجع اليه والمثاب من البئر واصل مثابة مثوبة
مفعلة المسئلة الثانية قال الحسن معناه انهم يثوبون اليه في كل عام
وعن ابن عباس ومجاهد انه لا ينصرف عنه احد الا وهو يتمنى العود اليه قال
تعالى فاجعل افئدة من الناس تهوي اليهم وقيل مثابة اي يحجون اليه
فيثابون عليه فان قيل كون البيت مثابة يحصل بمجرد عودهم اليه وذلك يحصل
بفعلهم لا بفعل الله تعالى فما معنى قوله واذ جعلنا البيت مثابة للناس قلنا
اما على قولنا ففعل العبد مخلوق لله تعالى فهذه حجة على قولنا في هذه المسئلة
واما على قول المعتزلة فمعناه انه تعالى القى تعظيمه في القلوب ليصير ذلك داعيا
لهم الى العود اليه مرة اخرى وانما فعل تعالى ذلك لما فيه من منافع الدنيا والاخرة
اما منافع الدنيا فلان اهل الشرق والغرب يجتمعون هناك فيحصل من التجارات
وضروب المكاسب ما يعظم به النفع وايضا فيحصل بسبب السفر الى الحج عمارة

الطرق والبلاد ومشاهدة الاحوال المختلفة في الدنيا واما منافع الدين فلان من قصد
البيت رغبة منه في النسك والتقرب الى الله تعالى واظهار العبودية له والمواظبة
على العمرة والطواف واقامة الصلاة في ذلك المسجد المكرم والاعتكاف فيه
فيستوجب بذلك ثوابا عظيما عند الله تعالى **المسئلة الثانية** تمسك بعض اصحابنا
في وجوب العمرة بقوله واذ جعلنا البيت مثابة للناس ووجه الاستدلال به ان قوله واذ
جعلنا البيت مثابة للناس اخبار عن انه تعالى جعله موصوفا بصفة كونه مثابة للناس
لكن لا يمكن اجراء الاية على هذا المعنى لان كونه مثابة للناس صفة تتعلق باختيار
الناس لا يمكن تحصيله بالجبر والاجبار واذا ثبت تعذر اجراء الاية على الندب
فلا يجب فثبت ان الله تعالى اوجب علينا العود اليه مرة اخرى وقد توافقنا
على ان هذا الوجوب لا يتحقق فيما سوى الطواف فوجب تحققه في الطواف هذا وجه الاستدلال
بهذه الاية واكثر من تكلم في احكام القران طعن في دلالة هذه الاية على هذا
المطلوب ونحن قد بينا دلالتها عليه من هذا الوجه الذي بيناه اما قوله تعالى
امنا اي موضع امن ثم لا شك ان قوله جعلنا البيت مثابة للناس وامنا
خبر فتارة نتركه على ظاهره ونقول انه خبر وتارة نصرفه عن ظاهره
ونقول انه امر اما القول الاول فهو ان يكون المراد انه تعالى جعل
اهل الحرم امنين من القحط والجدب على ما قال اولم يروا انا جعلنا حرما امنا
وقوله اولم نمكن لهم حرما امنا يجبى اليه ثمرات كل شيء ولا يمكن ان يكون المراد منه
الاخبار عن عدم وقوع القتل في الحرم لانا نشاهد ان القتل الحرام قد يقع
فيه وايضا فالقتل المباح قد يوجد فيه قال تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام
حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم فاخبر عن وقوع القتل فيه القول الثاني
ان نحمله على الامر على سبيل التاويل والمعنى ان الله تعالى امر الناس بان يجعلوا
ذلك الموضع امنا من الغارة والقتل فكان البيت محترما بحكم الله وكانت الجاهلية
متمسكين بتحريمه لا يهيجون احدا التجا اليه وكانوا يسمون قريشا
اهل الله تعظيما له ثم اعتيد فيه امن الصيد حتى ان الكلب ليهم بالظبي خارج الحرم
فيفر الظبي ويتبعه الكلب فاذا دخل الظبي الحرم لم يتبعه ووردت الاخبار
في تحريم مكة قال عليه السلام ان الله حرم مكة وانها لم تحل لاحد قبلي
ولا لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة من نهار وقد عادت حرمتها كما كانت فذهب
الشافعي رضي الله عنه الى ان المعنى انها لم تحل لاحد بنصب الحرب عليها وان ذلك
احل لرسول الله صلى الله عليه وسلم واما من دخل البيت من الذين يجب عليهم الحدود
فقال الشافعي رضي الله عنه ان الامام يامر بالتضييق عليه بما يؤدي الى خروجه
من الحرم فاذا خرج اقيم عليه الحد في الحل فان لم يخرج حتى قتل في الحرم
جاز وكذلك من قاتل في الحرم جاز قتاله فيه وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز
واحتج الشافعي رحمه الله بانه عليه السلام امر عند ما قتل عاصم بن ثابت بن
الافلح وخبيب اوس بقتل ابي سفيان في داره بمكة غيلة ان قدر عليه قال الشافعي
رحمه الله وهذا في الوقت الذي كانت فيه محرمة فدل انها لا تمنع احدا من شيء وجب عليه

وانها

وانها انما تمنع من ان ينصب الحرب عليها كما ينصب على غيرها واحتج ابو حنيفة
بهذه الاية والجواب عنه ان قوله وامنا ليس فيه بيان انه جعله امنا
في ماذا فيمكن ان يكون امنا من القحط وان يكون امنا عن نصب الحروب
وان يكون امنا عن اقامة الحدود وليس اللفظ من باب العموم حتى يحمل
على الكل بل حمله على الامن من القحط والافات اولى لانا على هذا التفسير لا نحتاج
الى حمل لفظ الخبر على معنى الامر وفي سائر الوجوه نحتاج الى ذلك فكان قول
الشافعي اولى اما قوله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى ففيه مسائل
المسئلة الاولى قرا ابن كثير وابو عمرو وحمزة وعاصم والكسائي واتخذوا
بكسر الخاء على صيغة الامر وقرا نافع وابن عامر بفتح الخاء على صيغة الخبر اما
القراءة الاولى فقوله واتخذوا عطف على ماذا فيه اقوال الاول انه عطف على
قوله واذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين واتخذوا من مقام
ابرهيم مصلى الثاني انه عطف على قوله اني جاعلك للناس اماما والمعنى انه لما
ابتلاه بكلمات فاتمهن قال له جزاء لما فعله من ذلك اني جاعلك للناس
اماما وقال واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى ويجوز ان يكون امر بهذا
ولده الا انه اضمر قوله تعالى ومعناه وقلنا واتخذوا ما اتيناكم بقوة الثالث
ان هذا امر من الله تعالى لامة محمد صلى الله عليه وسلم ان يتخذوا من
مقام ابرهيم مصلى وهو كلام اعترض في خلال ذكر قصة ابرهيم عليه
السلام وكان وجهه واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا من
مقام ابرهيم مصلى والتقدير انه لما شرفناه ووصفناه بكونه مثابة
وامنا فاتخذوه انتم قبلة لانفسكم والواو والفاء قد يذكر كل واحد منهما في هذا
الموضع وان كانت الفاء اوضح اما من قرا واتخذوا بالفتح فهو اخبار عن ولد
ابرهيم عليه السلام انهم اتخذوا من مقامه مصلى فيكون هذا عطفا على جعلنا
البيت واذ اتخذوه مصلى **المسئلة الثانية** ذكروا اقوالا في ان مقام ابرهيم
اي شيء هو القول الاول انه موضع الحجر الذي قام عليه ابرهيم عليه السلام ثم هؤلاء ذكروا
وجهين احدهما انه هو الحجر الذي كانت زوجة ابرهيم وضعته تحت قدم ابرهيم
عليه السلام حين غسلت راسه فوضع ابرهيم عليه السلام رجله عليه وهو راكب
فغسلت احد شقي راسه ثم رفعته من تحته وقد غاصت رجله في الحجر فوضعته
تحت الرجل الاخرى فغاصت رجله ايضا فيه فجعله الله تعالى من معجزاته وهذا
قول الحسن وقتادة والربيع بن انس وثانيهما ما روي عن سعيد بن جبير عن ابن
عباس ان ابرهيم عليه السلام كان يبني البيت واسمعيل يناوله الحجارة ويقولان
ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم فلما ارتفع البنيان وضعف ابرهيم
عن رفع الحجارة قام على حجر وهو مقام ابرهيم عليه السلام القول الثاني
ان مقام ابرهيم الحرم كله وهو قول مجاهد الثالث انه عرفة والمزدلفة
والجمار وهو قول عطاء الرابع الحج كله مقام ابرهيم وهو قول ابن عباس واتفق
المحققون على ان القول الاول اولى ويدل عليه وجوه الاول ما روى جابر

انه عليه السلام لما فرغ من الطواف اتى المقام وتلى قوله تعالى واتخذوا
من مقام ابرهيم مصلى فقرأه له هذه اللفظة عند ذلك الموضع يدل ان
المراد من هذه اللفظة هو ذلك الموضع ظاهرًا وثانيها ان هذا
الاسم في العرف مختص بذلك الموضع والدليل عليه ان سايلا لو سال المكي
بمكة عن مقام ابرهيم لم يجبه ولم يفهم منه الا هذا الموضع وثالثها ما روي
انه عليه السلام مر بالمقام ومعه عمر فقال يا رسول الله اليس هذا مقام ابينا
ابرهيم قال بلى قال افلا تتخذه مصلى قال لم اومر بذلك فلم تغب الشمس من
يومهم حتى نزلت الاية ورابعها ان الحجر صار تحت قدميه في رطوبة
الطين حتى غاصت فيه رجلا ابرهيم عليه السلام فكان اختصاصه بابرهيم
اقوى وذلك من اظهر الدلايل على وحدانية الله تعالى ومعجزة ابرهيم
عليه السلام فكان اختصاصه بابرهيم اقوى من اختصاص غيره به فكان
اطلاق هذا الاسم عليه اولى وخامسها انه تعالى قال واتخذوا من مقام
ابرهيم مصلى وليس للصلاة تعلق بالحرم ولا بساير المواضع الا بهذا
الموضع فوجب ان يكون مقام ابرهيم هو هذا الموضع وسادسها
ان مقام ابرهيم هو موضع قيامه وثبت بالاخبار انه قام على هذا الحجر
عند المغتسل ولم يثبت قيامه على غيره فحمل هذا اللفظ اعني مقام ابرهيم
عليه السلام عليه يكون اولى قال القفال ومن فسر مقام ابرهيم بالحجر
خرج قوله واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى على مجاز قول الرجل اتخذت
من فلان صديقًا وقد اعطاني الله من فلان اخا صالحًا ووهب لي منك
ولينا مشفقًا انما يدخل من لتبعيض شان المتخذ الموهوب وتمييزه في ذلك المعنى
من غيره والله اعلم المسئلة الثالثة ذكروا في ذلك المعنى المراد بقوله
مصلى وجوها احدها المصلى فعله من الصلاة التي هي الدعا قال تعالى يا ايها الذين
امنوا صلوا عليه وهو قول مجاهد وانما ذهب الى هذا التاويل ليتم له قوله
ان كل الحرم مقام ابرهيم وثانيها قال الحسن اراد به قبلة وثالثها قال
قتادة والسدي امروا ان يصلوا عنده قال اهل التحقيق وهذا القول اولى لان
لفظ الصلاة اذا اطلق يعقل منه الصلاة المفعولة بركوع وسجود الا ترى
ان مصلى المصر هو الموضع الذي يصلى فيه صلاة العيد وقال عليه السلام
لاسامة بن زيد المصلى امامك يعني به موضع الصلاة المفعولة وقد دل
عليه ايضًا فعل النبي صلى الله عليه وسلم للصلاة عنده بعد تلاوة الاية ولان
حملها على الصلاة المعهودة اولى لانها جامعة لساير المعاني التي فسروا الاية
بها وههنا بحث فقهي وهو ان ركعتي الطواف فرض او سنة نظر ان كان
ان كان الطواف فرضًا فللشافعي رضي الله عنه فيه قولان احدهما فرض لقوله
تعالى على غيرها قال لا الا ان تطوع وانه لطواف قد قال مثل طواف في
القدوم فركعتاه سنتة واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى والامر للوجوب والثاني
سنة لقوله عليه السلام للاعرابي حين قال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع

وان

وان كان الطواف نفلا مثل طواف القدوم فركعتاه سنة والرواية عن ابي
حنيفة مختلفة ايضًا في هذه المسئلة والله اعلم المسئلة الرابعة في فضايل
البيت روى الشيخ احمد البيهقي في كتاب شعب الايمان عن ابي ذر قال
قلت يا رسول الله اي مسجد وضع على الارض اول قال المسجد الحرام
قلت ثم اي قال ثم المسجد الاقصى قلت كم بينهما قال اربعون سنة فاينما
ادركتك الصلاة فصل فهو مسجد اخرجاه في الصحيح وعن عبد الله بن عمرو
رضي الله عنهما قال خلق البيت قبل الارض بالفي عام ثم دحيت الارض منه
وعن ابن عباس قال عليه السلام اول بقعة وضعت في الارض موضع البيت
ثم مدت منها الارض وكان اول جبل وضعه الله تعالى على الارض ابو قبيس ثم
مدت منه الجبال وعن وهب بن منبه قال ان ادم عليه السلام لما اهبط
الى الارض استوحش منها لما راى من سعتها ولانه لم ير فيها احدًا غيره فقال
يا رب اما لارضك هذه من يسبحك فيها ويقدسك غيري فقال الله
ان ذريتك من يسبح بحمدي ويقدسني وساجعل فيها بيوتًا ترفع لذكري
فيسبحني فيها خلقي وساجعل فيها بيتًا اختاره لنفسي واخصه بكرامتي واوثره على بيوت الارض كلها
باسمي واسميه احفظه بعظمتي واحوطه بحرمتي واجعله احق البيوت كلها
واولاها بذكري واضعه في البقعة التي اخترت لنفسي فاني اخترت مكانه
يوم خلقت السموات والارض اجعل ذلك البيت لك ولمن بعدك حرمًا
وامنًا احرم بحرمته ما فوقه وما تحته وما حوله فمن حرمه بحرمتي فقد عظم
حرمتي ومن امن اهله استوجب بذلك اماني ومن اخافهم فقد جفاني
ومن عظم شانه فقد عظم في عيني ومن تهاون به فقد صغر في عيني سكانه
جيراني وعماره وفدي وزواره اضيافي اجعله اول بيت وضع للناس
وامره باهل السماء والارض ياتونه افواجًا شعثًا غبرًا على كل ضامر ياتين
من كل فج عميق يعجون بالتكبير عجيجًا ويضجون بالتلبية ضجيجًا فمن اعتمره
ولا يريد غيري فقد زارني وضافني ووفد علي ونزل بي فحق علي ان اتحفه بكرامتي
وحق على الكريم ان يكرم وفده واضيافه وزواره وان يسعف كل واحد
منهم بحاجته تعمره يا ادم ما كنت حيًا ثم يعمره من بعدك الامم والقرون
من ولدك امة بعد امة وقرنًا بعد قرن ونبيًا بعد نبي حتى
ينتهي ذلك الى نبي من ولدك يقال له محمد عليه السلام وهو خاتم
النبيين فاجعله من سكانه وعماره وحماته وولاته فيكون اميني
عليه ما دام حيًا فاذا انقلب الي وجدني قد ذخرت له من اجره ما يتمكن
به من القربة الي والوسيلة عندي واجعل اسم ذلك البيت وذكره و
شرفه ومجده وسناه وتكرمته لنبي من ولدك يكون قبل هذا النبي وهو
ابوه يقال له ابرهيم ارفع به قواعده واقضي على يديه عمارته واعلمه
مشاعره ومناسكه واجعله امة قانتًا قايمًا بامري داعيًا الى سبيلي اجتبيه
واهديه الى صراط مستقيم ابتليه فيصبر واعافيه فيشكر وامره فيفعل

وبذلك فقد استجيب دعوته في ولده وذريته من بعده ما شفعه فيهم به
وليجعلهم اهل ذلك البيت وولاته وحماته وسقاته وخدمه وجيرانه وحجابه
حتى بدلوا او يغيروا وجعل ابراهيم امام ذلك البيت واهل تلك
الشريعة ثم نام به من حضر تلك المواطن من جميع الجن والانس
عن عطا قال اهبط آدم بالهند فقال يا رب مالي لا اسمع صوت الملائكة
كما كنت اسمعه في الجنة قال بخطيئتك يا آدم فانطلق الى مكة فان بها بيتا
يطوفون به كما رايتهم يطوفون فانطلق الى مكة فبنى البيت فكان موضع
قدمي آدم قرى وانهارا وعمارة وما بين خطاه مفاوز فحج آدم البيت من الهند
اربعين سنة وسال عمر كعبا فقال اخبرني عن هذا البيت فقال ان هذا
البيت انزله الله من السماء ياقوتة مجوفة مع آدم فقال يا آدم ان هذا بيتي فطف
حوله وصل حوله كما رايت ملائكتي تطوف حول عرشي وتصلي ونزلت معه الملائكة
فرفعوا قواعده من حجارة ثم وضع البيت على القواعد فلما اغرق الله قوم نوح
رفعه الله وبقيت قواعده وعن علي رضي الله عنه قال البيت المعمور
في السماء يقال له الضراح وهو بحيال الكعبة من فوقها حرمته في السماء
كحرمة البيت في الارض يصلي فيه كل يوم سبعون الف من الملائكة لا يعودون
اليه ابدا وذكر علي رضي الله عنه انه مر عليه الدهر بعد بناء ابراهيم فبنته
العمالقة ومر عليه الدهر فانهدم فبنته جرهم ثم مر عليه الدهر فانهدم فبنته
قريش ورسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ شاب فلما ارادوا ان يرفعوا
الحجر الاسود اختصموا فيه فقالوا نحكم بيننا اول رجل يخرج من هذه السكة
فكان رسول الله اول من خرج عليهم فقضى بينهم ان يجعلوا الحجر في
مرط ثم يرفعه جميع القبائل كلهم فرفعوه واخذه رسول الله
صلى الله عليه وسلم فوضعه وعن الزهري بلغني انهم وجدوا في مقام ابراهيم
عليه السلام ثلاث صفوح في كل صفح منها كتاب في الصفح الاول انا الله ذو بكة
صنعتها يوم صنعت الشمس والقمر وحففتها بسبعة املاك حفا وباركت
لاهلها في اللحم واللبن وفي الصفح الثاني انا الله ذو بكة خلقت الرحم
وشققت لها اسما من اسمي من وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وفي الثالث
انا الله ذو بكة خلقت الخير والشر فطوبى لمن كان الخير على يديه وويل
لمن كان الشر على يديه **المسالة الخامسة** في فضل الحجر والمقام عن عبد الله ابن
عمرو رضي الله عنهما قال قال عليه السلام الركن والمقام ياقوتتان من يواقيت
الجنة طمس الله نورهما ولولا ذلك لاضاءا ما بين المشرق والمغرب وما مسهما
ذو عاهة ولا سقيم الا شفي وفي حديث ابن عباس انه قال عليه السلام لياتين
هذا الحجر يوم القيامة له عينان يبصر بهما ولسان ينطق به يشهد على من استلمه
بحق وروي عن عمر ابن الخطاب انه انتهى الى الحجر الاسود فقال اني لاقبلك
واني لاعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع وان الله ربي ولولا اني رايت رسول الله
يقبلك لما قبلتك اخرجاه في الصحيح اما قوله تعالى وعهدنا الى ابراهيم واسمعيل

فالاول

فالاولى ان يراد به ان يريد به فالزمناهما ذلك وامرناهما امرا وثيقا عليهما فيه وقد تقدم من قبل
معنى العهد والميثاق اما قوله ان طهرا بيتي فيجب ان يراد به التطهير من كل امر لا يليق بالبيت
واذا كان موضع البيت وما حوله مصلى وجب تطهيره من الانجاس والاقذار واذا كان
موضع العبادة والاخلاص لله تعالى وجب تطهيره من الشرك وعبادة غير الله فكل ذلك
داخل تحت الكلام ثم ان المفسرين ذكروا وجوها احدها ان معنى طهرا ابنيا بيتي مطهرا
من الشرك واسسناه على التقوى كقوله افمن اسس بنيانه على تقوى من الله وثانيها عرفا
الناس ان بيتي طهر لهم متى حجوه وزاروه واقاموا به ومجاز اجعلاه طاهرا عندهم كما يقال الشافعي
رحمه الله يطهر هذا وابو حنيفة ينجسه وثالثها ابنياه ولا تدعا احدا من اهل الريب والشرك يزاحم
الطائفين فيه بل اقراه على طهارته من اهل الكفر والريب كما يقال طهر الله الارض من فلان وهذه
التاويلات مبنية على انه لم يكن ما يوجب ايقاع تطهيره من الادناس والشرك وهو كقوله تعالى
ولهم فيها ازواج مطهرة ومعلوم انهن لم يطهرن من نجس بل خلقهن طاهرات فكذا البيت المامور
بتطهيره خلق طاهرا والله اعلم ورابعها معناه تخلقا بيتي من الاوثان والشرك والمعاصي ليقتدي
الناس بكما في ذلك وخامسها قال بعضهم ان موضع البيت قبل البنا كان يلقى فيه الجيف والاقذار
فامر الله تعالى ابرهيم عليه السلام بازالة تلك القاذورات وبناء البيت هناك وهذا ضعيف لان
قبل البناء ما كان البيت موجودا فتطهير تلك العرصة لا يكون تطهير البيت ويمكن ان يجاب عنه
بانه تعالى سماه بيتا لانه علم ماله الى ان يصير بيتا ولكنه مجاز اما قوله تعالى للطائفين والعاكفين
والركع السجود ففيه مسائل **المسالة الاولى** العكف مصدر عكف يعكف بفتح الكاف وكسرها
عكفا اذا لزم الشيء واقام عليه وهو عاكف وقيل عكف اذا اقبل عليه ولا يصرف عنه وجهه
المسالة الثانية في هذه الاوصاف الثلاثة قولان الاول وهو الاقرب انه يحمل ذلك على فرق
ثلاثة لان من حق المعطوف ان يكون غير المعطوف عليه فيجب ان يكون الطائفون غير
العاكفين والعاكفون غير الركع السجود لتصح فائدة العطف فالمراد بالطائفين من
يقصد البيت حاجا ومعتمرا فيطوف به والمراد بالعاكفين من يقيم هناك ويجاور والمراد بالركع
السجود من يصلي هناك والقول الثاني وهو قول عطاء انه اذا كان طائفا فهو من الطائفين واذا كان
جالسا فهو من العاكفين واذا كان مصليا فهو من الركع السجود **المسالة الثالثة** هذه الاية تدل على
امور احدها انا اذا فسرنا الطائفين بالغرباء فحينئذ تدل الاية على ان الطواف للغرباء افضل من الصلاة
لانه تعالى لما خصهم بالطواف دل على ان لهم به مزيد اختصاص وروي عن ابن عباس ومجاهد
وعطاء ان الطواف لاهل الامصار افضل والصلاة لاهل مكة افضل وثانيها تدل الاية على
جواز الاعتكاف في البيت وثالثها تدل على جواز الصلاة في البيت فرضا كانت او نفلا اذ لم تفرق
الاية بين الشيئين فيها وهو خلاف قول مالك في امتناعه من جواز فعل الصلاة المفروضة
في البيت فان قيل لا نسلم دلالة الاية على ذلك لانه تعالى لم يقل والركع السجود في البيت
وكما لا تدل الاية على جواز فعل الطواف في جوف البيت وانما تدل على فعله خارج البيت
كذلك دلالتها مقصورة على جواز فعل الصلاة خارج البيت لان الطواف بالبيت هو ان يطوف بالبيت
ولا يسمى طائفا بالبيت من طاف في جوفه فان الله تعالى انما امر بالطواف فيه بقوله تعالى وليطوفوا بالبيت
العتيق وايضا المراد لو كان التوجه اليه للصلاة لما كان لذكر تطهير البيت للركع السجود وجه اذ
كان حاضروا البيت والغائبون عنه سواء في الامر بالتوجه اليه واحتج مالك بقوله تعالى وحيث

شطر المسجد الحرام لم يكن متوجها الى المسجد بل الى جزء من اجزائه فالجواب ان المتوجه الى الواحد
يستحيل ان يكون متوجها الى كل المسجد بل لا بد وان يكون متوجها الى جزء من اجزائه ومن كان
داخل البيت فهو كذلك فوجب ان يكون داخلا تحت الاية ورابعها ان قوله للطائفين يتناول
مطلق الطواف سواء كان منصوصا عليه في كتاب الله تعالى كقوله وليطوفوا بالبيت
العتيق او ثبت حكمه بالسنة او كان من المندوبات قوله تعالى واذ قال ابراهيم رب اجعل
هذا البلد امنا وارزق اهله من الثمرات من امن منهم بالله وباليوم الاخر قال
ومن كفر فامتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار وبئس المصير اعلم ان هذا هو
النوع الثالث من احوال ابراهيم عليه السلام التي حكاها الله تعالى هاهنا قال
القاضي في هذه الاية تقديم وتاخير لان قوله رب اجعل هذا بلدا امنا لا يمكن
الا بعد دخول البلد في الوجود فالذي ذكره من بعد وهو قوله واذ يرفع ابراهيم القواعد
من البيت وان كان متاخرا في التلاوة فهو متقدم في المعنى وهاهنا مسايل المسيلة الاولى
المراد من الاية دعا ابرهيم للمومنين من سكان مكة بالامن والتوسعة بما يجلب الى مكة
لانها بلد لا زرع ولا غرس فيه فلولا الامن لم يجلب اليها من النواحي لتعذر العيش فيها
ثم ان الله تعالى اجاب دعاه وجعله امنا من الافات فلم يصل اليه جبار الا قصمه الله كما فعل
باصحاب الفيل وهاهنا سوالان السوال الاول اليس ان الحجاج حارب ابن الزبير وخرب
الكعبة وقصد اهلها بكل سوء وتم له ذلك الجواب لم يكن مقصوده تخريب الكعبة لذاتها
بل كان مقصوده شيا اخر السوال الثاني المطلوب من الله تعالى هو ان يجعل البلد
امنا كثير الخصب فهذا مما يتعلق بمنافع الدنيا فكيف يليق بالرسول المعظم طلبها والجواب
عنه من وجوه احدها ان الدنيا اذا طلبت ليتقوى بها على الدين كان ذلك من اعظم اركان
الدين فاذا كان البلد امنا وحصل فيه الخصب تفرغ اهلها لطاعة الله تعالى واذا كان البلد
على ضد ذلك كانوا على ضد ذلك وثانيها انه تعالى جعله مثابة للناس والناس انما يمكنهم
الذهاب اليه لو كانت الطرق امنة والاقوات هناك رخيصة وثالثها لا يبعد ان يكون
الامن والخصب مما يدعو الانسان الى الذهاب الى تلك البلدة فحينئذ يشاهد المشاعر
المعظمة والمواقف المكرمة فيكون الامن والخصب لطفا له في تلك الطاعة
المسئلة الثانية بلدا امنا يحتمل وجهين احدهما مامون فيه كقوله تعالى في عيشة
راضية اي مرضية والثاني ان يكون المراد اهل البلد كقوله واسئل القرية اي
اهلها وهو مجاز لان الامن والخوف لا يلحقان البلد المسئلة الثالثة اختلفوا
في الامن المسئول في هذه الاية على وجوه احدها ساله الامن من القتل والقحط
لانه اسكن اهله بواد غير ذي زرع ولا ضرع وثانيها ساله الامن من الخسف والمسخ
وثالثها ساله الامن من القتل وهو قول ابي بكر الرازي واحتج عليه بانه عليه السلام
سال الله الامن اولا ثم ساله الرزق ثانيا ولو كان الامن المطلوب هو الامن من القحط لكان
سوال الرزق بعده تكرارا فقال في هذه الاية رب اجعل هذا بلدا امنا وارزق اهله
من الثمرات وقال في اية اخرى رب هذا البلد امنا ثم قال في اخر القصة ربنا اني
اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع الى قوله وارزقهم من الثمرات واعلم ان هذه
الحجة ضعيفة فان لقايل ان يقول الامن المسئول هو الامن من الخسف والمسخ

اولعلة

اولعله الامن من القحط لانه قد يكون حصول ما يحتاج اليه من الاغذية وقد يكون
بالتوسعة فيها فهو بالسوال الاول طلب ازالة القحط وبالسوال الثاني طلب
التوسعة العظيمة المسئلة الرابعة اختلفوا في ان مكة هل كانت امنة محرمة
قبل دعوة ابرهيم او انما صارت كذلك بدعوته فقال قايلون انها كانت كذلك
ابدا لقوله عليه السلام ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض وايضا
قال ابرهيم اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم وهذا
يقتضي انها كانت محرمة قبل ذلك ثم ان ابرهيم عليه السلام وقبله كانت كساير
البلاد والدليل عليه قوله عليه السلام اللهم اني حرمت المدينة كما حرم
ابرهيم مكة والقول الثالث انها كانت حراما قبل الدعوة بوجه غير الوجه
التي صارت به حراما بعد الدعوة فالاول بمنع الله تعالى اهلها من الاصطلام و
بما جعل في النفوس لها من التعظيم والثاني بالامر على السنة الرسل المسئلة
الخامسة انما قال في هذه السورة بلدا امنا على التنكير وقال في سورة ابرهيم هذا
البلد امنا على التعريف لوجهين الاول ان الدعوة الاولى وقعت ولم يكن المكان
قد جعل بلدا فكانه قال اجعل هذا الوادي بلدا امنا لانه تعالى حكى انه قال رب
اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع فقال هاهنا اجعل هذا الوادي بلدا
والدعوة الثانية وقعت وقد جعل بلدا فكانه قال اجعل هذا المكان الذي صيرته
بلدا ذا امن وسلامة كقولك جعلت هذا الرجل امنا الثاني ان تكون الدعوتان وقعتا
بعد ما صار المكان بلدا فقوله اجعل هذا بلدا امنا تقديره اجعل هذا البلد
بلدا امنا كقولك كان اليوم يوما حارا وهذا انما تذكره للمبالغة في صفة الحر
لان التنكير يدل على المبالغة فقوله اجعل هذا البلد بلدا امنا معناه اجعله من
البلاد الكاملة في الامن واما قوله رب اجعل هذا البلد امنا فليس فيه الا طلب
الامن لا طلب المبالغة واما قوله وارزق اهله من الثمرات فالمعنى انه عليه السلام
سال ان يدر على ساكني مكة اقواتهم فاستجاب الله تعالى له فصارت مكة يجبى
اليها ثمرات كل شيء اما قوله تعالى من امن منهم فهو بدل من قوله اهله بعض
وارزق المومنين من اهله خاصة وهو كقوله ولله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سبيلا وانه تعالى لما اعلمه ان في نسله ظلمة
كفارا بقوله لا ينال عهدي الظالمين لا جرم خصص دعاءه بالمومنين دون
الكافرين وسبب هذا التخصيص النص والقياس اما النص فقوله تعالى
على العموم الكافرين واما القياس فمن وجهين الاول انه لما سال الله تعالى
ان يجعل الامامة في ذريته قال الله لا ينال عهدي الظالمين فصار ذلك تاديبا
له في المسئلة فلما ميز الله تعالى المومنين عن الكافرين في باب الامامة
لا جرم خصص المومنين بهذا الدعاء دون الكافرين ثم ان الله تعالى اعلمه
بقوله فامتعه قليلا الفرق بين النبوة ورزق الدنيا لان منصب النبوة
والامامة لا يليق بالفاسق لانه لا بد في الامامة والنبوة من العزم والصبر
على ضروب المحنة حتى يودي عن الله امره ونهيه ولا تاخذه في الدين لومة لايم

يستطيع جنا؛ اما الرزق فمن يصح ايصاله الى المطيع والكافر والصادق
والمنافق فمن امن فالجنة مسكنه ومثواه ومن كفر فالنار مستقره وماواه
الوجه الثاني يحتمل ان ابرهيم عليه السلام قوي في ظنه انه ان دعا للكل
كثر في البلد الكفار فيكون في غلبتهم وكثرتهم مفسدة ومضرة في ذهاب
الناس الى الحج فخص المؤمنين بهذا السبب بالدعا اما قوله تعالى فامتعه قليلا
فيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا ابن عامر فامتعه بسكون الميم خفيفة
من امتعت والباقون بفتح الميم مشددة من متعت والتشديد يدل
على التكثير بخلاف التخفيف المسئلة الثانية امتعه قيل بالرزق وقيل
بالبقاء في الدنيا وقيل بهما الى خروج محمد صلى الله عليه وسلم فيقتله او يخرجه
عن هذه الديار ان اقام على الكفر والمعنى ان الله تعالى كانه قال انك ان
كنت خصصت بدعائك المؤمنين فاني امتع الكافرين منهم بما جل الدنيا ولا
امنعه من ذلك بما انعم به على المؤمنين الى ان تنتهي عمره فاقبضه ثم اضطره في
الاخرة الى عذاب النار فجعل ما رزق الكافر في دار الدنيا قليلا اذ كان واقعا في مدة
عمره وهي مدة واقعة فيما بين الازل والابد وهي بالنسبة اليها قليل جدا والحاصل ان الله تعالى
بين ان نعمة المؤمنين في الدنيا موصولة بالنعمة في الاخرة بخلاف الكافر فان نعمته في
الدنيا تنقطع عند الموت ويتخلص منه الى عذاب الاخرة اما قوله تعالى ثم اضطره الى عذاب
النار واعلم ان في الاضطرار قولين احدهما انه يفعل به ما يتعذر عليه الخلاص منه وههنا
كذلك كما قال تعالى يوم يدعون الى نار جهنم دعا ويوم يسحبون في النار على وجوههم
يقال اضطررته الى الامر اي الجاته اليه وحملته من حيث كان كارها له ويقال ان اصله
من الضر وهو ادناء الشيء ومنه ضرة المراة لدنوها وقربها والثاني ان الاضطرار
هو ان يصير الفاعل بالتخويف والتهديد الى ان يفعل ذلك الفعل اختيارا كقوله تعالى فمن
اضطر غير باغ ولا عاد فوصفه بانه مضطر الى تناول الميتة وان كان ذلك الاكل
فعله فيكون المعنى ان الله تعالى يلجيه الى ان يختار النار والاستقرار فيها بان اعلمه انه
لو رام التخلص لمنع منه لان من هذا حاله يكون ملجا الى الوقوع ثم بين تعالى ان ذلك بئس
المصير لان نعم المصير ما ينال فيه النعيم والسرور وبئس المصير ضده قوله تعالى
واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت واسمعيل ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم ربنا واجعلنا
مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك وارنا مناسكنا وتب علينا انك انت التواب
الرحيم ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم اياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم
انك انت العزيز الحكيم اعلم ان هذا هو النوع الرابع من الامور التي حكاها الله تعالى عن ابرهيم
واسمعيل عليهما السلام وهو انهما عند بناء البيت ذكرا ثلاثة انواع من الدعا ثم ههنا مسايل
المسئلة الاولى قوله واذ يرفع حكاية حال ماضية والقواعد جمع قاعدة وهي الاساس والاصل
لما فوقه وهي صفة غالبة ومعناها الثابتة ومنه قعدك الله اي اسال الله ان يقعدك اي
يثبتك ورفع الاساس البنا عليها لانها اذا بني عليها نقلت عن هيئة الانخفاض الى هيئة
الارتفاع وتطاولت بعد التقاصر ويجوز ان يكون المراد بها سافات البنا لان كل ساف
قاعدة للذي يبني عليه ويوضع فوقه ومعنى رفع القواعد رفعها بالبنا لانه اذا وضع سافا

فوق ساف فقد رفع السافات والله اعلم المسئلة الثانية الاكثرون من اهل الاخبار
على ان هذا البيت كان موجودا قبل ابرهيم عليه السلام على ما روينا الاحاديث
فيه واحتجوا بقوله واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت فان هذا صريح في ان
تلك القواعد كانت موجودة هناك الا ان ابرهيم عليه السلام رفعها وعمرها
المسئلة الثالثة اختلفوا في ان اسمعيل هل كان شريكا لابرهيم عليهما السلام
في رفع القواعد البيت وبنائه قال الاكثرون انه كان شريكا له فيه والتقدير واذ يرفع
ابرهيم واسمعيل القواعد من البيت والدليل عليه انه تعالى عطف ابرهيم
على اسمعيل فلا بد وان يكون ذلك العطف في فعل من الافعال التي سلف ذكرها
ولم يتقدم الا ذكر رفع قواعد البيت فوجب ان يكون اسمعيل معطوفا على ابرهيم
في ذلك ثم ان اشتراكهما يحصل في ذلك من وجهين احدهما ان يشتركا في البناء ورفع
الجدران والثاني ان يكون احدهما بانيا للبيت والاخر يرفع اليه الحجر والطين
ويهيي له الالات والادوات وعلى الوجهين تصح اضافة الرفع اليهما وان
كان الوجه الاول ادخل في الحقيقة ومن الناس من قال ان اسمعيل في
ذلك الوقت كان طفلا صغيرا وروي معناه عن علي عليه السلام وانه لما
بنى البيت خرج وخلف اسمعيل وهاجر فقالا الى من تكلنا فقال ابرهيم
الى الله فعطش اسمعيل فلم ير شيا من الماء فناداه جبريل عليه السلام وفحص الارض
باصبعه فنبعت زمزم وهولاء جعلوا الوقف على قوله من البيت وابتداوا اسمعيل
ربنا تقبل منا طاعتنا بابتناء هذا البيت فعلى هذا التقدير يكون اسمعيل
شريكا في الدعاء لا في البناء وهذا التاويل ضعيف لان قوله تقبل منا ليس فيه
ما يدل على انه تعالى ماذا يتقبل فوجب صرفه الى المذكور السابق وهو رفع البيت فاذا
لم يكن ذلك من فعله كيف يدعو الله تعالى بان يتقبله منه فاذن هذا التاويل
على خلاف ظاهر القران فوجب رده والله اعلم المسئلة الرابعة انما قال واذ يرفع
ابرهيم القواعد من البيت ولم يقل قواعد البيت لان في ابهام القواعد وتبيينها بعد
الابهام من تفخيم الشان ما ليس في العبارة الاخرى واعلم ان الله تعالى حكى عنهما بعد
ذلك ثلاثة انواع من الدعا النوع الاول قوله ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم وفيه
مسايل المسئلة الاولى اختلفوا في تفسير قوله تقبل منا فقال المتكلمون كل عمل
يقبله الله تعالى فهو يثيب صاحبه ويرضاه منه والذي لا يثيبه عليه ولا يرضاه منه فهو
المردود فههنا عبر عن احد المتلازمين باسم الاخر فذكر لفظ القبول
واراد به الثواب والرضا لان التقبل هو ان يقبل الرجل ما اهدي اليه فشبه الفعل
من العبد بالعطية والرضا من الله تعالى بالقبول توسعا وقال العارفون فرق
بين القبول والتقبل فان التقبل عبارة عن ان يتكلف الانسان في قبوله
وذلك انما يكون حيث يكون العمل ناقصا لا يستحق ان يقبل فهذا اعتراف منهما
بالقصور في العمل واعتراف بالعجز والانكسار وايضا فلم يكن المقصود اعطاء
الثواب عليه لان كون الفعل واقعا موقع القبول من المخدوم الذ عند الخادم
العاقل من اعطاء الثواب عليه وتمام تحقيقه سياتي في تفسير المحبة في

قوله تعالى والذين امنوا اشد حبا لله المسئلة الثانية انهم بعد ان اتوا بتلك
العبادة مخلصين يتضرعوا الى الله تعالى في قبولها وطلب الثواب عليها
على ما قاله المتكلمون ولو كان ترتيب الثواب على الفعل المقرون بالاخلاص
واجبا على الله تعالى فنقول لما كان في هذا الدعاء والتضرع فايدة لانه يجري
مجرى ان الانسان يتضرع الى الله تعالى فيقول يا الهي اجعل النار حارة
والجمد باردا بل ذلك الدعا اقبح لانه لا استبعاد عند المتكلم في صيرورة
النار حال بقائها على صورتها في الاشراق والاشتعال باردة والجمد حال
بقائه على صورته في الانجماد والبياض حارا ويستحيل عند المعتزلة ان لا يترتب
الثواب على مثل هذا الفعل فوجب ان يكون الدعا ها هنا اقبح ولما لم يكن كذلك
علمنا انه لا يجب للعبد على الله شي اصلا والله المسئلة الثالثة انما عقب
بقوله انك انت السميع العليم كانه قيل تسمع دعانا وتضرعنا وتعلم ما في
قلوبنا من الاخلاص وترك الالتفات الى احد سواك فان قيل قوله انك انت
السميع العليم يفيد الحصر وليس الامر كذلك فان غيره قد يكون سميعا قلنا
انه سبحانه لكماله في هذه الصفة يكون كانه هو المختص بها دون غيره النوع
الثاني من الدعا قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك وفيه مسايل المسئلة
الاولى احتج اصحابنا في مسئلة خلق الاعمال بقوله ربنا واجعلنا مسلمين
لك فان الاسلام اما ان يكون المراد منه الدين والاعتقاد او الاستسلام
والانقياد وكيف كان فقد رغبا في ان يجعلهما بهذه الصفة وجعلهما بهذه
الصفة لا معنى له الا خلق ذلك بهما فان الجعل عبارة عن الخلق قال تعالى وجعل
الظلمات والنور فدل هذا على ان الاسلام مخلوق لله تعالى فان قيل هذه
الاية متروكة الظاهر لانها تقتضي انهما وقت السؤال غير مسلمين لك اذ لو كانا
مسلمين لكان طلب ان يجعلهما مسلمين طلبا لتحصيل الحاصل وانه باطل لكن
المسلمين اجمعوا على انهما كانا في ذلك الوقت مسلمين ولان طلبهما صدور هذا الدعا
منهما لا يصلح الا بعد ان كانا مسلمين واذا ثبت ان الاية متروكة الظاهر لم يجز
التمسك بها سلمنا انها ليست متروكة الظاهر لكن الجعل له معان اخر سوى
الخلق احدها جعل بمعنى صير قال تعالى هو الذي جعل لكم الليل لباسا والنوم سباتا
وجعل النهار نشورا وثانيها جعل بمعنى وهب تقول جعلت لك هذه الضيعة وهذا
العبد وهذا الفرس وثالثها جعل بمعنى الوصف للشي والحكم به كقوله تعالى وجعلوا
الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا وقال وجعلوا لله شركاء ورابعها جعله
كذلك بمعنى الامر كقوله تعالى وجعلناهم ائمة يعني امرناهم بالاقتداء بهم وقال اني
جاعلك للناس اماما فهو بالامر وخامسها ان يجعله كذلك بالتعليم كقوله
جعلته كاتبا وشاعرا اذا علمته ذلك وسادسها البيان والدلالة تقول جعلت
كلام فلان باطلا اذا اوردت من الحجة ما يبين بطلان ذلك اذا ثبت ذلك
فلم لا يجوز ان يكون المراد وصفهما بالاسلام والحكم لهما بذلك كما تقول
جعلني فلان لصا وجعلني فاضلا اديبا اذا وصفه بذلك سلمنا ان المراد من

الجعل

الجعل الخلق لكن لم لا يجوز ان يكون المراد منه خلق الالطاف الداعية لهما
الى الاسلام وتوفيقهما لذلك فمن وفقه الله لذلك بهذه الامور حتى يفعله فقد
جعله مسلما ومثاله من يؤدب ابنه حتى يصير اديبا يجوز ان يقال صيرتك وجعلتك
اديبا وفي خلاف ذلك يقال اجعل ابنه لصا سلمنا ان ظاهر الاية يقتضي
كونه تعالى خالقا للاسلام لكنه على خلاف الدلايل العقلية فوجب ترك القول
به وانما قلنا انه على خلاف الدلايل العقلية لانه لو كان فعل العبد خلقا لله تعالى لما
استحق العبد به مدحا ولا ذما ولا ثوابا ولا عقابا ولوجب ان يكون الله هو المسلم
المطيع لا العبد والجواب قوله الاية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم وبيانه من وجوه
الاول ان الاسلام عرض قائم بالقلب وانه لا يبقى فقوله واجعلنا مسلمين لك
اي اخلق هذا العرض فينا في الزمان المستقبل فطلب تحصيله في الزمان المستقبل
لا ينافي حصوله في الحال الثاني ان يكون المراد منه الزيادة في الاسلام
كقوله ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم والذين اهتدوا زادهم هدى وقال ابرهيم
ولكن ليطمئن قلبي فكانهما دعوا بزيادة اليقين والتصديق وطلب الزيادة لا
ينافي حصول الاصل في الحال الثالث ان الاسلام اذا اطلق يفيد الايمان
والاعتقاد فاما اذا اضيف باللام كقوله مسلمين لك فالمراد الاستسلام له
والانقياد والرضا بكل ما قدر وترك المنازعة في احكام الله واقضيته
فلقد كانا عارفين مسلمين لكن لعله بقي في قلوبهما نوع من المنازعة
الحاصلة بسبب البشرية فارادا ان يزيل الله عنهما ذلك بالكلية ليحصل
لهما مقام الرضا بالقضا على سبيل الكمال فثبت بهذه الوجوه ان الاية
ليست متروكة الظاهر قوله لم لا يحمل الجعل على الحكم بذلك قلنا هذا
مدفوع من وجوه اولها ان الموصوف اذا حصلت الصفة له فاية
في الصفة بذلك تعالى ثناء ومدحا وهو مرغوب فيه قلنا نعم لكن
الرغبة في تحصيل نفس الشي اكثر من الرغبة في تحصيل الوصف به والحكم
به فكان حمله على الاول اولى وثانيها انه متى حصل الاسلام فيهما فقد
استحقا التسمية بذلك والله تعالى لا يجوز عليه الكذب فكان ذلك الوصف
حاصلا واي فايدة في طلب الدعا وثالثها انه لو كان المراد التسمية لوجب
ان كل من سمى ابرهيم مسلما جاز ان يقال جعله مسلما اما قوله نحمل ذلك
على فعل الالطاف قلنا هذا ايضا مدفوع من وجوه احدها ان لفظ الجعل
مضاف الى الاسلام فصرفه عنه الى غيره ترك للظاهر وثانيها ان
تلك الالطاف قد فعلها الله تعالى واوجدها واخرجها الى الوجود على مذهب
المعتزلة وطلبها يكون طلبا لتحصيل الحاصل وانه غير جائز وثالثها ان
تلك الالطاف اما ان يكون لها اثر في ترجيح جانب الفعل على الترك او لا
يكون فان لم يكن لها اثر في هذا الترجيح لم يكن ذلك لطفا وان كان لها
اثر في الترجيح فنقول متى حصل الرجحان فقد حصل الوجوب في ذلك لان مع
حصول ذلك القدر من الترجيح اما ان يجب الفعل او يمتنع او لا يجب ولا يمتنع

فان وجب فهو المطلوب فان امتنع فهو مانع لا مرجح وان لم يجب ولم يمتنع
فحينئذ يمكن وقوع الفعل معه تارة ولا وقوعه اخرى فاختصاص وقت
الوقوع اما ان يكون لانضمام امر اليه لاجله تميز ذلك الوقت بالوقوع او ليس كذلك
فان كان الاول كان المرجح مجموع اللطف مع هذه الضميمة الزائدة
فلم يكن لهذا اللطف اثر في الترجيح اصلا وقد فرضناه كذلك هذا خلف
وان كان الثاني لزم رجحان احد طرفي الممكن المتساوي على الاخر
من غير مرجح وهو محال فثبت ان القول بهذا اللطف غير معقول
قوله الدلايل العقلية دلت على امتناع فعل القبيح على الله تعالى وهو
فصل المدح والذم قلنا انه معارض بسوال العلم وسوال الداعي على
ما تقدم تقريره مرارا واطوارا واعلم ان السوال المشهور في هذه
الاية وهو انهما لما كانا مسلمين فكيف طلبا الاسلام قد ادرجناه في هذه
المسئلة وذكرنا عنه اجوبة شافية كافية والحمد لله على ذلك ثم الذي
يدل من جهة العقل على ان صيرورتهما مسلمين له سبحانه لا يكون الا منه
ما ذكرنا ان القدرة الصالحة للاسلام هل هي صالحة لتركه ام لا فان لم تكن
صالحة للترك فهو باطل ومع تسليم امكانه فالمقصود حاصل اما بطلانه
فلان الترك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الاصلي والعدم نفي
محض فيستحيل ان يكون للقدرة فيه اثر ولانه عدم باق والباقي لا يكون
متعلق القدرة فثبت بهذا انه لا قدرة على ذلك العدم المستمر فاذن
القدرة لا قدرة الا على الموجود فالقدرة غير حاصلة الا على الموجود واما
ان بتقدير تسليم كون القدرة صالحة للوجود والعدم فالمقصود
حاصل فلان تلك القدرة الصالحة للوجود والعدم لا تختص بجانب
الوجود الا لمرجح ويجب انتهاء المرجحات الى فعل الله تعالى قطعا
للتسلسل وعند حصول المرجح من الله تعالى يجب وقوع الفعل فثبت
ان قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك هو الذي يصح على قوانين الدلائل
العقلية المسئلة الثانية قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك يفيد الحصر
اي نكون مسلمين لك لا لغيرك وهذا يدل على كمال سعادة العبد
في ان يكون مسلما لاحكام الله تعالى وقضائه وقدره وان لا يكون
ملتفت الخاطر الى شيء سواه وهذا هو المراد من قول ابرهيم
عليه السلام في موضع اخر فانهم عدو لي الا رب العالمين ثم ههنا
قولان احدهما ربنا واجعلنا مسلمين اي موحدين مخلصين لا نعبد
الا اياك والثاني قائمين بجميع شرايع الاسلام وهو الاوجه لعمومه
المسئلة الثالثة واما ان العبد لا يخاطب الله تعالى وقت الدعا الا بقوله
ومن ذريتنا امة ربنا فسنبينه في بيانه ان شاء الله تعالى في تفسير قوله وقال
ربكم ادعوني استجب لكم في شرايط الدعا اما قوله ومن ذريتنا امة
مسلمة لك فالمعنى واجعل من اولادنا ومن للتبعيض وخصا بعضهم لان الله

تعالى

تعالى اعلمهما ان في ذريتهما الظالم بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
ومن الناس من قال اراد به العرب لانهم من ذريتهما وقيل هم امة
محمد بدليل قوله وابعث فيهم رسولا منهم وههنا سوالات السوال
الاول قد بينا ان قوله لا ينال عهدي الظالمين كما يدل على ان في ذريته
من يكون ظالما فكذلك يوجد فيهم من لا يكون ظالما فاذن بعض ذريته
امة مسلمة صار معلوما بتلك الاية فما الفايدة في طلبه بالدعا مرة اخرى
والجواب تلك الدلالة ما كانت قاطعة والتشفيق يتبع الظن السوال
الثاني لم خص ذريتهما بالدعا اليس ان هذا يجري مجرى البخل في الدعا
الجواب الذرية احق بالشفقة والنصيحة قال تعالى قوا انفسكم واهليكم نارا
ولان اولاد الانبيا اذا صلحوا صلح بهم غيرهم وتابعهم على الخير الا ترى
ان المتقدمين من العلما والكبرا اذا كانوا على السداد كيف يتسبب د
بسدادهم من وراءهم السوال الثالث الظاهر ان الله تعالى لم يرد هذا
الدعا لصحيح بذلك الرد فلما لم يصرح بالرد علمنا انه اجابه اليه وحينئذ
يتوجه الاشكال فان في زمان اجداد محمد صلى الله عليه وسلم لم يكن احد من العرب
مسلما ولم يكن احد سوى العرب من ذرية ابرهيم واسمعيل عليهما السلام
والجواب قال القفال انه لم يزل في ذريتهما من يعبد الله وحده ولا يشرك به
شيئا ولم تزل الرسل من ذرية ابرهيم وقد كان في الجاهلية زيد بن عمرو بن
نفيل وقس بن ساعده ويقال عبد المطلب بن هاشم جد رسول الله صلى الله عليه
وسلم وعامر بن الظرب كانوا على دين الاسلام يقرون بالابدا والاعادة والثواب
والعقاب ويوحدون الله تعالى ولا ياكلون الميتة ولا يعبدون الاوثان اما قوله
وارنا مناسكنا فيه مسايل المسئلة الاولى في ارنا قولان الاول معناه علمنا شرايع
حجنا اذ امرتنا ببناء البيت لنحجه وندعو الناس الى حجه فعلمنا
شرايعه وما ينبغي لنا ان ناتيه فيه من قول وعمل ومجاز هذا من روية العلم
قال تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل الثاني
اظهرها لاعيننا حتى نراها قال الحسن ان جبريل عليه السلام ارى ابرهيم
المناسك كلها حتى بلغ عرفات فقال يا ابرهيم اعرفت ما اريتك من المناسك
قال نعم فسميت عرفات فلما كان يوم النحر اراد ان يزور البيت عرض له
ابليس فسد عليه الطريق فامره جبريل عليه السلام ان يرميه بسبع حصيات
ففعل فذهب الشيطان ثم عرض له في اليوم الثاني والثالث والرابع كل ذلك
يامره جبريل عليه السلام برمي الحصيات وههنا قول ثالث وهو ان المراد
العلم والروية معا وهو قول القاضي لان الحج لا يتم الا بامور بعضها يعلم ولا يرى
وبعضها لا يتم الغرض منه الا بالروية فوجب حمل اللفظ على الامرين جميعا
وهذا ضعيف لانه يقتضي حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز معا وانه غير جائز فبقي
القول المعتبر هو القولان الاولان ممن قال بالقول الثاني قال المناسك هي المواقف
والمواضع التي يقام فيها شرايع الحج كمنى وعرفات والمزدلفة ونحوها ومن قال بالاول

قال المناسك هي اعمال الحج كالطواف والسعي والوقوف المسئلة الثانية النسك هو التعبد يقال للعابد ناسك ثم سمي الذبح نسكا والذبيحة نسيكة وسمي اعمال الحج مناسك قال عليه السلام خذوا عني مناسككم لعلي لا القاكم بعد عامي هذا فالمواضع التي تقام فيها شرايع الحج تسمى مناسك ايضا ويقال المنسك بفتح السين بمعنى الفعل وبكسر السين بمعنى الموضع كالمسجد والمشرق والمغرب قال تعالى لكل امة جعلنا منسكا هم ناسكوه قرئ بالفتح والكسر وظاهر الكلام يدل على الفعل وكذلك قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم امرهم بان يتعلموا افعاله في الحج لا انه اراد خذوا عني مواضع نسككم اذا عرفت هذا فنقول ان حملنا المناسك على مناسك الحج فان حملناها على الافعال فالارادة تعريف تلك الاعمال وان حملناها على المواضع فالارائة فالارادة تعريف البقاع ومن المفسرين من حمل المناسك على الذبيحة فقط وهو خطأ لان الذبيحة انما تسمى نسكا لدخولها تحت التعبد ولذلك لا يسمون ما يذبح للاكل بذلك فما لاجله سميت الذبيحة نسكا وهو كونه عملا من اعمال الحج قائم في سائر الاعمال فوجب دخول الكل فيه وان حملنا المناسك على ما يرجع اليه اصل هذه اللفظة من العبادة والتقرب الى الله تعالى والتزوم لما يرضيه وجعل ذلك عاما لكل ما شرعه الله تعالى لابرهيم عليه السلام فقوله ارنا مناسكنا اي علمنا كيف نعبدك واين نعبدك وبماذا نتقرب اليك حتى نخدمك به كما يخدم العبد مولاه المسئلة الثالثة قرا ابن كثير وابو عمرو في بعض الروايات ارنا بسكون الراء كل القران ووافقهم عاصم وابن عامر في حرف واحد في حم السجدة ارنا اللذين اضلانا وقرا ابو عمرو في الروايات الظاهرة عنه اختلاس كسرة الراء وحذفت الهمزة وهو الاختيار الراء من غير اشباع كل القران والباقون بالكسرة مشبعة واصله ارئنا بالهمزة المكسورة نقلت كسرة الهمزة الى الراء وحذفت الهمزة وهو الاختيار لان اكثر القراء عليه ولانه سقطت الهمزة فلا ينبغي ان تسكن الراء لئلا يجحف بالكلمة ويذهب الدلالة على الهمزة واما التسكين فعلى حذف الهمزة وحركتها على التشبيه بما سكن كقولهم فخذ وكبد واما الاختلاس فلطلب الخفة وبقاء الدلالة على حذف الهمزة اما قوله تعالى وتب علينا ففيه مسائل المسئلة احتج من جوز الذنب على الانبياء بهذه الاية قال لان التوبة مشروطة بتقدم الذنب والا كان طلب التوبة طلبا للمحال اما المعتزلة فقالوا انا نجوز الصغيرة على الانبياء فكانت هذه التوبة توبة من الصغيرة ولقايل ان يقول ان الصغاير قد صارت مكفرة بثواب فاعلها واذا صارت مكفرة فالتوبة عنها محال لان تاثير التوبة في ازالتها وازالة الزايل محال وها هنا اجوبة اخر يصلح لمن جوز الصغاير ولمن لم يجوزها وهي من وجوه اولها يجوز ان ياتي بصورة التوبة تشددا في الانصراف عن المعصية لان من تصور نفسه بصورة النادم

العازم على التحرز الشديد كان اقرب الى ترك المعاصي فيكون ذلك لطفا داعيا الى ترك المعاصي وثانيها ان العبد وان اجتهد في طاعة ربه فانه لا ينفك عنه التقصير من بعض الوجوه اما على سبيل السهو او على سبيل ترك الاولى فكان هذا الدعاء لاجل ذلك وثالثها انه تعالى لما اعلم ابراهيم عليه السلام ان في ذريته من يكون ظالما عاصيا لا جرم سال ههنا ان يجعل بعض ذريته امة مسلمة ثم طلب منه تعالى ان يتوب على اولئك العصاة المذنبين فقال وتب علينا اي على المذنبين من ذريتنا والاب المشفق على ولده اذا اذنب ولده فاعتذر الوالد عنه فقد يقول اجرمت وعصيت واذنبت فاقبل عذري ويكون مراده ان ولدي اذنب فاقبل عذره لان ولد الانسان يجري مجرى نفسه والذي يقوي هذا التاويل وجوه الاول ما حكى الله تعالى في سورة ابرهيم من انه قال واجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم فيحتمل ان يكون المراد ومن عصاني فانك قادر على ان تتوب عليه ان تاب وتغفر له ما سلف من ذنوبه الثاني روي ان في قراءة عبد الله وارهم مناسكهم وتب عليهم الثالث انه قال عطفا على هذا ربنا وابعث فيهم رسولا منهم الرابع قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم فجعل خلقه اياه خلقا لهما اذ كانوا منه فكذلك لا يبعد ان يكون قوله ارنا مناسكنا اي اري ذريتنا المسئلة الثانية احتج الاصحاب بقوله وتب علينا على ان فعل العبد خلق الله تعالى قالوا لانه عليه السلام طلب من الله تعالى ان يتوب عليه فلو كانت التوبة مخلوقة للعبد لكان طلبها من الله تعالى محالا وجهلا قالت المعتزلة هذا معارض بما ان الله تعالى طلب التوبة منا فقال يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ولو كانت التوبة فعلا لله تعالى لكان طلبها من العبد محالا وجهلا واذا ثبت ذلك حملنا قوله وتب علينا على التوفيق وفعل الالطاف او على قبول التوبة من العبد قال الاصحاب الترجيح معنا لان دليل العقل يعضد قولنا من وجوه اولها انه متى لم يخلق الله تعالى داعية موجبة للتوبة استحال حصول التوبة فكانت التوبة من الله تعالى لا من العبد وتقرير دليل الداعي قد تقدم غير مرة وثانيها ان التوبة على ما لخصه الشيخ الغزالي رحمه الله عبارة عن مجموع امور ثلاثة علم وحال وعمل فالعلم اول والحال ثان وهو موجب العلم والعمل ثالث وهو موجب الحال اما العلم فهو معرفة عظيم ضرر الذنوب ثم يتولد من هذه المعرفة تالم القلب بسبب فوت المنفعة وحصول المضرة وهذا التالم هو المسمى بالندم ثم يتولد من هذا الندم صفة تسمى ارادة ولها تعلق بالحال والماضي والمستقبل اما تعلقه بالحال فبالترك للذنب الذي كان ملابسا له واما بالاستقبال فبالعزم على ترك ذلك الفعل المفوت للمحبوب الى اخر العمر واما بالماضي فبتلافي ما فات بالجبر والقضاء ان كان قابلا للجبر فالعلم هو الاول وهو مطلع هذه الخيرات

واعني بهذا العلم الايمان واليقين فان الايمان عبارة عن التصديق بان الذنوب
سموم مهلكة واليقين عبارة عن تاكد هذا التصديق وانتفاء الشك عنه
واستيلائه على القلب ثم ان هذا اليقين مهما استولى على القلب اشتعل نارا للندم
فيتالم به القلب حيث يبصر باشراق نور الايمان انه صار محجوبا عن محبوبه
كمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمة فيرى محبوبه قد اشرف على
الهلاك فتشتعل نيران الحب في قلبه فتتولد من تلك الحالة ارادته للانتهاض
للتدارك اذا عرفت هذا فنقول ان ترتب الفعل على الارادة ضروري لان
الارادة الخالية عن المعاوق لابد وان يحصل في قلبه ارادة النزع وترتبت
مترتبا عليها الفعل وترتب الارادة على تالم القلب ايضا ضروري فان من تالم قلبه
بسبب مشاهدة امر مكروه لابد وان يحصل في قلبه ارادة النزع وترتب ذلك الالم
على العلم بكون ذلك الشيء جالبا للضار ودافعا للمنافع ايضا امر ضروري فكل هذه
المراتب ضرورية فكيف يحصل الاختيار والتكليف بقي ان يقال الداخل تحت
التكليف هو العلم الا ان فيه ايضا اشكالا لان ذلك العلم اما ان يكون ضروريا
او نظريا فان كان ضروريا لم يكن داخلا تحت الاختيار ايضا وان كان نظريا
فالعلوم النظرية اما ان تكون ضرورية مستنتجة عن العلوم الضرورية
فمجموع تلك العلوم الضرورية المنتجة للعلم النظري الاول اما ان يكون كافيا
في ذلك الانتاج او غير كاف فان كان كافيا كان ترتب ذلك العلم النظري المستنتج
اولا على تلك العلوم الضرورية واجبا والواجب خارج عن الاختيار ومن كان ترتبه
على ما يكون خارجا عن الاختيار كان ايضا خارجا عن الاختيار وان لم يكن كافيا
هذا خلف وان كان من العلوم النظرية افتقر اول العلوم النظرية الى علم
فلابد من شيء اخر فذلك الاخر ان كان من العلوم الضرورية كان كافيا
فالذي فرضناه غير كاف كان كافيا هذا خلف وان كان من العلوم النظرية
هذا خلف افتقر اول العلوم النظرية الى علم نظري اخر قبله فلم يكن
اول العلوم النظرية اولا للعلوم النظرية هذا خلف ثم الكلام في ذلك
الاول كما فيما قبله فيلزم التسلسل وهو محال فثبت بما ذكرنا ان اجزاء قوله
تعالى وتب علينا على ظاهره هو الحق المطابق للدلائل العقلية وان سائر
الايات المعارضة لهذه الاية اولى بالتاويل اما قوله انك انت التواب الرحيم
فقد تقدم ذكره النوع الثالث قوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم واعلم انه
لا شبهة في ان قوله ربنا وابعث فيهم يريد به من اراد بقوله ومن ذريتنا
امة مسلمة لك لانه المذكور من قبل ووصفه لذريته بذلك ما
لا يليق الا بامة محمد صلى الله عليه وسلم فعطف عليه قوله ربنا وابعث فيهم
رسولا منهم وهذا الدعاء طلب لكمال حال ذريته من وجهين احدهما
ان يكون فيهم رسول يكمل لهم الدين والشرع ويدعوهم الى ما يثبتون به على
الاسلام والثاني ان يكون ذلك المبعوث منهم لا من غيرهم لوجوه
احدها ليكون محلهم ورتبتهم في العز والدين اعظم لان الرسول والمرسل

اليه اذا كانا معا من ذريته كان اشرف لطلبته اذا اجيب اليها وثانيها انه
اذا كان منهم يعرفون مولده ومنشاه فيقرب الامر عليهم في معرفة
صدقه وامانته وثالثها انه اذا كان منهم كان احرص الناس على خيرهم
واشفق عليهم في تعرفة صدقه من اجنبي لو ارسل اليهم اذا ثبت هذا فنقول
لما كان مراد ابراهيم عليه السلام عمارة الدين في الحال وفي المستقبل وكان
قد غلب على ظنه ان ذلك انما يتم ويكمل بان يكون القوم من ذريته حسن
منه ان يريد ذلك ليجتمع له بذلك نهاية المراد في الدين وينضاف اليه
سرور العظيم بان يكون هذا الامر في ذريته لانه لا عز ولا شرف اعلى
من هذه الرتبة واما ان الرسول هو محمد عليه السلام فيدل عليه وجوه
احدها اجماع المفسرين وهو حجة وثانيها ما روي عنه عليه السلام
انه قال انا دعوة ابراهيم وبشارة عيسى واراد بالدعوة هذه
الاية وبشارة عيسى عليه السلام ما ذكره في سورة الصف من قوله
ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد وثالثها ان ابراهيم عليه السلام
انما دعا بهذا الدعا بمكة لذريته الذين يكونون بها وبما حولها ولم يبعث
الله تعالى الى من بمكة وما حولها الا محمدا صلى الله عليه وسلم وها هنا
سوال وهو انه يقال ما الحكمة في ذكر ابراهيم عليه السلام مع محمد
صلى الله عليه وسلم في باب الصلاة حين يقال اللهم صل على محمد
وعلى ال محمد كما صليت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم واجابوا عنه من
وجوه اولها ان ابراهيم عليه السلام دعا لمحمد عليه السلام حيث قال ربنا
وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم اياتك فلما وجب للخليل على
الحبيب حق دعائه له قضى الله تعالى عنه حقه بان اجرى ذكره على
السنة امته الى يوم القيامة وثانيها ان ابراهيم عليه السلام سال
ذلك ربه بقوله واجعل لي لسان صدق في الاخرين يعني ابق لي ثناء حسنا
في امة محمد صلى الله عليه وسلم فاجابه الله تعالى اليه وقرن ذكره
بذكر حبيبه ابقاء للثناء الحسن عليه في امته وثالثها ان ابراهيم عليه السلام
كان ابا الملة لقوله ملة ابيكم ابراهيم ومحمد كان ابا الرحمة وفي
قراءة ابن مسعود النبي اولى بالمومنين من انفسهم وهو اب لهم وقال
في صفته بالمومنين رؤف رحيم وقال عليه السلام انما انا لكم مثل الوالد
يعني في الرافة والرحمة فلما وجب لكل واحد منهما حق الابوة من
وجه قرن بين ذكرهما في باب الثناء والصلاة ورابعها ان ابراهيم
عليه السلام كان منادي الشريعة في الحج وكان محمد عليه
السلام منادي الدين سمعنا مناديا ينادي للايمان فجمع الله تعالى
بينهما في الذكر الجميل واعلم انه لما طلب بعثة رسول منهم
اليهم ذكر لذلك الرسول صفات اولها قوله يتلو عليهم
اياتك وفيه وجهان الاول انها الفرقان الذي انزل على محمد

صلى الله عليه وسلم لان الذي كان صلوة عليهم ليس الا ذلك فوجب
حمله عليه الثاني يجوز ان يكون الايات هي الاعلام الدالة
على وجود الصانع وصفاته سبحانه ومعنى تلاوته اياها عليهم
انه كان يذكرهم بها ويدعوهم اليها ويحملهم على الايمان بها وثانيها
قوله ويعلمهم الكتاب والمراد انه يامرهم بتلاوة الكتاب ويعلمهم
معاني الكتاب وحقايقه وذلك لان التلاوة مطلوبة لوجوه منها
بقاء لفظها على السنة اهل التواتر فيبقى مصونا عن التحريف والتصحيف
ومنها ان يكون لفظه ونظمه معجزا لمحمد صلى الله عليه وسلم ومنها
ان يكون في تلاوته نوع عبادة وطاعة ومنها ان يكون قراءته في الصلوات
وساير العبادات نوع عبادة فهذا حكم التلاوة الا ان الحكمة العظمى
والمقصود الاشرف تعليم ما فيه من الدلايل والاحكام فان
الله تعالى وصف القران بكونه هدى ونورا لما فيه من المعاني والحكم
والاسرار فلما ذكر الله تعالى اولا امر التلاوة ذكر بعده تعليم
خفاياه واسراره فقال ويعلمهم الكتاب الصفة الثالثة من
صفات الرسول قوله والحكمة اي يعلمهم الحكمة واعلم ان الحكمة
هي الاصابة في القول والعمل ولا يسمى حكيما الا من اجتمع له الامران
وقيل ان اصلها من احكمت الشيء اي رددته فكان الحكمة هي التي ترد
عن الجهل والخطا وذلك انما يكون بما ذكرنا من الاصابة في القول
والفعل ووضع كل شيء موضعه قال القفال وعبر بعض الفلاسفة عن
الحكمة بانها التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية واختلف
المفسرون في المراد بالحكمة هاهنا على وجوه احدها قال ابن
وهب قلت لمالك ما الحكمة قال معرفة الدين والفقه فيه
والاتباع له وثانيها قال الشافعي رضي الله عنه الحكمة سنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قول قتادة قال اصحاب
الشافعي رضي الله عنه والدليل عليه انه تعالى ذكر تلاوة الكتاب
وتعليمه اولا ثم عطف عليه الحكمة فوجب ان يكون المراد من الحكمة
شيئا خارجا عن الكتاب وليس ذلك الا سنة الرسول صلى الله عليه وسلم
فان قيل لم لا يجوز حمله على تعليم الدلايل العقلية على التوحيد
والعدل والنبوة قلنا لان العقول مستقلة بذلك فحمل هذا اللفظ
على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى وثالثها الحكمة هي الفصل بين الحق
والباطل كالحكم وهو مصدر كالقعدة صوب كالقعدة والجلسة والمعنى
يعلمهم كتابك الذي انزلته عليهم وفصل اقضيتك واحكامك
التي تعلمه اياها ومثال هذا الخبر والخبرة والعذر والعذرة والغل
والغلة والذل والذلة ورابعها ويعلمهم الكتاب اي يعلمهم ما فيه من
الاحكام والحكمة اراد بها انه يعلمهم اراد به الايات المحكمة والحكمة

اراد بها

اراد بها الايات المتشابهات وخامسها يعلمهم الكتاب اي يعلمهم ما فيه
من الاحكام والحكمة اراد بها انه يعلمهم حكم تلك الشرايع وما فيها
من وجوه المصالح والمنافع ومن الناس من قال الكل صفات الكتاب كانه
تعالى وصفه بانه ايات وبانه كتاب وبانه حكمة الصفة الرابعة من
صفات الرسول صلى الله عليه وسلم قوله ويزكيهم واعلم ان حال
كمال الانسان في امرين احدهما ان يعرف الحق لذاته والثاني ان يعرف
الخير لاجل العمل به فان اخل بشيء من هذين الامرين لم يكن طاهرا
عن الرذايل ولم يكن زكيا عنها فلما ذكر صفات الفضل والكمال
اردفها بذكر التزكية عن الرذايل والنقايص فقال ويزكيهم واعلم ان الرسول لا
قدرة له على التصرف في بواطن المكلفين وبتقدير ان يحصل له هذه القدرة لكنه
لا يتصرف فيها والا لكان ذلك التزكية حاصلا فيهم على سبيل الجبر لا على سبيل
الاختيار فاذن هذه التزكية لها تفسيران الاول ما يفعله سوى التلاوة و
تعليم الكتاب والحكمة حتى يكون ذلك كالسبب لطهارتهم وما كان يفعله عليه
السلام من الوعد والايعاد والوعظ والتذكير وتكرير ذلك عليهم ومن ترك
التشبث بامور الدنيا الى ان يؤمنوا ويصلحوا فقد كان عليه السلام
يفعل من هذا الجنس اشياء كثيرة ليقوي بها دواعيهم الى الايمان والعمل
الصالح ولذلك مدحه تعالى بانه على خلق عظيم وانه اولى بمكارم الاخلاق
والثاني يزكيهم يشهد لهم بانهم ازكيا يوم القيامة اذا شهد
على كل نفس بما كسبت كتزكية المزكي للشهود والاول اجود لانه ادخل
في مشاكلة مراده بالدعا لان مراده ان يتكامل لهذه الذرية الفوز
بالجنة وذلك لا يتم الا بتعليم الكتاب والحكمة ثم بالترغيب الشديد
في العمل والترهيب عن الاخلال بالعمل وهو التزكية هذا هو الكلام
الملخص في هذه الاية وللمفسرين فيه عبارات احدها قال الحسن
يزكيهم يطهرهم من شركهم فدلت الاية على انه سيكون في ذرية
اسمعيل جهال لا حكمة فيهم ولا كتاب وان الشرك ينجسهم وان الله تعالى
يبعث فيهم رسولا منهم يطهرهم ويجعلهم حكماء الارض بعد جهلهم وثانيها
التزكية هي الطاعة لله والاخلاص عن ابن عباس وثالثها ويزكيهم
عن الشرك وساير الانجاس كقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم
عليهم الخبايث واعلم انه عليه السلام لما ذكر هذه الدعوات ختمها
بالثنا على الله تعالى فقال انك انت العزيز الحكيم والعزيز هو القادر
والعزيز هو القادر الذي لا يغلب والحكيم هو العالم الذي لا يجهل
شيئا واذا كان عالما قادرا كان ما يفعله صوابا مبرءا عن العبث
والسفه ولولا كونه كذلك لما صح منه اجابة الدعا واعلم ان العزيز من
صفات الذات اذا اريد اقتداره على الاشياء وامتناعه عن الضيم
والذلالة لانه اذا كان منزها عن الحاجات لم يلحقه ذلة المحتاج

ولا يجوز ان يمنع من مراده حتى يلحقه اهتضام فهو عزيز لا محالة واما الحكيم
فاذا اريد به معنى العليم فهو من صفات الذات واما اذا اريد بالعزة
افعال العزة وهو الامتناع من استيلاء الغير عليه واريد بالحكمة افعال
الحكمة لم يكن العزيز والحكيم من صفات الذات الفعل ليست كذلك وثانيها
ان صفات الذات بل من صفات الفعل والفرق بين هذين النوعين
من الصفات من وجوه احدها ان صفات الذات ازلية وصفات الفعل
ليست كذلك وثانيها ان صفات الذات لا يمكن ان يصدق نقيضها في شيء
من الاوقات وصفات الفعل ليست كذلك واحتج النظام على انه تعالى
غير قادر على القبيح بان قال الاله يجب ان يكون حكيما لذاته والحكمة لذاتها
تنافي فعل القبيح فالاله يستحيل منه فعل القبيح
وما كان محالا لم يكن مقدورا فاذا كان حكيما لذاته لم يكن القبيح مقدورا
له اجاب اصحابنا ان الاله يجب ان يكون حكيما لذاته لانه لو لم يجب ذلك
لجاز تبدله بنقيضه فحينئذ يلزم ان يكون الاله حال عدم الحكمة
وذلك بالاتفاق محال واما ان الحكمة تنافي فعل السفه فذلك ايضا معلوم
بالبديهة واما ان مستلزم المنافي مناف معلوم ايضا بالبديهة فاذن
الالهية لا يمكن تقررها مع فعل السفه واما ان المحال غير مقدور
بين فثبت ان الاله يمتنع عليه فعل القبيح والجواب عنه اما على مذهبنا
فليس شيء من الافعال سفها منه فزال السؤال والله اعلم قوله تعالى
**ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه
في الدنيا وانه في الاخرة لمن الصالحين** اعلم انه تعالى بعد
ان ذكر امر ابرهيم عليه السلام وما اجراه على يده من شرائف
شرايعه التي ابتلاه بها ومن بناء بيته وامره بحج عباد الله اليه وما جبله
الله تعالى عليه من الحرص على مصالح عباده ودعائه بالخير لهم وغير ذلك
من الامور التي سلف بيانها في هذه الايات السالفة عجب الناس فقال
ومن يزهد في مثله ومن يرغب عن ملة ابرهيم والايمان بما اتى من شرايعه
فكان في ذلك توبيخ اليهود والنصارى ومشركي العرب لان اليهود
انما يفتخرون به وبالوصلة التي بينهم وبينه بسبب اسرائيل والنصارى فافتخارهم
ليس الا بعيسى وهو منتسب من جانب الام الى اسرائيل واما قريش فانهم نالوا
كل خير في الجاهلية بالبيت الذي بناه فصاروا لذلك يدعون الى الله
وساير العرب وهم العدنانيون مرجعهم الى اسمعيل وهم يفتخرون
على القحطانيين باسمعيل بما اعطاه الله تعالى من النبوة فرجع عند
التحقيق افتخار الكل بابرهيم عليه السلام ولما ثبت ان ابرهيم عليه
السلام هو الذي طلب من الله تعالى بعثة هذا الرسول في اخر الزمان
وهو الذي تضرع الى الله تعالى في تحصيل هذا المقصود فالعجب ممن اعظم
مفاخره وفضايله الانتساب الى ابرهيم عليه السلام انه لا يؤمن بالرسول

الذي هو

الذي هو دعوة ابرهيم ومطلوبه بالتضرع ولا شك ان هذا مما يستحق ان يتعجب
منه اما قوله ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه ففيه مسايل **المسئلة الاولى**
يقال رغبت عن الامر اذا كرهته ورغبت فيه اذا اردته ومن الاولى استفهام
بمعنى الانكار والثانية بمعنى الذي قال صاحب الكشاف من سفه في محل الرفع
على البدل من الضمير في يرغب وانما صح البدل لان من يرغب غير موجب كقولك
هل جاءك احد الا زيد **المسئلة الثانية** لقايل ان يقول هاهنا سوال وهو
ان المراد بملة ابرهيم هو الملة التي جاء بها محمد عليه السلام لان المقصود
من الكلام ترغيب الناس في قبول الدين فلا يخلوا اما ان يقال ان هذه الملة
غير ملة ابرهيم في الاصول والفروع او يقال هذه الملة هي تلك الملة
في الاصول اعني التوحيد والنبوة ورعاية مكارم الاخلاق ولكنها تختلفان
في فروع الشرايع وكيفية الاعمال اما الاول فباطل لانه عليه السلام كان
يدعي ان شريعته نسخ كل الشرايع فكيف يقال هذا الشرع عين ذلك الشرع
واما الثاني فهو لا يفيد المطلوب لان الاعتراف بالاصول اعني التوحيد والنبوة
والمعاد ومكارم الاخلاق لا يقتضي الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه
وسلم فكيف يتمسك بهذا الكلام في هذا المطلوب وسوال اخر وهو
ان محمدا صلى الله عليه وسلم لما اعترف بان شرع ابرهيم منسوخ ولفظ
الملة يتناول الاصول والفروع فيلزم ان يكون محمد عليه السلام راغبا عن
ملة ابرهيم فيلزمه ما الزم عليهم وجوابه انه تعالى لما حكى عن
ابرهيم عليه السلام انه تضرع الى الله تعالى وطلب منه بعثة هذا
الرسول ونصرته وتاييده ونشر شريعته عبر عن هذا المعنى بانه
ملة ابرهيم فلما سلم اليهود والنصارى والعرب كون ابرهيم
عليه السلام محقا في مقاله وجب عليهم الاعتراف بنبوة هذا الشخص
الذي هو مطلوب ابرهيم عليه السلام قال السايل ان القوم ما سلموا ان
ابرهيم طلب هذا الرسول من الله تعالى وانما محمد عليه السلام روى هذا الخبر
عن ابرهيم عليه السلام ليبني على هذه الرواية الزام انه يجب عليهم
الاعتراف بنبوته عليه السلام فاذن لا تثبت نبوته ما لم تثبت هذه الرواية
ولا تثبت هذه الرواية ما لم تثبت نبوته فيفضي الى الدور وهو ساقط سلمنا ان القوم سلموا صحة هذه
الرواية لكن ليس في هذه الرواية الا ان ابرهيم عليه السلام طلب من
الله تعالى ان يبعث رسولا من ذريته وذرية اسمعيل فكيف القطع
بان ذلك الرسول هو هذا الشخص فلعله شخص اخر سيجيء بعد ذلك واذا
جاز ان يتاخر اجابة هذا الدعاء بمقدار الفي سنة وهو الزمان الذي
بين ابرهيم وبين محمد عليهما السلام فلم لا يجوز ان يتاخر ثلاثة
الاف سنة حتى يكون المطلوب بهذا الدعاء شخصا اخر سوى هذا الشخص
المعين والجواب عن السوال الاول لعل التوراة والانجيل شاهدة بصحة
هذه الرواية ولولا ذلك لكان اليهود والنصارى من اشد الناس مسارعة الى

تكذيبه في هذه الدعوى وعن الثاني ان المعتمد في اثبات نبوته عليه السلام
ظهور المعجزة عليه وهو القران واخباره عن الغيوب التي لا يعلمها
مثل هذه الحكايات ثم ان هذه الحجة تجري مجرى المؤكد للمقصود والمطلوب
والله اعلم المسئلة الثالثة في انتصاب نفسه قولان الاول لانه مفعول
قال المبرد سفه لازم وسفّه متعدي وعلى هذا القول وجوه الاول
امتهنها واستخف بها واصل السفه الخفة ومنه زمام سفيه والدليل عليه
ما جاء في الحديث الكبر ان تسفه الحق وتغمص الناس وذلك انه اذا رغب
عما لا يرغب عنه عاقل قط فقد بالغ في ازالة نفسه وتعجيزها حيث خالف
بها كل نفس عاقلة والثاني قال الحسن الا من جهل نفسه وخسر نفسه وحقيقته
انه لا يرغب عن ملة ابرهيم الا من جهل نفسه فلم يفكر فيها فيستدل
بذلك على صحة نبوة محمد عليه السلام والثالث اهلك نفسه واوبقها
عن ابي عبيدة والرابع اضل نفسه القول الثاني ان نفسه ليست
مفعولا وذكروا على هذا القول وجوها الاول ان نفسه بنزع الخافض
تقديره سفه في نفسه الثاني انه نصب على التفسير عن الفراء ومعناه سفه
نفسا ثم اضاف وتقديره الا السفيه وذكر النفس تاكيدا كما يقال هذا
الامر نفسه والمقصود المبالغة في سفهه الثالث الا من سفه
نفسه بتشديد الفاء ثم انه تعالى لما حكم بسفاهة من رغب عن ملة ابرهيم
عليه السلام بين السبب فيه فقال ولقد اصطفيناه في الدنيا والمراد انه
اذا اخترناه للرسالة من دون سائر الخليقة وعرفناه الملة التي هي
جامعة للتوحيد والعدل والشرايع والامامة الباقية الى قيام الساعة ثم
اضيفت اليه خلة الله تعالى فشرفه الله بهذا اللقب الذي هو
نهاية الجلالة لمن نالها من ملوك البشر فكيف من نالها من ملك الملوك
والشرايع فليتحقق كل ذي لب وعقل ان الراغب عن ملته سفيه ثم
بين انه في الاخرة عظيم المنزلة ليرغب في مثل طريقته لينال مثله
تلك المنزلة وقيل في الاية تقديم وتاخير وتقديره ولقد اصطفيناه
في الدنيا والاخرة وانه لمن الصالحين لكن اذا صح الكلام من غير تقديم
وتاخير كان اولى وقال الحسن من الذين يستوجبون الكرامة وحسن
الثواب على كرم الله تعالى قوله تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب
العالمين اعلم ان هذا هو النوع الخامس من الامور التي حكاها الله
تعالى عن ابرهيم عليه السلام وفيه مسايل المسئلة الاولى موضع اذ
نصب وفي عامله وجهان الوجه الاول انه نصب باصطفيناه في الوقت
الذي قال له ربه اسلم فكانه تعالى ذكر الاصطفا ثم عقبه بذكر سبب
الاصطفاء فكانه لما اسلم نفسه لعبادة الله تعالى وخضع لها وانقاد
وعلم تعالى من حاله انه لا يتغير على الاوقات وانه مستمر على هذه الطريقة
وهو مع ذلك مطهر من كل الذنوب فانه عند ذلك اختاره للرسالة

ولخصه

واختصه بها لانه تعالى من حاله انه لا يتغير لا يختار للرسالة الا من هذا
حاله في البدء والعاقبة فاسلامه لله تعالى وحسن اجابته منطوق به فان
قيل قوله ولقد اصطفيناه اخبار عن النفس وقوله اذ قال له ربه اسلم
اخبار عن المغايبة فكيف يعقل بان يكون هذا النظم واحدا قلنا هذا من باب
الالتفات الذي ذكرناه مرارا الثاني انه نصب باضمار اذكر كانه قيل
اذكر ذلك الوقت لتعلم انه المصطفى الصالح الذي لا يرغب عن ملته
المسئلة الثانية اختلفوا في انه تعالى متى قال له اسلم ومنشا الاشكال
انه انما يقال له اسلم في زمان لا يكون مسلما فيه فهل كان ابرهيم
عليه السلام غير مسلم في بعض الازمنة ليقال له في ذلك الزمان
اسلم فالاكثرون ان الله تعالى انما قال ذلك قبل النبوة وقبل
البلوغ وذلك عند استدلاله بالكواكب والقمر والشمس واطلاعه على
امارات فيها واحاطته بافتقارها الى محدث يخالفها في الجسمية وامارات الحدوث
فلما عرف ربه قال له تعالى اسلم فقال اسلمت لرب العالمين لانه لا يجوز
ان يقال له ذلك قبل ان عرف ربه ويحتمل ايضا ان يكون قوله اسلم
كان قبل الاستدلال فيكون المراد من هذا القول لا نفس القول بل
دلالة الدليل عليه على حسب مذاهب العرب في هذا كقول الشاعر

امتلا الحوض وقال قطني ... مهلا رويدا قد ملات بطني

واصدق دلالة منه قوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما
كانوا به يشركون فجعل دلالة البرهان كلاما ومن الناس من قال هذا
الامر كان بعد النبوة وقوله اسلم ليس المراد منه الاسلام والايمان
بل امورا اخر احدها الانقياد لاوامر الله تعالى والمسارعة الى
تلقيها بالقبول وترك الاعتراض بالقلب واللسان وهو المراد من قوله
ربنا واجعلنا مسلمين لك وثانيها قال الاصم اسلم اي اخلص عبادتك
واجعلها سليمة من الشرك وملاحظة الاغيار وثالثها استقم على
الاسلام واثبت على التوحيد كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو ورابعها
ان الايمان صفة القلب والاسلام صفة الجوارح وان ابرهيم عليه السلام
كان عارفا بالله تعالى بقلبه وكلفه الله تعالى بعد ذلك بعمل الجوارح
والاعضا بقوله اسلم قوله تعالى ووصى بها ابرهيم بنيه ويعقوب
يا بني ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون
اعلم ان هذا النوع السادس من الامور المستحسنة التي حكاها الله عن
ابرهيم وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا نافع وابن عامر اوصى بالالف
وكذلك هو في مصاحف المدينة والشام والباقون بغير الف بالتشديد
وكذلك هو في مصاحفهم والمعنى واحد الا ان في وصى دليل مبالغة
وتكثير المسئلة الثانية الضمير في بها الى اي شيء يعود فيه قولان
الاول انها عائدة الى قوله اسلمت لرب العالمين على تاويل الكلمة

والجملة ونحو رجوع الضمير في قوله وجعلها كلمة باقية الى قوله انني
براء مما تعبدون الا الذي فطرني وقوله كلمة باقية دليل على ان
التانيث على تاويل الكلمة القول الثاني انها عايدة الى الملة في قوله
ومن يرغب عن ملة ابراهيم قال القاضي وهذا القول اولى من الاول من
وجهين الاول ان ذلك غير مصرح به ورد الضمير الى المصرح بذكره
اذا امكن اولى من رده الى المدلول والمفهوم الثاني ان الملة اجمع
من تلك الكلمة ومعلوم انه ما وصى ولده الا بما يجمع فيهما الفلاح والفوز
بالاخرة والشهادة وحدها لا يقتضي ذلك المسيلة الثالثة
اعلم ان هذه الحكاية اشتملت على دقايق مرغبة في قبول
الدين احدها انه تعالى لم يقل وامر ابرهيم بنيه بل قال وصاهم
لفظ الوصية اوكد من الامر لان الوصية عند الخوف من الموت
وفي ذلك يكون احتياط الانسان لدينه اشد واتم واذا عرف انه عليه
السلام كان مهتما بهذا الامر متشددا فيه كان القوم الى قبوله اقرب
وثانيها انه عليه السلام خص بنيه بذلك وذلك لان شفقة الرجل
على ابنايه اكثر من شفقته على غيرهم فلما خصهم بذلك في اخر
عمره علم ان اهتمامه بذلك كان اشد من اهتمامه بغيره و
ثالثها انه عمم بهذه الوصية جميع بنيه ولم يخص واحدا منهم
بهذه الوصية وذلك ايضا يدل على شدة الاهتمام ورابعها انه عليه السلام
اطلق هذه الوصية غير مقيدة بزمان معين ومكان معين ثم زجرهم
اعظم الزجر عن ان يموتوا غير مسلمين وذلك ايضا يدل على شدة
الاهتمام بهذا الامر ولما كان ابرهيم عليه السلام هو الرجل المشهور
له بالفضل وحسن الطريقة والخير وكمال السيرة ثم عرف انه كان
في نهاية الاهتمام بهذا الامر عرف حينئذ ان هذا الامر اولى الامور
بالاهتمام واجراها بالرعاية فهذا هو السبب في انه خص ابناءه بهذه
الوصية الاخرى المعلوم من حال ابرهيم عليه السلام انه كان يدعوا الكل
ابدا الى الاسلام والدين اما قوله ويعقوب ففيه قولان الاول وهو
الاشهر انه معطوف على ابراهيم والمعنى انه اوصى كوصيته والثاني
قري ويعقوب فقيه قولان الاول وهو بالنصب عطفا على بنيه ومعناه
اوصى بها ابرهيم بنيه ونافلته يعقوب اما قوله يا بني فهو على اضمار القول
عند البصريين وعند كوفيين يتعلق بوصى لانه في معنى القول وفي قراءة
ابي وابن مسعود ان يا بني اما قوله اصطفى لكم الدين فالمراد انه تعالى
استخلصه بان اقام عليه الدلايل الظاهرة الجلية ودعاكم اليه ومنعكم
عن غيره اما قوله فلا تموتن الا وانتم مسلمون فالمراد بعثهم على الاسلام
وذلك لان الرجل اذا لم يامن الموت في كل طرفة عين ثم امر بان ياتي بالشي
قبل الموت صار مامورا به في كل حال لانه يخشى ان لم يبادر اليه ان يعاجله المنية

فيفوته الظفر بالنجاة ويخاف الهلاك ويصير مدخلا نفسه في الخطر والغرور
قوله تعالى ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ما تعبدون
من بعدي قالوا نعبد الهك واله اباءك ابراهيم واسمعيل واسحاق الها
واحدا ونحن له مسلمون تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا
تسالون عما كانوا يعملون الاية اعلم انه تعالى لما حكى عن ابراهيم عليه السلام
بالغ في وصيته بنيه بالدين والاسلام ذكر عقيبه ان يعقوب وصى بنيه بمثل ذلك تاكيدا
للحجة على اليهود والنصارى ومبالغة للبيان وفيه مسايل المسيلة الاولى اعلم ان ام معناها
معنى حرف الاستفهام وحرف العطف واي شبه من حروف العطف وهي تاتي على وجهين
متصلة بما قبلها ومنقطعة منه اما المتصلة فاعلم انك اذا قلت ازيد عندك ام عمرو فانت
لا تعلم كون واحد منهما عنده فسل ايل احد هذين عندك فلا جرم كان جوابه لا او نعم اذا علمت كون
احد هذين الرجلين لكنك لا تعلم الكاين عنده زيدا او عمرو فسالته عن التعيين قلت ازيد عندك ام عمرو
اي علم ان احدهما عندك لكن هذا او ذاك واما المنقطعة فقالوا انها بمعنى بل مع همزة الاستفهام
مثاله انها قال انها لابل ام شاء وكان قبل هذا الكلام سبق بصره الى الاشخاص فقال انها لابل فاخبر
على مقتضى ظنه انها الابل ثم جاءه الشك فاراد ان يضرب عن ذلك الخبر وان يستفهم انها هل هي شاء
ام لا فالاضراب عن الاول وهو بمعنى بل والاستفهام عن انها شاء هو المراد بهمزة الاستفهام فقولك انها
بل شاء جار مجرى قولك لا بل هي شاء بل هي شاء كلام مستانف غير متصل بالقطع لانها لابل فكيف وذلك
قد وقع الاضراب عنه بخلاف المتصلة فان قولك ازيد عندك ام عمرو يعني ايهما عندك ولم يكن
ما تقدم منقطعا عما قبله بل ان عمرو ابر من زيد وكفى دليلا على ذلك انك تعبر عن ذلك باسم مفرد
فتقول ايهما عندك وقد جاء في كتاب الله تعالى من النوعين كثيرا اما المتصلة به فقوله تعالى انتم
اشد خلقا ام السماء بناها اي ايكما اشد واما المنقطعة فقوله تعالى الم تنزيل الكتاب لا ريب
فيه من رب العالمين ام يقولون افتراه كانه يقول والله اعلم بل تقولون افتراه فدل على الاضراب
على الاول والاستفهام عما بعده اذ ليس في الكلام معنى اي كما كان في قولك ازيد عندك ام عمرو ومن
لا تحقق من المفسرين يقولون ام ههنا بمنزلة الهمزة وذلك غير صحيح لما ذكرنا ان هذه المنقطعة
تتضمن معنى بل اذا عرفت هذه المقدمة فنقول ام في هذه الاية متصلة ام منفصلة فيه
قولان الاول انها منقطعة عما قبلها ومعنى الهمزة فيها الانكار اي بل ما كنتم شهداء والشهداء
جمع شهيد بمعنى الحاضر اي ما كنتم حاضرين عند ما حضر يعقوب الموت والخطاب مع اهل
الكتاب كانه تعالى قال لهم فيما كانوا يزعمون من ان الذين هم عليهم دين الاسلام كيف تقولون ذلك
وانتم لو شهدتم وصايا الانبياء بالدين ولو شهدتم ذلك لتركتم ما انتم عليه من الدين ولرغبتم
في دين محمد صلى الله عليه وسلم الذي هو نفس ما كان عليه ابراهيم ويعقوب عليهما السلام
وساير الانبياء بعده فان قيل الاستفهام على سبيل الانكار انما يتوجه على كلام باطل والمحكي
عن يعقوب عليه السلام في هذه الاية ليس كلاما باطلا بل حقا فكيف يمكن صرف الاستفهام
على سبيل الانكار اليه فقلنا الاستفهام على سبيل الانكار يتعلق بمجرد ادعايهم الحضور عند
وفاته عليه السلام فهذا هو الذي انكره الله تعالى واما ما ذكره بعد ذلك من قول يعقوب
عليه السلام ما تعبدون فهو كلام منفصل بل كانه تعالى لما انكر حضورهم في ذلك الوقت
شرع بعد ذلك الوقت كيفية تلك الوصية القول الثاني
في ان ام في هذه الاية متصلة وطريق ذلك ان يقدر قبلها محذوف كانه قيل اتدعون

اتدعون على الانبياء عليهم السلام اليهودية ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب
الموت ان اوائلكم من بني اسرائيل كانوا يشاهدونه اذ دعا بنيه الى ملة
الاسلام والتوحيد وقد علمتم ذلك فما لكم تدعون على الانبياء عليهم السلام ما هم منه
براء واما قوله اذ قال لبنيه ففيه مسئلتان المسئلة الاولى
قال القفال قوله تعالى اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه اذ الاولى
وقت الشهداء والثاني وقت الحضور المسئلة الثانية الاية دالة
على ان شفقة الانبياء عليهم السلام على اولادهم كانت في باب الدين وهمتهم
مصروفة اليه دون غيره واما قوله ما تعبدون من بعدي ففيه مسائل
المسئلة الاولى لفظ ما لغير العقلاء فكيف تطلق على المعبود الحق جوابه
من وجهين الاول ان ما عام في كل شيء تعبدون والثاني قوله ما تعبدون
كقولك عند طلب الحد والرسم ما الانسان المسئلة الثانية
هذه الايات تمسك بها فريقان من اهل الجهل الاول المقلدة قالوا ان ابناء
يعقوب اكتفوا بالتقليد وهو عليه السلام ما انكر عليهم فدل على ان التقليد
كاف الثاني التعليمية قالوا لا طريق الى معرفة الله تعالى الا
بتعليم الرسول او الامام والدليل عليه هذه الاية فانهم لم يقولوا نعبد
الاله بالدليل العقلي بل قالوا نعبد الاله الذي تعبده واباؤك وهذا
يدل على ان طريقة المعرفة هو التعليم والجواب كما انه ليس في الاية
دلالة على انهم عرفوا الاله بالدليل العقلي فليس فيها ايضا دلالة على انهم
اقروا بالاله على طريقة التقليد والتعليم ثم ان القول بالتقليد والتعليم
لما بطل بالدليل علمنا ان ايمان القوم ما كان على هذه الطريقة بل كان
حاصلا على سبيل الاستدلال اقصى ما في الباب ان يقال فلم لم يذكروا الطريق
بالطريقة الاستدلال الجواب عنه من وجوه اولها ان ذلك اختصر
من القول في شرح صفات الله وتوحيده وعلمه وقدرته وعدله وثانيها
انه اقرب الى سكون نفس يعقوب عليه السلام فكانهم قالوا ما نجري الا على مثل
طريقتك ولا خلاف منا عليك فيما نعبده ونخلص العبادة له وثالثها
لعل بهذه الاشارة الى ذكر الدليل على وجود الصانع على ما ذكره الله تعالى في اول هذه
السورة في قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم فههنا مرادهم بقولهم
نعبد الهك واله ابائك اي نعبد الاله الذي دل عليه وجودك ووجود ابائك على هذا
الطريق يكون ذلك اشارة الى الاستدلال لا الى التقليد المسئلة الثالثة قال القفال في بعض
التفاسير ان يعقوب لما دخل مصر رأى اهلها يعبدون النيران والاوثان فخاف على بنيه بعد وفاته فقال
لهم هذا القول تحريكا لهم على التمسك بعبادة الله تعالى وحكى القاضي عن ابن عباس ان يعقوب جمعهم اليه
عند الوفاة وهم كانوا يعبدون الاوثان والنيران فقال يا بني ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد الهك واله
ابائك ثم قال القاضي هذا بعيد لوجهين احدهما انهم بادروا الى الاعتراف بالتوحيد مبادرة من تقدم منه
العلم واليقين الثاني انه تعالى ذكر في الكتاب حال الاسباط من اولاد يعقوب وانهم كانوا قوما صالحين وذلك
لا يليق بجهالتهم المسئلة الرابعة قال الشافعي الاخوة والاخوات للاب والام او للاب لا يسقطون بالجد وهو قول
عمر وعثمان وعلي وابن مسعود وزيد وهو قول مالك وابي يوسف ومحمد وقال ابو حنيفة انهم يسقطون بالجد وهو قول
ابي بكر وابن عباس وعائشة ومن التابعين قول الحسن وطاوس وعطاء اما الاولون وهم الذين لا يسقطون
بالجد فلهم قولان احدهما ان للجد خير الامرين اما المقاسمة معهم او ثلث جميع ثم الباقي للاخوة والاخوات للذكر

للذكر مثل

الذكر مثل حظ الانثيين وهذا مذهب زيد بن ثابت وقول الشافعي والثاني انه بمنزلة
احد الاخوة ما لم ينقصه المقاسمة من السدس فان نقصته المقاسمة من السدس اعطي السدس
ولم ينقص منه شيئا واحتج ابو حنيفة على قوله بان الجد اب والاب يحجب الاخوات والاخوة
فيلزم ان يحجبهم الجد وانما قلنا ان الجد اب بالاية والاثر اما الاية فاثنان هذه الاية وهو قوله
تعالى نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسمعيل فاطلق لفظ الاب على الجد فان قيل فقد
اطلقه في العم وهو اسمعيل مع انه بالاتفاق ليس باب قلنا الاستعمال دليل الحقيقة ظاهرا
ترك العمل به في حق العم لدليل قام فيه فيبقى الباقي حجة الاية الثانية مخبرا عن يوسف عليه
السلام واتبعت ملة ابائي ابرهيم واسحق واما الاثر فما روى عطاء عن ابن عباس انه قال من شاء
لاعنته عند الحجر الاسود ان الجد اب وقال ايضا الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن
الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا واذا ثبت ان الجد اب وجب ان يدخل تحت قوله وورثه ابواه
فلامه الثلث في استحقاق الجد الثلثين دون الاخوة كما استحقه الاب دونهم اذا كان
باقيا قال الشافعي رحمه الله لا نسلم ان الجد اب والدليل عليه وجوه احدها انكم لما استدللتم
بهذه الايات على ان الجد اب فنحن نستدل على انه ليس باب بقوله تعالى ووصى بها ابرهيم بنيه
ويعقوب فالله تعالى ما ادخل يعقوب في بنيه بل ميزه عنهم فلو كان الصاعد في الابوة
ابا لكان النازل في البنوة ابنا في الحقيقة فلما لم يكن كذلك ثبت ان الجد ليس باب وثانيها
لو كان الجد ابا على الحقيقة لما صح لمن مات ابوه وجده حي ان ينفي ان له ابا كما لا يصح في
الاب القريب ولما صح ذلك علمنا انه ليس باب في الحقيقة فان قيل اسم الابوة وان
حصل في الكل الا ان رتبة الاب ادنى من رتبة الجد فلذلك صح فيه النفي قلنا لو كان
الاسم حقيقة فيهما جميعا لم يكن الترتيب في الوجود سببا لنفي اسم الاب عنه
وثالثها لو كان الجد ابا على الحقيقة لصح القول بانه مات وخلف ابا وابا كثيرين وذلك
ما لم يطلقه احد من الفقهاء وارباب اللغة والتفسير ورابعها لو كان الجد ابا ولا شك ان الصحابة
عارفون باللغة لما كانوا يختلفون في ميراث الجد ولو كان الجد ابا لكانت الجدة اما
ولو كان كذلك لما وقعت الشبهة في ميراث الجدة حتى يحتاج ابو بكر رضي الله عنه الى السؤال
عنه فهذه الدلائل دلت على ان الجد ليس باب وخامسها قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
للذكر مثل حظ الانثيين فلو كان الجد ابا لكان ابن الابن ابنا لا محالة فكان يلزم بمقتضى
هذه الاية حصول الميراث لابن الابن مع قيام الابن ولما لم يكن كذلك علمنا ان
الجد ليس باب فاما الايات التي تمسكتم بها في بيان ان الجد اب فالجواب عن التمسك بها
من وجوه اولها انه قرا ابي وسط ابائك الا ان هذا لا يقدح في الغرض لان القراءة
الشاذة لا تدفع القراءة المتواترة بل الجواب ان يقال انه اطلق لفظ الاب على الجد وعلى
العم وقال عليه السلام في العباس هذا بقية ابائي وقال ردوا علي ابي فدلنا ذلك على انه
ذكره على سبيل المجاز والدليل ما قدمنا انه يصح نفي اسم الاب عن الجد ولو كان حقيقة
لما كان كذلك واما قول ابن عباس فانما اطلق اسم الاب عليه نقلا الى الحكم الشرعي لا الى الاسم
اللغوي لان اللغات لا يمنع الخلاف فيها بين ارباب اللسان والله اعلم اما قوله تعالى الها واحدا
انما قوله نحن له مسلمون فهو بدل من اله ابائك كقوله بالناصية ناصية كاذبة او على الاختصاص
اي نريد باله ابائك الها واحدا اما قوله ونحن له مسلمون ففيه وجوه احدها انه حال من فاعل

نعبد او من مفعوله كرجوع الهاء اليه في انه وثانيها يجوز ان يكون جملة معطوفة على نعبد وثالثها
ان يكون جملة اعتراضية موكدة اي وحالنا انا له مسلمون مخلصون التوحيد او مذعنون اما
قوله تلك امة قد خلت فهو اشارة الى من ذكرهم الله تعالى في الاية المتقدمة وهم ابرهيم
واسمعيل واسحق ويعقوب وبنوه الموحدون والامة الطايفة خلت مضت والقرض
والمعنى اني قصصت عليكم اخبارهم وما كانوا عليه من الاسلام والدعوة الى الاسلام فليس لكم
في سيرتهم دون ان تفعلوا ما فعلوه فان انتم فعلتم ذلك انتفعتم وان ابيتم لم تنتفعوا بافعالهم
والاية دالة على مسايل المسئلة الاولى الاية دالة على بطلان التقليد لان قوله لها ما كسبت
يدل على ان كسب كل احد مختص به ولا ينتفع به غيره ولو كان التقليد جايزا لكان كسب
المتبوع نافعا للتابع فكانه قال اني ما ذكرت حكاية احوالهم طلبا منكم ان تقلدوهم
ولكن لتنبهوا على ما يلزمكم فتستدلوا وتعلموا ان ما كانوا عليه من الملة هو الحق المسئلة الثانية
الاية دالة على ان ترغيبهم في الايمان واتباع محمد عليه السلام وتحذيرهم من مخالفته المسئلة الثالثة
الاية دالة على ان الابنا لا يثابون على طاعة الاباء خلاف قول اليهود من ان صلاح ابائهم ينفعهم
ويحققه ما روي عنه عليه السلام انه قال يا صفية عمة محمد يا فاطمة بنت محمد ايتوني
يوم القيمة باعمالكم لا بانسابكم فاني لا اغني عنكم من الله شيئا وقال من ابطا به
عمله لم يسرع به نسبه وقال تعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وقال تعالى
ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وكذلك قوله ولا تكسب كل نفس
الا عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى وقال تعالى فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم
ما حملتم المسئلة الرابعة الاية تدل على بطلان قول من يقول الابناء يعذبون بكفر
ابائهم وكان اليهود يقولون انهم يعذبون في النار بكفر ابائهم باتخاذ العجل وهو قوله
تعالى وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وهي ايام عبادة العجل فبين الله تعالى بطلان
ذلك المسئلة الخامسة الاية دالة على ان العبد مكتسب وقد اختلف اهل السنة والمعتزلة
في تفسير الكسب اما اهل السنة فقد اتفقوا على انه ليس معنى كون العبد مكتسبا انه قادر
على اخراج شيء من الاعراض بقدرته من العدم الى الوجود ثم بعد اتفاقهم على هذا الاصل
ذكروا لهذا الكسب ثلث تفسيرات احدها وهو قول الاشعري ان القدرة صفة متعلقة
بالمقدور من غير تاثير للقدرة في المقدور بل القدرة والمقدور حصلا بخلق الله تعالى
ومتعلق القدرة الحادثة هو الكسب وثانيها ان ذات الفعل يوجد بقدرة الله تعالى ثم يحصل
لذلك الفعل وصف كونه طاعة ومعصية وهذه الصفة حاصلة بالقدرة الحادثة
وهو قول ابي بكر الباقلاني وثالثها ان القدرة الحادثة والقدرة القديمة
اذا تعلقا بمقدور واحد وقع المقدور بهما فكان فعل العبد وقع باعانة الله تعالى فهذا هو الكسب
وهذا يعزى الى ابي اسحق الاسفرايني لانه يروى انه قال الكسب هو الفعل الواقع بالمعين
اما القايلون بان القدرة الحادثة موثرة فهم فريقان الاول الذين يقولون بان القدرة
مع الداعي توجب الفعل فالله تعالى هو الخالق للكل بمعنى انه سبحانه هو الذي وضع الاسباب
المتادية الى دخول هذه الافعال في الوجود والعبد هو المكتسب بمعنى ان المؤثر في وقوع
فعله هو القدرة والداعية القايمتان به وهذا مذهب امام الحرمين رحمه الله اختاره في
الكتاب الذي سماه بالنظامية ويقرب من قول ابي الحسين البصري وان كان لا يصرح به الفريق

الثاني

الثاني من المعتزلة وهم الذين يقولون القدرة مع الداعي لا توجب الفعل واذا لم يخلقه
فيه استحال منه في ذلك الوقت ان يتصف به الفعل بل العبد قادر على الفعل والترك متمكن
منهما ان شاء فعل وان شاء ترك وهذا هو الفعل والكسب قالت المعتزلة للاشعري
اذا كان مقدور العبد واقعا بخلق الله تعالى فاذا خلقه فيه استحال من العبد ان لا يتصف به واذا لم يخلقه
فالعبد البتة غير قادر وايضا هذا الذي هو كسب العبد اما ان يكون واقعا بقدرة الله تعالى او وقع
البتة بقدرة الله تعالى او وقع بالقدرتين معا فان وقع بقدرة الله تعالى لم يكن للعبد فيه اثر فكيف يكون مكتسبا له
وان وقع بقدرة العبد فهذا هو المطلوب وان وقع بالقدرتين معا فهذا محال لان قدرة الله تعالى مستقلة
بالايقاع فعند تعلق قدرة الله به كيف يبقى لقدرة العبد فيه اثر واما قول الباقلاني فضعيف لان الحركة
من الجلوس في الدار المغصوبة ليس الا شغل تلك الاحياز بهذا الشغل فان حصل بفعل الله
تعالى فيعني المنهي عنه وخلقه فيه فهذا هو عين تكليف ما لا يطاق واما قول الاسفرايني
فضعيف لما بينا ان قدرة الله تعالى مستقلة بالتاثير فلا يبقى لقدرة العبد معها اثر
البتة قال اهل السنة كون العبد مستقلا بالايجاد والخلق محال لوجوه اولها ان
العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيل فعله وهو غير عالم بتلك التفاصيل فهو غير
موجد لها وثانيها ان العبد لو كان موجد الفعل بنفسه لما وقع الا ما اراده العبد وليس كذلك
لان الكافر يقصد تحصيل العلم فلا يحصل الا الجهل وثالثها لو كان العبد موجد الفعل نفسه
لكان كونه موجدا لذلك الفعل زايدة على ذات ذلك الفعل وذات القدرة لانه يكون
متمكنا ان يفعل ذات القدرة مع الذهول عن كون العبد موجدا له والمعقول غير المغفول
عنه ثم تلك الموجدية حادثة فان كان حدوثها بالعبد لزم افتقارها الى موجدية اخرى
ولزم التسلسل وهو محال وان كان الله تعالى فالامر واجب الحصول عن حصول الموجدية
ويلزم استناد الفعل الى الله تعالى ولا يرد مثل ذلك في موجدية الله تعالى لانه قديم فكان
موجديته قديمة فلا يلزم افتقار تلك الموجدية الى موجدية اخرى وهذا البحث
الكلام من الجانبين والمنازعات بين الفريقين في الالفاظ والمعاني كثيرة قوله تعالى
وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا قل بل ملة ابرهيم حنيفا وما كان من المشركين اعلم انه تعالى
لما بين بالدلايل التي تقدمت صحة دين الاسلام حكى بعدها انواعا من شبه المخالفين
الطاعنين في الاسلام الشبهة الاولى حكى عنهم انهم قالوا كونوا هودا او نصارى
تهتدوا ولم يذكروا في تقرير ذلك شبهة بل اصروا على التقليد فاجابهم الله تعالى عن هذه
الشبهة من وجوه الاول ذكر جوابا الزاميا وهو قوله قل بل ملة ابرهيم حنيفا وتقرير هذا الجواب
انه كان طريق الدين التقليد فالاولى في ذلك اتباع ملة ابرهيم لان هولاء المختلفين
قد اتفقوا على صحة دين ابرهيم والاخذ بالمتفق اولى من الاخذ بالمختلف ان كان المعول
في الدين على التقليد فالرجوع الى دين ابرهيم عليه السلام وترك اليهودية والنصرانية اولى
فان قيل اليس كل واحد من اليهود والنصارى يقولون بالتثليث واليهود يقولون بالتشبيه
ثبت انهم ليسوا على دين ابرهيم عليه السلام وان محمدا عليه السلام لما دعى الى التوحيد كان
هو على دين ابرهيم عليه السلام ولنرجع الى تفسير الالفاظ اما قوله وقالوا كونوا هودا او نصارى
فلا يجوز ان يكون المراد به التخيير اذ المعلوم من حال اليهود انهم لا يجوزون اختيار النصرانية
على اليهودية بل يزعمون انه كفر والمعلوم من حال النصارى ايضا كذلك بل المراد ان اليهود

الوقت بذلك واذا لم يكن ذلك كذلك لم يكن البتة
متمكنا من الفعل والترك ولا معنى للقادر الا
صح

يدعون الى اليهودية والنصارى الى النصرانية فكل فريق الى دينه وزعم انه الهدى فهذا
معنى قوله تهتدوا اى انكم اذا فعلتم ذلك اهتديتم وصرتم على سنن الاستقامة اما قوله
تعالى بل ملة ابرهيم ففى انتصاب ملة اربعة اقوال الاول كانه عطف في المعنى على قوله كونوا
هودا او نصارى وتقديره قالوا اتبعوا اليهودية قل بل اتبعوا ملة ابرهيم الثاني على الحذف
تقديره بل نتبع ملة ابرهيم الثالث تقديره بل نكون اهل ملة ابرهيم فحذف المضاف واقيم المضاف
اليه مقامه كقوله واسأل القرية اى اهلها الرابع التقدير بل اتبعوا وقرا الاعرج ملة ابرهيم
بالرفع اى ملته ملتنا او ديننا ملة ابرهيم وبالجملة فانت بالخيار في ان تجعله مبتدا
او خبرا اما قوله حنيفا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى لاهل اللغة في الحنيف قولان
الاول ان الحنيف هو المستقيم ومنه قيل للاعرج احنف تفاؤلا بالسلامة كما قالوا
للديغ سليم وللمهلكة مفازة قالوا فكل من اسلم لله ولم يلتو عنه في شيء فهو حنيف وهو مروى
عن محمد بن كعب القرظى الثاني ان الحنيف المائل لان الاحنف هو الذى يميل كل واحد من قدميه
الى الاخرى باصابعها وتحنف اذا مال فالمعنى ان ابرهيم عليه السلام حنف الى دين
الله اى مال اليه فقوله بل ملة ابرهيم حنيفا اى مخالفا لليهود والنصارى منحرفا
عنهما واما المفسرون فذكروا عبارات احدها قول ابن عباس والحسن ومجاهد ان
الحنيفية حج البيت وثانيها انها اتباع الحق عن مجاهد وثالثها اتباع ابرهيم في شرايعه
التى هى شرايع الاسلام ورابعها اخلاص الدين وتقديره بل نتبع ملة ابرهيم التى
هى التوحيد عن الاصم قال القفال وبالجملة فالحنيف لقب لمن دان بالاسلام
كسائر القاب الديانات واصله من ابرهيم عليه السلام المسئلة الثانية حنيفا
فيه قولان احدهما قول الزجاج انه نصب على الحال من ابرهيم كقولك رايت وجه هند
قائمة الثاني انه نصب على القطع اراد بل ملة ابرهيم الحنيف فلما سقطت الالف
واللام لم تتبع النكرة المعرفة فانقطع منه فانتصب قاله نحاة الكوفة اما قوله
وما كان من المشركين ففيه وجوه احدها انه تنبيه على ان في مذهب اليهود والنصارى
شركا على ما بيناه لانه تعالى حكى عن بعض اليهود قولهم عزير ابن الله والنصارى قالوا
المسيح ابن الله وذلك شرك وثانيها ان الحنيف اسم لمن دان بدين ابرهيم عليه السلام
ومعلوم انه عليه السلام اتى بشرايع مخصوصة من حج البيت والختان وغيرهما فمن
دان بذلك فهو حنيف وكانت العرب تدين بهذه الاشياء ثم كانت تشرك فقيل من اجل هذا
حنيفا وما كان من المشركين ونظيره قوله تعالى حنفاء لله غير مشركين به وقوله وما يؤمن
اكثرهم بالله الا وهم مشركون قال القاضي الاية تدل على ان للواحد منا ان يحتج على غيره
بما يجرى مجرى المناقضة لقوله افحاما له وان لم يكن ذلك حجة في نفسه لان من
المعلوم انه عليه السلام لم يكن يحتج على نبوته بامثال هذه الكلمات بل كان يحتج بالمعجزة
الباهرة التى ظهرت عليه لكنه عليه السلام لما كان قد اقام الحجة بها وازاح العلة ثم
وجدهم معاندين مستمرين على باطلهم فعند ذلك اورد عليهم من الحجة ما يجانس ما
كانوا يقولون ان كان الدين بالاتباع فالمتفق عليه وهو ملة ابرهيم عليه السلام اولى بالاتباع
ولقائل ان يقول انهم اليهود والنصارى انكانوا معترفين بفضل ابرهيم ومعترفين بان ابرهيم
ما كان من القائلين بالتشبيه والتثليث امتنع ان يقولوا بذلك بل لا بد وان يكونوا قائلين

بالتنزيه والتوحيد ومتى كانوا قائلين بذلك لم يكن في دعوتهم اليه فائدة وان كانوا
منكرين فضل ابرهيم او كانوا مقرين به لكنهم انكروا كونه لا للتجسيم
او التثليث لم يكن ذلك متفقا عليه فحينئذ لا يصح الزام القول بان هذا متفق
عليه فكان الاخذ به اولى والجواب انه كان معلوما بالتواتر ان ابرهيم عليه السلام ما اثبت
الولد لله تعالى فلما صح عن اليهود والنصارى انهم قالوا بذلك ثبت انه طريقتهم مخالفة
لطريقة ابرهيم عليه السلام والله اعلم قوله تعالى قولوا امنا بالله وما انزل الينا وما انزل الى
ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط وما اوتى موسى وعيسى وما اوتى النبيون
من ربهم لا نفرق بين احد منهم ونحن له مسلمون اعلم انه تعالى لما اجاب بالجواب
الجدلى اولا ذكر بعده جوابا برهانيا في هذه الاية وهو ان الطريق الى معرفة نبوة الانبيا
عليهم السلام ظهور المعجز عليهم ولما ظهر المعجز على محمد عليه السلام وجب الاعتراف
بنبوته والايمان برسالته فان تخصيص البعض بالقبول وتخصيص البعض بالرد
يوجب المناقضة في الدليل وانه ممتنع عقلا فهذا هو المراد من قوله قولوا امنا بالله
وما انزل الينا الى اخر الاية وهذا هو الغرض الاصلى في ذكر هذه الاية فان قيل
كيف يجوز الايمان بابرهيم وموسى وعيسى مع القول بان شرايعهم منسوخة قلنا نحن
نؤمن بان كل واحد من تلك الشرايع كان حقا في زمانه فلا يلزمنا المناقضة اما اليهود
والنصارى لما اعترفوا بنبوة بعض من ظهر المعجز عليه وانكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
مع قيام المعجز على يده فحينئذ يلزمهم المناقضة فظهر الفرق ثم نقول في الاية مسائل
المسئلة الاولى ان الله تعالى لما حكى عنهم انهم قالوا كونوا هودا او نصارى ذكر
في مقابلته للرسول عليه السلام قل بل ملة ابرهيم ثم قال للامة قولوا امنا بالله هذا قول الحسن
وقال القاضي قوله قولوا امنا بالله يتناول لجميع المكلفين اعنى النبى وامته والدليل
عليه وجهان احدهما ان قوله قولوا خطاب عام فيتناول الكل الثاني ان قوله وما
انزل الينا لا يليق الا به صلى الله عليه وسلم فلا اقل من ان يكون داخلا فيه واحتج
الحسن على قوله بوجهين الاول انه عليه السلام امر من قبل بقوله قل بل ملة ابرهيم
الثاني انه في نهاية الشرف والظاهر افراده بالخطاب والجواب ان هذه القرينة
وان كانت محتملة الا انها لا تبلغ في القوة الى حيث يقتضى تخصيص عموم
قوله قولوا امنا بالله وانما قدمه لان الايمان بالله اصل للايمان بالشرايع فمن لا يعرف
الله استحال ان يعرف نبيا او كتابا وهذا يدل على فساد مذهب التعليمية والمقلدة
القائلين بان طريق معرفة الله تعالى الكتاب والسنة اما قوله والاسباط قال
الخليل السبط في بنى اسرائيل كالقبيلة في العرب وقال صاحب الكشاف السبط
الحافد وكان الحسن والحسين سبطى رسول الله صلى الله عليه وسلم والاسباط
حفدة يعقوب ذرارى ابنائه الاثنى عشر اما قوله لا نفرق بين احد منهم ففيه
وجهان الاول انا لا نؤمن ببعض ونكفر ببعض انا لو فعلنا ذلك كانت المناقضة لازمة
على الدليل وذلك غير جائز الثاني لا نفرق بين احد منهم اى لا نقول انهم متفرقون
في اصول الديانات بل هم مجتمعون على الاصول التى هى الاسلام كما قال تعالى شرع
لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى اوحينا اليك وما وصينا به ابرهيم وموسى

وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه والوجه الاول اليق بسياق الاية اما قوله ونحن له مسلمون فالمعنى انا اسلمنا لاجل طاعة الله تعالى لا لاجل الهوى فان اهل الكتاب كانوا متى ظهر المعجز وجب الايمان فاما تخصيص بعض المعجزات بالقبول والبعض بالرد فذلك يدل على ان المقصود من ذلك الايمان ليس طاعة الله والانقياد له بل اتباع الهوى والميل

فان امنوا بمثل ما امنتم به فقد اهتدوا وان تولوا فانما هم في شقاق فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم

اعلم انه تعالى لما بين الطريق الواضح في الدين وهو ان يعترف الانسان بنبوة كل من قامت الدلالة على نبوته وان يحترز في ذلك عن المناقضة رغبهم في مثل هذا الايمان فقال فان امنوا بمثل ما امنتم به فقد اهتدوا اما قوله بمثل ما امنتم به ففيه اشكال وهو ان الذي امن به المومنون ليس له مثل وجوابه من وجوه احدها ان المقصود منه التبكيت والمعنى ان حصلوا دينا اخر مثل دينكم ومساويا له في الصحة والسداد فقد اهتدوا ولكن لما استحال ان يوجد دين اخر يساوي هذا الدين في السداد استحال الاهتداء بغيره ونظيره قولك للرجل الذي تشير عليه هذا هو الراي الصواب فان كان عندك راي اصوب منه فاعمل به وقد علمت ان لا اصوب من رايك ولكنك تريد تبكيت صاحبك وتوقيفه على ان ما رايت لا راي وراءه وانما قلنا انه يستحيل ان يوجد دين اخر يساوي هذا الدين في السداد لان هذا الدين مبناه على ان كل من ظهر عليه المعجز وجب الاعتراف بنبوته فكل ما غاير هذا الدين لا بد وان يشتمل على المناقضة والمناقض يستحيل ان يكون مساويا للعدل المتناقض في السداد والصحة وثانيها ان المثل صلة في الكلام قال تعالى ليس كمثله شيء اي ليس هو شيء قال الشاعر

وصاليات ككما يؤثفين

وكانت اثار الاحنف ترعصه وتقول والله لولا خوف ... ودفه في ساقه من هرله ... ما كان منكم احد كمثله

وثالثها انكم امنتم بالفرقان من غير تصحيف وتحريف فان امنوا هم بمثل ذلك وهو التوراة من غير تصحيف وتبديل فقد اهتدوا لانهم يتوصلون به الى معرفة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ورابعها ان يكون قوله فان امنوا بمثل ما امنتم به اي فان صاروا مومنين مثل ما به صرتم مومنين فقد اهتدوا فالتمثيل في الاية بين الايمانين والتصديقين وروى محمد بن جرير الطبري ان ابن عباس قال لا تقولوا فان امنوا بمثل ما امنتم به اي فان صاروا مومنين فليس لله مثل ولكن قولوا فان امنوا بالذي امنتم به قال القاضي لا وجه لترك القراءة المتواترة من حيث يشكل المعنى ويلتبس لان ذلك ان جعله مذهبا لزمه التغيير في تلاوة كل الايات المتشابهة وذلك محظور والجواب الاول هو المعتمد اما قوله فقد اهتدوا فالمراد انهم قد علموا ما اهتدوا اليه وقبلوه ومن هذا حاله يكون وليا لله داخلا في اهل رضوانه والاية تدل على ان الهداية كانت موجودة قبل هذا الاهتداء وتلك الهداية لا يمكن حملها الا على الدلائل التي نصبها الله تعالى وكشف عنها وبين وجوه دلالتها ثم بين على وجه الزجر ما يلحقهم ان تولوا فقال وان تولوا فانما هم في شقاق وفي الشقاق بحث الاول قال بعض اهل اللغة الشقاق ماخوذ من الشق كانه صار في شق غير شق صاحبه بسبب العداوة وقد شق عصا المسلمين اذا فرق جماعتهم وفارقها ونظيره المحادة وهي ان يكون هذا في حد وذاك في حد اخر والتعادي مثله كان هذا يكون

في عدوة وذاك في عدوة والمجانبة ان يكون هذا في جانب وذاك في جانب اخر وقال اخرون انه من المشقة لان كل واحد منهما يحرص على ما يشق على صاحبه ويوذيه قال تعالى وان خفتم شقاق بينهما اي فراق بينهما في الاختلاف حتى يشق احدهما على الاخر البحث الثاني قوله وان تولوا فانما هم في شقاق اي ان تركوا هذا الايمان فقد التزموا المناقضة والملك لا يلتزم المناقضة البتة فحيث التزموها علمنا انه ليس غرضهم طلب الدين والانقياد للحق وانما غرضهم المنازعة واظهار العداوة ثم للمفسرين عبارات اولها قال ابن عباس فانما هم في شقاق اي في خلاف قد فارقوا الحق وتمسكوا بالباطل فصاروا مخالفين لله وثانيها قال ابو عبيدة ومقاتل في شقاق اي ضلال وثالثها قال ابن زيد في منازعة ومحاربة ورابعها قال الحسن في عداوة قال القاضي ولا يكاد يقال في المعاداة والمخالفة التي لا تكون معصية انه شقاق وانما يقال ذلك في مخالفة عظيمة توقع صاحبها في عداوة الله وغضبه ولعنته وفي استحقاق النار فصار هذا القول وعيدا منه تعالى لهم وصار وصفهم بذلك دليلا على ان القوم معادون للرسول مضمرون له السوء مترصدون لايقاعه في المحن فعند هذا امنه الله تعالى من كيدهم وامن المومنين من شرهم ومكرهم فقال فسيكفيكهم الله تقوية لقلبه وقلب المومنين لانه تعالى اذا تكفل بالكفاية في امر حصلت الثقة به قال المتكلمون هذا اخبار عن الغيب فيكون معجزا دالا على صدقه وانما قلنا انه اخبار عن الغيب لانا وجدنا مخبر هذا القول على ما اخبر به لانه تعالى كفاهم شر اليهود والنصارى ونصره عليهم حتى غلبهم المسلمون واخذوا ديارهم واموالهم فصاروا اذلاء في ايديهم يودون اليهم الخراج والجزية ولا يقدرون البتة على التخلص من ايديهم وانما قلنا انه معجز لان المخبر لا يصيب في مثل ذلك على التفصيل قال الملحدون لا نسلم ان هذا معجز وذلك لان المعجز هو الذي يكون ناقضا للعادة وقد جرت العادة بان كل من كان مبتلى بايذاء غيره فانه يقال له اصبر فان الله يكفيك شره ثم قد يقع ذلك بزوالها وذلك مما لا سبيل الى دفعه تارة وقد لا يقع اخرى واذا كان هذا معتادا فكيف يقال انه معجز وايضا لعله توسل الى ذلك بزوالها وذلك مما لا سبيل الى دفعه وان المنجمين يقولون من كان سهم الغيب في طالعه فانه ياتي بمثل هذه الاخبار وان لم يكن نبيا والجواب انه ليس غرضنا من قولنا انه معجز ان هذا الاخبار وحده معجز بل غرضنا ان القران يشتمل على كثير من هذا النوع والاخبار عن الاشياء الكثيرة على سبيل التفصيل مما لا ياتي من المخرص الكاذب ثم انه تعالى لما وعده بالنصرة والمعونة اتبعه بما يدل على ان ما يسرون وما يعلنون من هذا الامر لا يخفى عليه تعالى فقال وهو السميع العليم وفيه وجهان الاول انه وعيد لهم والمعنى انه يدرك ما يظهرون وما يقولون وهو عليم بكل شيء فلا يجوز ان يقع منهم امر الا وهو قادر على كفايته اياهم فيه الثاني انه وعد للرسول بمعنى يسمع دعاءك ويعلم نيتك ويستجيب لك ويوصلك الى مرادك واحتج الاصحاب بقوله وهو السميع العليم على ان سمعه تعالى زائد على علمه بالمسموعات لان قولنا عليم بناء للمبالغة يتناول كونه عالما بجميع المعلومات فلو كان كونه سميعا عبارة عن علمه بالمسموعات لزم التكرار وانه غير جائز فوجب ان يكون صفة كونه تعالى سميعا امرا زائدا على صفة كونه عليما والله اعلم قوله تعالى

صبغة الله ومن احسن من الله صبغة ونحن له عابدون

اعلم انه تعالى لما ذكر الجواب الثاني وهو ان ذكر ما يدل على صحة هذا الدين ذكر بعده ما يدل على ان دلايل هذا الدين واضحة جلية فقال صبغة الله ثم في الاية مسايل المسالة الاولى انتصب ما تقدم

الثياب يقال صبغ الثوب يصبغه بفتح الباء وكسرها وضمها ثلاث لغات صبغا وصبغا بفتح الصاد وكسرها لغتان والصبغة فعلة من صبغ كالجلسة من جلس وهي الحالة التي يقع عليها الصبغ ثم اختلفوا في المراد بصبغة الله على اقوال القول الاول انه دين الله وذكروا في انه لم سمي دين الله صبغة الله وجوها احدها ان بعض اهل النصارى كانوا يغمسون اولادهم في ماء اصفر يسمونه المعمودية ويقولون هو تطهير لهم واذا فعل الواحد بولده ذلك قال الان صار نصرانيا فقال الله تعالى اطلبوا صبغة الله وهي الدين والاسلام لا صبغتهم والسبب في اطلاق لفظ الصبغة على الدين طريقة المشاكلة كما يقول لمن يغرس الاشجار وانت تريد ان تامره بالكرم اغرس كما يغرس فلان تريد رجلا مواظبا على الكرم ونظيره قوله تعالى انما نحن مستهزءون الله يستهزئ بهم يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله وجزاء سيئة سيئة مثلها ان تسخروا منا فانا نسخر منكم وثانيها ان اليهود تصبغ ابناءها يهودا والنصارى تصبغ ابناءها نصارى بمعنى يلقنونهم فيصبغونهم بذلك لما يشربون في قلوبهم عن قتادة قال ابن الانباري يقال فلان يصبغ فلانا في الشيء اي يدخله فيه ويلزمه اياه كما يجعل الصبغ لازما للثوب وانشد ثعلب

دع الشر وانزل بالنجاة تحرزا ... اذا انت لم يصبغك في الشر صابغ

وثالثها انه سمي الدين صبغة لان هيئته تظهر بالمشاهدة من اثر الطهارة والصلاة قال تعالى سيماهم في وجوههم من اثر السجود ورابعها قال القاضي قوله صبغة الله متعلق بقوله قولوا آمنا بالله الى قوله تعالى ونحن له مسلمون فوصف هذا الايمان منهم بانه صبغة الله تعالى ليبين ان المباينة بين هذا الدين الذي اختاره الله وبين الدين الذي اختاره المبطل ظاهرة جلية كما يظهر المباينة بين الالوان والاصباغ لذي الحس السليم القول الثاني ان صبغة الله فطرته وهو كقوله فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ومعنى هذا الوجه ان الانسان موسوم في تركيبه وبنيته بالعجز والفاقة والاثار الشاهدة عليه بالحدوث والافتقار الى الخالق فهذه الاثار كالصبغة له وكالسمة اللازمة قال القاضي من حمل قوله صبغة الله على الفطرة فهو مقارب في المعنى لقول من يقول هو دين الله لان الفطرة التي امروا بها هو الذي تقتضيه الادلة من عقل وشرع وهو الدين ايضا لكن الدين اظهر لان المراد على ما بيناه هو الذي وصفوا انفسهم به في قوله قولوا آمنا بالله فكانه تعالى قال في ذلك انه دين الله الذي الزمكم التمسك به فالنفع به سيظهر دينا ودنيا كظهور حسن الصبغة واذا حمل الكلام على ما ذكرناه لم يكن لقول من يقول انما قال ذلك لعادة جارية لليهود والنصارى في صبغ يستعملونه في اولادهم معنى لان الكلام اذا استقام على احسن الوجوه بدونه فلا فائدة فيه ولنذكر الان بقية اقوال المفسرين القول الثالث صبغة الله هي الختان الذي هو تطهير كما ان المخصوص الذي للنصارى تطهير لهم فلذلك الختان للمسلمين عن ابي العالية القول الرابع انه حجة الله عن الاصم وقيل انه سنة الله عن ابي عبيدة والقول الجيد هو الاول والله اعلم المسئلة الثانية في نصب صبغة الله اقوال احدها انه بدل عن ملة وتفسير لها الثاني اتبعوا صبغة الله الثالث قال سيبويه انه مصدر مؤكد فتنتصب عن قوله آمنا بالله كما انتصب وعد الله عما تقدمه اما قوله ومن احسن من الله صبغة فالمراد به يصبغ عباده بالايمان ويطهرهم به من اوضار الكفر فلا صبغة احسن من صبغته اما قوله ونحن له عابدون فقال صاحب الكشاف انه عطف على آمنا بالله وهذا يرد قول

من زعم ان صبغة الله بدل من ملة ابراهيم او نصب على الاغراء بمعنى عليكم صبغة الله لما فيه من فك النظم وانتصابها على انه مصدر مؤكد هو الذي ذكره سيبويه والقول ما قالت حذام

قوله تعالى **قل اتحاجوننا في الله وهو ربنا وربكم ولنا اعمالنا ولكم اعمالكم ونحن له مخلصون**

اعلم ان في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في تلك المحاجة وذكروا وجوها احدها ان ذلك كان قولهم انهم اولى بالحق والنبوة لتقدم النبوة فيهم والمعنى اتجادلوننا في ان الله اصطفى رسوله من العرب لا منكم وتقولون لو انزل الله على احد لانزل عليكم وترونكم احق بالنبوة منا وثانيها قولهم نحن احق بالايمان من العرب الذين عبدوا الاوثان وثالثها قوله نحن ابناء الله واحباؤه وقولهم نحن احق بالايمان لقوله لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقولهم كونوا هودا او نصارى تهتدوا عن الحسن ورابعها اتحاجوننا في الله اي اتجادلوننا في دين الله **المسئلة الثانية** هذه المحاجة كانت مع من ذكروا فيه وجوها احدها انه كان لليهود والنصارى وثانيها انه خطاب مع مشركي العرب حيث قالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم والعرب كانوا مقرين بالخالق وثالثها انه خطاب مع الكل والقول الاول اليق بنظم الاية اما قوله وهو ربنا وربكم ففيه وجهان الاول انه اعلم بتدبير خلقه وبمن يصلح للرسالة وبمن لا يصلح لها فلا تعترضوا على ربكم فان العبد ليس له ان يعترض على ربكم فان العبد ليس له ان يعترض على ربه بل يجب عليه تفويض الامر بالكلية اليه الثاني انه لا نسبة لكم الى الله تعالى الا بالعبودية وهذه النسبة مشتركة بيننا وبينكم فلم ترجحون انفسكم علينا بل الترجيح من جانبنا لانا مخلصون له في العبودية وهذه النسبة ولستم كذلك وهو المراد بقوله ونحن له مخلصون وهذا التاويل اقرب اما قوله تعالى لنا اعمالنا ولكم اعمالكم فالمراد النصيحة في الدين كانه تعالى قال لنبيه قل لهم هذا القول على وجه الشفقة والنصيحة اي لا يرجع الي من اعمالكم القبيحة ضرر حتى يكون مقصودي من هذا القول دفع ذلك الضرر وانما المراد نصحكم وارشادكم الى الاصلح وبالجملة فالانسان انما يكون مقبول القول اذا كان خاليا عن الاغراض الدنيوية فاذا كان طالبا لشيء من الاغراض لم يصح قوله في القلب البتة فهذا هو المراد فيكون فيه من الردع ما يبعث على النظر وتحرك الطباع على الاستدلال وقبول الحق واما معنى الاخلاص فقد تقدم قوله تعالى **ام تقولون ان ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط كانوا هودا او نصارى قل ءانتم اعلم ام الله ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وما الله بغافل عما تعملون**

اعلم ان في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن عامر وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم ام تقولون بالتاء على المخاطبة كانه قيل اتحاجوننا ام تقولون والباقون بالياء على انه اخبار عن اليهود والنصارى فعلى الاول يحتمل ان يكون ام متصلة وتقديره باي الحجتين تتعلقون في امرنا بالتوحيد فنحن موحدون ام باتباع دين الانبياء فنحن متبعون وان يكون منقطعة بمعنى بل اتقولون والهمزة للانكار ايضا وعلى الثاني يكون منقطعة معناه الانقطاع الى حجاج آخر غير القول كانه قيل يقولون ان الانبياء كانوا قبل نزول التوراة والانجيل هودا او نصارى **المسئلة الثانية** انما انكر الله تعالى ذلك القول عليهم لوجوه احدها ان محمدا عليه السلام ثبتت نبوته بسائر المعجزات وقد

اخبر عن كذبهم في ذلك فيثبت لا محالة كذبهم فيه وثانيها شهادة التوراة والانجيل
على ان الانبيا كانوا على التوحيد والحنفية وثالثها ان التوراة والانجيل انزلت بعدهم
ورابعها انهم ادعوا ذلك من غير برهان فوبخهم الله تعالى بهذه الوجوه ولما كان هذا
القول باطلا من هذه الوجوه لا جرم اورد الله تعالى هذا الكلام في معرض الاستفهام
على سبيل الانكار والغرض منه الزجر والتوبيخ وان يقرر تعالى في نفوسهم انهم يعلمون
انهم كاذبون فيما يقولون اما قوله تعالى قل انتم اعلم ام الله فمعناه ان الله اعلم وخبره
اصدق وقد اخبر في التوراة والانجيل والقران على لسان محمد صلى الله عليه وسلم انهم كانوا
مسلمين مبرئين عن اليهودية والنصرانية فان قيل انما يقال هذا لمن لا يعلم وهم
علموه وكتموه فكيف يصح الكلام قلنا من قال انهم على ظن وتوهم فالكلام ظاهر ومن
قال علموا وجحدوا فمعناه ان منزلتكم منزلة المعترض على ما يعلم ان الله تعالى اخبر به فلا ينفعه ذلك
مع اقراره بان الله اعلم اما قوله ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله ففيه ثلاثة
اوجه احدها ان في الاية تقديما وتاخيرا والتقدير ومن اظلم عند الله ممن كتم شهادة
حصلت عنده كقولك ومن اظلم من زيد من جملة الكاتمين للشهادة والمعنى لو كان ابرهيم
وبنوه هودا او نصارى ثم ان الله كتم هذه الشهادة لم يكن احد ممن كتم شهادة
اظلم منه لكن لما استحال ذلك مع عدله وتنزهه عن الكذب علمنا انه ليس الامر كذلك
وثانيها ومن اظلم منكم معاشر اليهود والنصارى اذا كتمتم هذه الشهادة من الله فمن
في قوله من الله يتعلق بالكاتم على القول الاول وبالمكتوم منه على القول الثاني كانه
قال ومن اظلم ممن عنده شهادة فلم يقمها عند الله بل كتمها واخفاها وثالثها ان يكون من
في قوله من الله صلة الشهادة والمعنى من اظلم ممن كتم شهادة محمد هاز اخفاها
كقول الرجل لغيره عندي شهادة منك اي شهادة سمعتها منك وشهادة جاءتني من
جهتك ومن عندك اما قوله وما الله بغافل عما تعملون فهو الكلام الجامع لكل وعد
ومن تصور انه تعالى عالم بسره وعلانيته فلا يخفى عليه خافية وانه من وراء مجازاته ان
خيرا فخيرا وان شرا فشرا لا تمضي عليه طرفة عين الا وهو حذر خائف الا ترى ان احدنا
لو كان عليه رقيب من جهة سلطان يعد عليه الانفاس لكان دائم الحذر والوجل مع ان ذلك
الرقيب الذي يعلم السر واخفى اذا هدد واوعد بهذا الجنس من القول قوله تعالى تلك امة
قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون اعلم انه تعالى لما
حاج اليهود في هؤلاء الانبيا اعقبه بهذه الاية لوجوه احدها ليكون وعظا لهم
وزجرا حتى لا يتكلوا على فضل الانبيا وكل واحد يؤخذ بعمله وثانيها انه تعالى بين انه متى
لا يستنكر ان يكون فرضكم غير فرضهم لاختلاف المصالح لم يستنكر ان يختلف
المصالح فيبعث لكم محمدا صلى الله عليه وسلم من ملة الى ملة وثالثها انه تعالى لما ذكر حسن طريقة
الانبيا الذين ذكرهم في هذه الايات بين ان الدليل لا يتم بذلك بل كل انسان مسؤول
عن عمله ولا عذر له في ترك الحق بان توهم انه متمسك بطريقة من تقدم لانهم
اصابوا ام اخطاوا لا ينفع هؤلاء ولا يضرهم لئلا يتوهم ان توهم طريقة الدين التقليد
فان قيل لم كررت الاية قلنا فيه قولان احدهما انه عني بالاية الاولى ابرهيم ومن ذكر
معه وبالثانية اسلاف اليهودية قال الجبائي قال القاضي هذا بعيد لان اسلاف اليهود

والنصارى

والنصارى لم يجر لهم ذكر مصرح وموضع الشبهة في هذا القول ان القوم
لما قالوا في ابرهيم وبنيه انهم كانوا هودا فكانهم قالوا انهم كانوا على مثل طريقة
سالفينا من اليهود فصار سلفهم في حكم المذكورين فجاز ان يقول تلك امة قد
خلت ويعنيهم وفي ذلك تعسف والمذكور السابق هو ابرهيم وبنوه فقوله تلك امة
يجب ان يكون عائدا اليهم القول الثاني انه متى اختلفت والمذكور السابق هو ابرهيم وبنوه
الاوقات والاحوال والمواطن لم يكن التكرار عبثا فكانه تعالى قال ما هذا الا من يوصف
الا هؤلاء الانبيا فيما انتم عليه من الدين ولا يسوغ التقليد في هذا الجنس فعليكم بترك
الكلام في تلك الامة فلها ما كسبت وانظروا فيما دعاكم اليه محمد عليه السلام فان ذلك انفع
لكم واعود عليكم ولا تسئلون الا عن عملكم قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما
ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم
اعلم ان هذا هو الشبهة الثانية من الشبه التي ذكرها اليهود والنصارى طعنا في الاسلام
فقالوا النسخ يقتضي اما الجهل واما التجهيل وكلاهما لا يليق بالحكيم وذلك لان الامر اما
ان يكون خاليا عن القيد واما ان يكون مقيدا بقيد الا دوام فهاهنا ظاهر ان الوارد
بعد واما ان يكون مقيدا بقيد الدوام فان كان خاليا عن القيد لم يقتض الفعل الا مرة
واحدة فلا يكون ورود الامر بعد ذلك ناسخا له وان يكون مقيدا بقيد الدوام فان كان
الامر يعتقد منه انه يبقى دائما مع انه ذكر لفظا يدل على انه يبقى دائما ثم انه رفعه بعد
ذلك فهاهنا كان جاهلا ثم بدا له ذلك وان كان عالما به لا يبقى دائما مع
انه ذكر لفظا يدل على انه يبقى دائما فكان ذلك تجهيلا فثبت ان النسخ يقتضي
اما الجهل والتجهيل وهما محالان على الله تعالى فكان النسخ منه محالا فالاتي بالنسخ
في احكام الله تعالى يجب ان يكون مبطلا فهذا الطريق توصلوا بالقدح في نسخ
القبلة الى الطعن في الاسلام ثم انهم خصصوا هذه الصورة بمزيد شبهة
فقالوا انا اذا جوزنا النسخ فانما نجوزه عند اختلاف المصالح وهاهنا الجهات
متساوية في انها لله ومخلوقة له فتغيير القبلة من جانب الى جانب لا يكون لغرض المصلحة
فيكون عبثا والعبث لا يليق بالحكيم فدل هذا على ان هذا التغيير ليس من الله فتوسلوا
بهذا الوجه الى الطعن في الاسلام ولنتكلم الان في تفسير الالفاظ ثم لنذكر
الجواب عن هذه الشبهة على الوجه الذي قرره الله تعالى في كتابه الكريم اما قوله
سيقول السفهاء ففيه قولان الاول وهو اختيار القفال ان هذا اللفظ وان
كان للمستقبل ظاهرا لكنه قد يستعمل في الماضي ايضا كالرجل يعمل عملا فيطعن فيه بعض
اعدائه فيقول انا اعلم انهم سيطعنون علي فيما فعلت ومجاز هذا ان يكون القول
فيما يكرر ويعاد فاذا ذكروا مرة فسيذكرونه بعد ذلك مرات اخر فصح على هذا
هذا التاويل ان يقول سيقول السفهاء من الناس ذلك وقد وردت الاخبار انهم
لما قالوا ذلك نزلت الاية القول الثاني ان الله تعالى اخبر عنهم قبل ان ذكروا
هذا الكلام انهم سيذكرونه وفيه فوائد احدها انه عليه السلام اذا اخبر عن ذلك
قبل وقوعه كان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا وثانيها انه تعالى اذا اخبر عن ذلك
اولا ثم سمعه منهم فانه يكون تاذيه من هذا الكلام اقل مما اذا سمعه منهم اولا وثالثها

ان الله تعالى اذا اسمعه ذلك اولاً ثم ذكر جوابه معه فحين يسمعه النبي عليه السلام منهم
يكون الجواب حاضرا فكان ذلك اولى مما اذا اسمعه ولا يكون الجواب حاضرا المسألة
الثانية اما السفه في اصل اللغة فقد شرحناه في تفسير قوله تعالى قالوا انؤمن كما امن
السفهاء وبالجملة فان من ينفق ماله وعليه ويعدل عن طريق منافعه الى ما يضره يوصف
بالخفة والسفه ولا شك ان الخطا في باب الدين اعظم مضرة منه في باب الدنيا فاذا كان العادل
عن الراي الواضح في امر دنياه يعد سفيها فمن يكون كذلك في امر دينه كان اولى بهذا الاسم فلا
كافر الا وهو سفيه فهذا اللفظ يصح حمله على اليهود وعلى المشركين وعلى المنافقين
وعلى جملتهم ولقد ذهب الى كل واحد من هذه الوجوه قوم من المفسرين فاولها قال ابن عباس
ومجاهد هم اليهود وذلك لانهم كانوا يانسون بموافقة الرسول عليه السلام لهم في القبلة
وكانوا يظنون ان موافقته لهم في القبلة ربما يدعوه الى ان يصير موافقا لهم بالكلية
فلما تحول عن تلك القبلة استوحشوا من ذلك واغتموا وقالوا قد عاد الى طريقة
ابائه واشتاق الى دينهم ولو ثبت على قبلتنا لعلمنا انه الرسول المنتظر المبشر به
في التوراة فقالوا ما حكى الله عنهم في الاية وثانيها قال ابن عباس والبراء بن عازب والحسن
والاصم انهم مشركوا العرب وذلك لانه عليه السلام كان متوجها الى بيت المقدس
حين كان بمكة والمشركون كانوا يتاذون منه بسبب ذلك فلما جاء الى المدينة وتحول
الى الكعبة قالوا ابى الا الرجوع الى موافقتنا ولو ثبت عليه لكان اولى به وثالثها
انهم المنافقون وهو قول السدي وهؤلاء انما ذكروا ذلك استهزاء من حيث لا يتميز
بعض الجهات عن بعض بخاصية معقولة تقتضي تحويل القبلة اليها فكان هذا
التحويل مجرد العبث والعمل بالراي والشهوة وانما حملنا لفظ السفهاء على المنافقين
لان هذا الاسم مختص بهم قال تعالى الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون ورابعها انه يدخل
فيه الكل لان لفظ السفهاء لفظ عموم دخل فيه الالف واللام وقد بينا صحة
الكل بحسب الدليل العقلي والنص ايضا يدل عليه وقوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من
سفه نفسه فوجب ان يتناول الكل قال القاضي المقصود من الاية وقوع هذا الكلام منهم
في الجملة واذا كان كذلك لم يمكن ادعاء العموم فيه قلنا هذا القدر لا ينافي العموم
ولا يقتضي تخصيصه بل الاقرب ان يكون الكل قد قال ذلك لان الاعداء مجبولون على القدح
والطعن فاذا وجدوا مجالا لم يتركوا مقالا البتة اما قوله تعالى ما ولاهم عن قبلتهم
التي كانوا عليها ففيه مسائل المسألة الاولى ولاه عنه صرفه عنه وولى اليه بخلاف
ولى عنه ومنه قوله ومن يولهم يومئذ دبره ما ولاهم استفهام على جهة الاستهزاء
والتعجب المسألة الثانية في هذا القول وجهان الاول وهو المشهور المجمع عليه عند
المفسرين انه لما حولت القبلة الى الكعبة من بيت المقدس واختلفت الروايات في
انه عليه السلام متى حول القبلة بعد قدومه الى المدينة فعن انس بن مالك بعد تسعة
اشهر او عشرة اشهر وعن معاذ بعد ثلاثة عشر شهرا وعن قتادة بعد ستة عشر شهرا
وعن ابن عباس والبراء بن عازب بعد سبعة عشر شهرا وهذا القول عندنا اثبت من سائر الاقوال
وعن بعضهم ثمانية عشر شهرا من مقدمه قال الواقدي صرفت القبلة يوم الاثنين النصف
من رجب على راس سبعة عشر شهرا وقال اخرون بل سنتان القول الثاني قول ابي مسلم وهو

انه لما صح الخبر بان الله تعالى حوله عن بيت المقدس الى الكعبة وجب القول به ولولا ذلك
لاحتمل لفظ الاية اذ يراد بقوله كانوا عليها السفهاء اي السفهاء كانوا عليها اي الذي
صرف الرسول والمؤمنين عن القبلة التي كان السفهاء عليها فانهم كانوا لا يعرفون الا
قبلة اليهود وقبلة النصارى في الاول الى المغرب والثاني الى المشرق والعرب ما جرت
عادتهم بالصلاة حتى يتوجهوا الى شيء من الجهات فلما راوا رسول الله متوجها نحو الكعبة
كان ذلك عندهم مستنكرا فقالوا كيف يتوجه احد الى غير هاتين الجهتين
المعروفتين فقال الله تعالى رادا عليهم قل لله المشرق والمغرب واعلم ان ابا مسلم صدق في انه
لولا الروايات الظاهرة لكان هذا القول محتملا والله اعلم المسألة الثالثة قال القفال القبلة
هي الجهة التي يستقبلها الانسان وهي من المقابلة وانما سميت القبلة لان المصلي يقابلها
وتقابله وقال قطرب يقولون في كلامهم ليس لفلان قبلة اي ليس له جهة ياوي اليها
وهو ايضا ماخوذ من الاستقبال وقال غيره اذا تقابل الرجلان فكل واحد منهما قبلة
للاخر وقال بعض المحدثين جعلت ماواك لي قرارا وقبلة حيث ما حادت اليه امم قوم
تعالى قل لله المشرق والمغرب فاعلم ان هذا الجواب عن تلك الشبهة وتقريره ان الجهات كلها
لله ملكا وملكا فلا يستحق شيء منها لذاته ان يكون قبلة بل انما يصير قبلة لان الله تعالى جعلها
قبلة واذا كان الامر كذلك فلا اعتراض عليه بالتحويل من جهة الى جهة فان قيل
ما الحكمة اولا في تعيين القبلة ثم ما الحكمة في تحويل القبلة من جهة الى جهة قلنا
اما المسألة الاولى ففيها الخلاف الشديد بين اهل السنة والمعتزلة اما اهل السنة
فانهم يقولون لا يجب تعليل احكام الله تعالى البتة واحتجوا عليه بوجوه احدها ان
كل من فعل فعلا لغرض فاما ان يكون وجود ذلك الغرض اولى له من لا وجوده او
اما ان لا يكون كذلك بل الوجود والعدم بالنسبة اليه سيان فان كان الاول
كان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك على الله محال وان كان الثاني استحال
ان يكون غرضا ومقصودا واحتجاجا فان قيل انه وان كان وجوده وعدمه بالنسبة اليه على
السوية الا ان الوجود لما كان انفع للغير من عدمه فالحكمة تفعله لعود النفع الى الغير
قلنا عود النفع الى الغير ولا عوده اليه هل هما بالنسبة الى الله على السواء وليس كذلك فحينئذ
يعود التقسيم وثانيها ان كل من فعل فعلا لغرض فاما ان يكون قادرا على تحصيل
ذلك الغرض من دون تلك الواسطة او لا يكون قادرا عليه فان كان الاول كان
توسط تلك الواسطة عبثا وان كان الثاني كان عاجزا وهو على الله محال وثالثها انه تعالى
ان فعل فعلا لغرض فذلك الغرض ان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال وان كان
محدثا توقف احداثه على غرض اخر ولزم التسلسل وهو محال ورابعها ان تخصيص احداث
العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده فان كان لحكمة اختص بها ذلك الوقت دون
ما قبله وما بعده كان طلب العلة في انه لم حصلت تلك العلة في ذلك الوقت كطلب العلة
في انه لم حصل العالم في ذلك الوقت دون سائر الاوقات فان استغنى احدهما عن المرجح فكذا
الاخر وان افتقر فكذا الاخر وان لم يتوقف ذلك على الحكمة فقد بطل توقيف فاعلية
الله على الحكمة والغرض وخامسها ما سبق من الدلائل على ان جميع الكائنات من الخير والشر والكفر
والايمان والطاعة والعصيان بقدر الله تعالى وارادته وذلك يبطل القول بالغرض لانه يستحيل

ان يكون لله غرض يرجع الى العبد في خلق الكعبة ويتعذر تعليله ابد الاباد وسادسها ان تعلق
قدرة الله وارادته بايجاد الفعل المعين في الازل اما ان يكون جائزا او واجبا فان كان جائزا
افتقر الى مؤثر اخر ويلزم التسلسل ولانه يلزم صحة العدم على القديم وان كان واجبا فالواجب
لا يعلل فثبت بهذه الوجوه ان تعليل افعال الله واحكامه بالدواعي والاغراض محال واذا كان
كذلك كانت فاعلية لمحض الالهية والقدرة والنفاذ والاستيلاء وهذا هو الذي دل عليه
صريح قوله تعالى لله المشرق والمغرب فانه علل جواز النسخ بكونه مالكا للمشرق والمغرب والملك
يرجع حاصله الى القدرة ولم يعلل ذلك بالحكمة على ما يقوله المعتزلة فثبت ان هذه الاية دالة
على تصحيحها على قولنا ومذهبنا اما المعتزلة فقد قالوا لما دلت الدلائل على انه تعالى
حكيم والحكيم لا يجوز ان تكون افعاله خالية عن الاغراض علمنا ان له سبحانه في كل افعاله
واحكامه اغراضا ثم انها تارة تكون ظاهرة جلية لنا وتارة مستورة خفية
عنا وتحويل القبلة من جهة الى جهة اخرى يمكن ان يكون لمصالح خفية واسرار
مطوية عنا واذا كان الامر كذلك استحال الطعن بهذا التحويل في الدين والاسلام

المسئلة الثالثة الكلام في تلك الحكم على سبيل التفصيل واعلم ان امثال هذه
المباحث لا يكون قطعية بل غايتها ان تكون امورا اجمالية اما تلك الحكم في
تعيين القبلة في الصلاة فقد ذكروا فيه حكما اولها ان تعالى خلق في الانسان قوة
عقلية مدركة للمجردات والمعقولات وقوة خيالية متصرفة في عالم الاجسام
وقلما تنفك القوة العقلية عن مقارنة القوة الخيالية ومصاحبتها فاذا اراد الانسان
استحضار امر عقلي مجرد وجب ان يضع له صورة خيالية يحسها الانسان حتى يكون
الصورة الخيالية معينة على ادراك تلك المعاني العقلية ولذلك فان المهندس
اذا اراد ادراك حكم من احكام المقادير وضع له صورة معينة وشكلا معينا ليصير الحس
والخيال معينين على ادراك ذلك الحكم الكلي ولما كان العبد الضعيف اذا وصل الى مجلس
الملك المعظم فانه لا بد وان يستقبله بوجهه وان لا يكون معرضا عنه وان يبالغ
في الخدمة والتضرع له فاستقبال القبلة في الصلاة يجري مجرى كونه مستقبلا للملك
لا معرضا عنه والقراءة والتسبيحات تجري مجرى الثناء عليه والركوع والسجود يجري مجرى
الخدمة وثانيها ان المقصود من الصلاة حضور القلب وهذا الحضور لا يحصل الا مع
السكون وترك الالتفات والحركة وهذا لا يتاتى الا اذا بقي في جميع صلاته مستقبلا
لجهة واحدة على التعيين فاذا اختص بعض الجهات بمزيد شرف في الاوهام
كان استقبال تلك الجهة اولى وثالثها ان الله تعالى يحب الموافقة والالفة بين المؤمنين
وقد ذكر المنة به عليهم حيث قال واذكروا نعمة الله عليكم الى قوله اخوانا ولو توجه
كل واحد في صلاته الى ناحية اخرى لكان ذلك يوهم اختلافا ظاهرا فعين الله تعالى
لهم جهة معلومة وامرهم جميعا بالتوجه نحوها ليحصل لهم الموافقة بسبب
ذلك وفيه اشارة الى ان الله تعالى يحب الموافقة بين عباده في اعمال الخير ورابعها
ان الله تعالى خص الكعبة باضافتها اليه في قوله بيتي وخص المؤمنين باضافتهم بصفة
العبودية اليه وكلتا الاضافتين للتخصيص والتكريم فكانه تعالى قال يا مؤمن انت عبدي
والكعبة بيتي والصلاة خدمتي فاقبل بوجهك في خدمتي الى بيتي وبقلبك الي وخامسها قال

بعض

بعض المشايخ ان اليهود استقبلوا المغرب لان النداء لموسى عليه السلام جاء منه وذلك
وما كنت بجانب الغربي الاية والنصارى استقبلوا المشرق لان جبريل عليه السلام
انما ذهب الى مريم عليها السلام في جانب المشرق لقوله تعالى واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت
من اهلها مكانا شرقيا والمؤمنون استقبلوا الكعبة لانها قبلة خليل الله عليه السلام وحبيب الله
وهي موضع حرم الله وكان بعضهم يقول استقبلت النصارى مطلع الانوار
وقد استقبلنا نحن مطلع سيد الانوار وهو محمد صلى الله عليه وسلم فمن نوره خلقت
الانوار جميعا وسادسها قالوا الكعبة سرة الارض ووسطها فامر الله جميع خلقه
بالتوجه الى وسط الارض في صلاتهم وهذا اشارة الى انه يجب العدل في كل شيء ولهذا
جعل وسط الارض قبلة للخلق وسابعها انه تعالى اظهر حبه لمحمد صلى الله عليه وسلم بواسطة
امره باستقبال الكعبة وذلك انه عليه السلام كان يتمنى ذلك مدة لاجل مخالفة اليهود
فانزل الله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السماء الاية وفي الشاهد اذا وصف واحد
من الناس بمحبة اخر قالوا انه يحول القبلة لاجله على جهة التمثيل فانه تعالى قد حول
القبلة لاجل حبيبه محمد صلى الله عليه وسلم على جهة التحقيق وقال فلنولينك قبلة
ترضاها ولم يقل ارضاها والاشارة فيه كانه تعالى قال يا محمد كل احد يطلب
رضاي وانا اطلب رضاك في الدارين اما في الدنيا فهذا الذي ذكرناه واما في الاخرة
فقوله ولسوف يعطيك ربك فترضى وفيه ايضا اشارة الى شرف الفقراء وهو ان
الله تعالى لما سوى بين طرد الفقراء وبين الاعراض عن القبلة فقال في طرد الفقراء
فتطردهم فتكون من الظالمين وقال في الاعراض عن القبلة ولئن اتبعت
اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين فكانه تعالى قال الكعبة قبلة
والفقير قبلة رحمتي فالاعراض عن قبلة وجهك اوجب كونك ظالما
فالاعراض عن قبلة رحمتي كيف يكون وثامنها العرش قبلة والكرسي قبلة البررة والبيت
المعمور قبلة السفرة والكعبة قبلة المؤمنين والحق قبلة المتحيرين من المؤمنين قال تعالى
فاينما تولوا فثم وجه الله فالعرش مخلوق من النور والكرسي من الدر والياقوت والكعبة
من جبال خمسة طور سينا وطور زيتا والجودي ولبنان وحراء والاشارة فيه كان الله تعالى
يقول ان كانت على الكعبة عليك امثال هذه الجبال ذنوبا فاذا اتيت الكعبة حاجا او توجهت
نحوها مصليا كفرتها عنك وعفوت عنها فهذا جملة المذكور في هذا الباب والحقيقة وهو الاول
في حكمة تحويل القبلة من جهة الى جهة قد ذكرنا شبهة القوم في انكار
هذا التحويل وهي ان الجهات لما كانت متساوية في جميع الصفات كان تحويل القبلة من
جهة الى جهة مجرد العبث فلا يكون ذلك من فعل الحكيم والجواب عنه اما على قول اهل السنة
انه لا يجب تعليل احكام الله تعالى بالحكم فالامر ظاهر واما على قول المعتزلة فلهم طريقان الاول
انه لا يمتنع اختلاف المصالح بحسب اختلاف الجهات وبيانه من وجوه احدها انه اذا ترسخ
في اوهام بعض الناس ان هذه الجهات اشرف من غيرها بسبب ان هذا البناء وعظمه
كان هذا الانسان عند استقبال ذلك يتعظمها وخشوعا وذلك مصلحة مطلوبة وثانيها
انه لما كان بناء هذا البيت سببا لظهور دولة العرب كانت رغبتهم في تعظيمها
اشد وثالثها ان اليهود كانوا يعيرون المسلمين عند استقبالهم بيت المقدس بانه

لولا انا ارشدناكم الى القبلة لما كنتم تعرفون القبلة فصار ذلك سببا
لتشويش الخواطر وذلك يخل بالخضوع والخشوع فهذا ايضا سبب الصرف عن تلك
القبلة ورابعها ان الكعبة منشأ محمد صلى الله عليه وسلم فتعظيم الكعبة يقتضي تعظيم
محمد عليه السلام وذلك امر مطلوب لانه متى ترسخ في قلبهم تعظيمه كان قبولهم لاوامره ونواهيه في الدين والشريعة اسرع واسهل والمفضي الى المطلوب فكان تحويل
القبلة مناسبا وخامسها ان الله تعالى بين ذلك في قوله وما جعلنا القبلة التي
كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه فامرهم الله تعالى حين كانوا
بمكة ان يتوجهوا الى بيت المقدس ليتميزوا من المشركين فلما هاجروا الى المدينة وبها
اليهود امروا بالتوجه الى الكعبة ليتميزوا من اليهود اما قوله يهدي من يشاء
الى صراط مستقيم فالهداية قد تقدم القول فيها قالت المعتزلة انها هي الدلالة والمعنى
انه تعالى يدل على ما هو للعباد اصلح والصراط المستقيم هو الذي يؤديهم اذا تمسكوا به
الى الجنة قال اصحابنا هذه الهداية اما ان يكون المراد منها الدعوة او الدلالة او خلق
العلم فيه والاولان باطلان لانهما عامان في جميع المكلفين فوجب حمله على الوجه الثالث
وذلك يقتضي ان الهداية والاضلال من الله تعالى قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا اعلم ان في الاية مسائل المسئلة
الاولى الكاف في كذلك كاف التشبيه والمشبه به اي شيء هو فيه وجوه احدها انه راجع
الى معنى يهدي اي كما انعمنا عليكم بالهداية كذلك انعمنا عليكم بان جعلناكم امة وسطا
وثانيها قول ابي مسلم تقديره يهدي من يشاء وكما هديناكم الى القبلة وهي واسطة القبل
كذلك جعلناكم امة وسطا وثالثها انه عائد الى ما تقدم من قوله فكما هديناكم الى القبلة [uncertain reading]
تزكي في حق ابرهيم عليه السلام ولقد اصطفيناه في الدنيا اي كما اصطفيناه في
الدنيا فكذلك جعلناكم امة وسطا ورابعها يحتمل عندي ان يكون التقدير ولله المشرق
والمغرب فهذه الجهات بعد استوائها لكونها ملكا لله وملكا له خص بعضها بمزيد التشريف
والتكريم بان جعله قبلة فضلا منه واحسانا فكذلك العباد كلهم يشتركون في العبودية
الا انه خص هذه الامة بمزيد الفضل والهداية فضلا منه واحسانا لا وجوبا وخامسها
انه قد يذكر ضمير الشيء وان لم يكن المضمر مذكورا اذا كان المضمر مشهورا معروفا كقوله انا انزلناه
في القدر ثم من المشهور والمعروف عند كل احد انه سبحانه هو القادر على اعزاز من يشاء واذلال
من يشاء فقوله وكذلك اي مثل ذلك الجعل العجيب الذي لا يقدر عليه احد سواه جعلناكم امة وسطا
المسئلة الثانية اعلم انه اذا كان الوسط المفتوح فهو اسم حركة الوسط كقوله امة
وسطا والظرف مخفف جلست وسط القوم وذكروا في تفسير الوسط امورا احدها ان الوسط
هو العدل والدليل عليه الاية والخبر والشعر والنقل والمعنى اما الاية فقوله تعالى قال اوسطهم
اي اعدلهم واما الخبر فما روى القفال عن الثوري عن ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم اوسط
قريش نسبا وقال عليه السلام عليكم بالنمط الاوسط واما الشعر فقول زهير
هم وسط يرضى الانام بحكمهم ❊ اذا نزلت احدى الليالي بمعظم ❊ واما النقل فقال
الجوهري في الصحاح وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدلا وهو الذي قاله الاخفش والخليل
وقطرب واما المعنى فمن وجوه احدها ان الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين ولا شك ان طرفي

الافراط والتفريط مذمومان فالمتوسط في الاخلاق يكون بعيدا عن الطرفين فكان معتدلا
فاضلا وثانيها انه سمي العدل وسطا لانه لا يميل الى احد الخصمين والعدل هو المعتدل الذي لا
يميل الى احد الطرفين وثالثها لا شك ان المراد بقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا طريقة
المدح لهم لانه لا يجوز ان يذكر الله تعالى وصفا ويجعله كالعلة في جعلهم شهودا له ثم يعطف على ذلك
شهادة الرسول الا وذلك مدح فثبت ان المراد بقوله وسطا ما يتعلق بالمدح في باب الدين
ولا يجوز ان يمدح الله الشهود حال حكمه عليهم بكونهم شهودا الا بكونهم عدولا فوجب
ان يكون المراد من الوسط العدالة ورابعها ان اعدل بقاع الشيء وسطه لان حكمه مع سائر
اطرافه على سواء وعلى اعتدال والاطراف يتسارع اليها الخلل والفساد والاوساط محمية محوطة
فلما صح ذلك في الوسط صار كانه عبارة عن العدل الذي لا يميل الى جهة دون جهة
القول الثاني ان الوسط من كل شيء خياره قالوا وهذا التفسير اولى من الاول لوجوه الاول
ان لفظ يستعمل في الجمادات قال صاحب الكشاف اكتريت جملا من اعرابي بمكة فقال اعطني
من سطاتهنه اراد من خيار الدنانير ووصف العدالة لا يوجد في الجمادات فكان هذا التفسير
اولى الثاني انه مطابق لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الثالث ان الرجل اذا قال
فلان واسطتنا نسبا فالمعنى انه افضلنا نسبا وهذا وسط فيهم كوسط القلادة واصل هذا ان
الاتباع يحتوشون الرئيس فهو في وسطهم وهم حوله فقيل لهذا المعنى القول الثالث يجوز ان يكونوا
وسطا على معنى انهم متوسطون في الدين بين المفرط الغالي والمقصر في الانبياء لانهم
لم يغلوا كما غلت النصارى فجعلوه ابنا والها ولا قصروا كتقصير اليهود في الانبياء وتبديل الكتب
وغير ذلك مما قصروا فيه واعلم ان هذه الاقوال متقاربة غير متنافية والله اعلم المسئلة
الثالثة احتج الاصحاب بهذه الاية على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى لان هذه الاية دالة على ان عدالة
هذه الامة وخيريتهم بجعل الله وخلقه وهذا صريح في المذهب قالت المعتزلة المراد من هذا
الجعل فعل الالطاف التي علم الله تعالى انه متى فعلها اختاروا عندها الصواب في القول
والعمل اجاب الاصحاب عنه من وجوه الاول ان هذا ترك للظاهر وذلك مما لا يصار اليه
الا عند قيام الدلائل على انه لا يمكن حمل الاية على ظاهرها لكنا قد بينا ان الدلائل العقلية
الباهرة ليست الا معنا وما للمعتزلة في هذا الباب الا التمسك بفصل المدح والذم والثواب
والعقاب وقد بينا مرارا كثيرة ان هذه الطريقة منتقضة على اصولهم بمسئلة العلم
ومسئلة الداعي والكلام المنقوض لا يلتفت اليه الوجه الثاني انه تعالى قال قبل هذه
الاية يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقد بينا دلالة هذه الاية على قولنا فانه تعالى
خص البعض بالهداية دون البعض فهذه الاية يجب ان تكون محمولة على ذلك ليكون كل منهما
مؤكدا لمضمون الاخرى الوجه الثالث ان كل ما في مقدور الله تعالى من الالطاف
في حق الكل فقد فعله واذا كان كذلك لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذا المعنى فائدة الرابع وهو
ان الله تعالى ذكر ذلك في معرض الامتنان واذا كان كذلك على هذه الامة وفعل الالطاف
واجب الوجوب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان المسئلة الرابعة احتج جمهور الاصحاب
وجمهور المعتزلة بهذه الاية على ان اجماع الامة حجة فقالوا اخبر الله تعالى عن عدالة
هذه الامة وعن خيريتهم فلو اقدموا على شيء من المحظورات وجب ان يكون قولهم حجة فان [uncertain reading]
قيل الاية متروكة الظاهر لان وصف الامة بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد منهم بها

وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا بد من حملها على البعض فنحن نحملها على الائمة المعصومين
سلمنا انها ليست متروكة الظاهر لكن لا نسلم ان الوسط من كل شيء خياره والوجوه
التي ذكرتموها معارضة بوجهين الاول ان عدالة الرجل عبارة عن اداء
الواجبات واجتناب المحرمات وهذا من فعل العبد وقد اخبر الله تعالى انه جعلهم
وسطا فاقتضى ذلك ان كونهم وسطا من فعل الله تعالى وذلك يقتضي ان يكون كونهم
وسطا غير كونهم عدولا والا لزم وقوع مقدور واحد بقادرين وهو محال الثاني
ان الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين فجعله صفة في العدالة والخيرية
يقتضي الاشتراك وهو خلاف الاصل سلمنا وصف الخيرية ولكن لا يكفي في حصول
هذا الوصف الاجتناب عن الكبائر فقط فاذا كان ذلك احتمل ان الذي اجمعوا عليه
وان كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك في خيريتهم ومما يؤكد هذا الاحتمال انه
تعالى حكم بكونهم عدولا ليكونوا شهودا على الناس وفعل الصغائر لا يمنع الشهادة سلمنا
اجتنابهم عن الصغائر والكبائر ولكن الله تعالى بين ان اتصافهم بذلك انما كان لكونهم
شهودا على الناس ومعلوم ان هذه الشهادة انما تتحقق في الآخرة فيلزم وجوب
تحقق عدالتهم هناك لان عدالة الشهود انما تعتبر حالة الاداء لا حالة التحمل
وذلك لا نزاع فيه لان الامة تصير معصومة في الآخرة فلم قلتم انهم في الدنيا كذلك
سلمنا وجوب كونهم عدولا في الدنيا لكن المخاطبين بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين
عند نزول هذه الاية لان الخطاب مع من لم يوجد محال واذا كان كذلك فهذه الاية تقتضي عدالة
اولئك الذين كانوا موجودين في ذلك الوقت ولا تقتضي عدالة غيرهم فهذه الاية تدل
على ان اجماع اولئك حق فيجب ان لا نتمسك بالاجماع الا اذا علمنا حصول
قول كل اولئك فيه لكن ذلك لا يمكن الا اذا علمنا كل واحد من اولئك الاقوام باعيانهم
وعلمنا بقاء كل واحد منهم الى ما بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم وعلمنا حصول اقوالهم
باسرهم في ذلك الاجماع ولما كان ذلك كالمتعذر امتنع التمسك بالاجماع والجواب قوله
الاية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم فان قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا يقتضي انه تعالى
جعل كل واحد منهم عند اجتماعه مع غيره بهذه الصفة وعندنا انهم في كل ما اجتمعوا عليه
فان كل واحد منهم يكون عدلا في ذلك الامر بل اذا اختلفوا فعند ذلك قد يفعلون القبيح
وانما قلنا ان هذا الخطاب معهم حال الاجماع لان قوله جعلناكم خطاب لجميعهم لا لكل واحد منهم
وحده على انا وان سلمنا ان هذا يقتضي كون كل واحد منهم عدلا لكنا نقول ترك العمل به
في حق البعض لدليل قام عليه فوجب ان يبقى معمولا به في حق الباقي وهذا معنى ما قال
العلماء ليس المراد من الاية ان كلهم كذلك بل المراد انه لا بد وان يوجد فيما بينهم من يكون بهذه
الصفة فاذا كنا لا نعلمهم باعيانهم افتقرنا الى اجماع جماعتهم على القول والفعل لكي يدخل
المعتبرون في جملتهم ومثاله ان الرسول عليه السلام اذا قال ان الواحد من اولاد فلان
لا بد وان يكون مصيبا في الراي والتدبير فاذا لم نعلمه بعينه وجدنا اولاده مجتمعين على
راي علمناه حقا لانه لا بد وان يوجد فيهم ذلك المحق فاما اذا اجتمعوا سوى واحد على راي
لم نحكم بكونه حقا لتجويز ان يكون الصواب مع ذلك الواحد الذي خالف ولهذا قال كثير من
العلماء انا لو ميزنا في الامة من كان مصيبا عمن كان مخطئا لان الحجة قائمة في قول المصيب

لم يعتبر

لم يعتبر البتة بقول المخطي قوله لو كان المراد من كونهم وسطا هو المراد من عدالتهم لزم ان
يكون فعل العبد خلقا لله تعالى قلنا هذا مذهبنا على ما تقدم بيانه قوله لم قلتم ان اخبار الله تعالى
عن عدالتهم او خيريتهم يقتضي اجتنابهم عن الصغائر قلنا خبر الله تعالى صدق والخبر الصدق
يقتضي حصول المخبر عنه وفعل الصغيرة ليس بخير فالجمع بينهما متناقض ولقائل ان يقول الاخبار
عن الشخص بانه خير اعم من الاخبار بانه خير في جميع الامور او في بعض الامور وكذلك فانه
يصح تقسيمه الى هذين القسمين فيقال الخبر اما ان يكون خيرا في بعض الامور دون البعض او في
كل الامور ومورد التقسيم مشترك بين القسمين فمن كان خيرا من بعض الوجوه دون
البعض فيصدق عليه انه خير فاذن اخبار الله تعالى عن خيرية الامة لا يقتضي اخباره تعالى عن
خيريتهم في كل الامور فثبت ان هذا لا ينافي اقدامهم على الكبائر فضلا عن الصغائر وكنا
قد نصرنا هذه الدلالة في اصول الفقه الا ان هذا السؤال وارد عليها اما السؤال الآخر
فقد اجيب عنه بان قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا خطاب لجميع الامة اولها واخرها
من كان منهم موجودا وقت نزول هذه الاية ومن جاء بعدهم الى قيام الساعة كما ان قوله
كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام يتناول الكل ولا يختص بالموجودين في ذلك
الوقت وكذلك ساير تكاليف الله تعالى واوامره وزواجره خطاب لجميع الامة فان
قيل فلو كان الامر كذلك من ان هذا خطاب لجميع من يوجد الى قيام الساعة فانما حكم لجماعتهم
بالعدالة فمن اين حكمت لاهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم قلنا لانه
تعالى لما جعلهم شهداء على الناس فلو اعتبرنا اول الامة واخرها بمجموعها في كونها حجة
على غيرها لزالت الفائدة اذ لم يبق بعد انقضائها من تكون الامة حجة عليه فعلمنا
ان المراد به كل عصر ويجوز تسمية اهل العصر الواحد بالامة فان الامة اسم للجماعة التي
تؤم جهة واحدة ولا شك ان اهل كل عصر كذلك ولانه تعالى قال امة وسطا فعبر عنهم بلفظ النكرة
ولا شك ان هذا يتناول اهل كل عصر المسألة الخامسة اختلفوا في ان الشهادة المذكورة
في قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس تحصل في الآخرة او في الدنيا فالقول الاول انها تقع في الآخرة والذاهبون
الى هذا القول لهم وجهان الاول وهو الذي عليه الاكثرون ان هذه الامة تشهد للانبياء على اممهم
الذين يكذبونهم روي ان الامم يجحدون تبليغ الانبياء فيطالب الله تعالى الانبياء بالبينة على انهم قد بلغوا
وهو اعلم فيؤتى بامة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون فتقول الامم من اين عرفتم فيقولون علمنا ذلك
باخبار الله تعالى في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيؤتى بمحمد عليه السلام فيسأل عن حال امته
فيزكيهم ويشهد بعدالتهم وذلك قوله فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا وقد
طعن القاضي في هذه الرواية من وجوه احدها ان مدار هذه الرواية على ان الامم يكذبون انبياءهم وهذا
بناء على ان اهل القيامة قد يكذبون وهذا باطل عند القاضي الا انا سنتكلم على هذه المسألة في سورة
الانعام في تفسير قوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على
انفسهم وثانيها ان شهادة الامة وشهادة الرسول مستندة في الآخرة الى شهادة الله تعالى
على صدق الانبياء واذا كان كذلك فلم لا يشهد الله تعالى لهم بذلك ابتداء والجواب الحكمة في ذلك
تمييز امة محمد صلى الله عليه وسلم في الفضل عن ساير الامم بالمبادرة الى التصديق بكتب الله تعالى
وتصديق جميع الانبياء والايمان بهم جميعا فهم بالنسبة الى ساير الامم كالعدل بالنسبة
الى الفاسق فلذلك يقبل الله شهادتهم على ساير الامم ولا يقبل شهادة الامم عليهم اظهارا

لعدالتهم وكشفا عن فضلهم ومنقبتهم وثالثها ان مثل هذه الاخبار لا تسمى شهادة وهذا
ضعيف لقوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والشى الذى اخبر الله تعالى عنه
فهو معلوم مثل الشمس فوجب جواز الشهادة عليه الوجه الثانى قالوا معنى الاية لتشهدوا
على الناس باعمالهم التى خالفوا الحق فيها قال ابن زيد الاشهاد اربعة الملايكة
الموكلون باثبات اعمال العباد قال الله تعالى وجاءت كل نفس معها سايق وشهيد وقال
ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقال وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون
ما تفعلون وثانيها شهادة الانبيا وهو المراد بقوله تعالى حاكيا عن عيسى وكنت عليهم
شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتنى كنت انت الرقيب عليهم وانت على كل شى شهيد
وقال تعالى فى حق محمد عليه السلام وامته فى هذه الاية لتكونوا شهدا على الناس
ويكون الرسول عليكم شهيدا وثالثها شهادة امة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة
قال الله تعالى وجى بالنبيين والشهدا وقال تعالى ويوم يقوم الاشهاد ورابعها شهادة
الجوارح وهى بمنزلة الاقرار بل اعجب منه قال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم
وارجلهم بما كانوا يعملون وقال اليوم نختم على افواههم وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم
بما كانوا يكسبون القول الثالث ان اداء الشهادة انما يكون فى الدنيا وتقريره ان الشهادة
والمشاهدة والشهود هو الروية يقال شاهدت كذا اذا ابصرته ولما كان بين الابصار بالعين
وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة لا جرم قد تسمى المعرفة التى فى القلب مشاهدة وشهودا
والعارف بالشى شاهدا ومشاهدا ثم سميت الدلالة على الشى شاهدا على الشى لانها هى التى صار الشاهد بها
شاهدا ولما كان المخبر عن الشى والمبين لحاله جاريا مجرى الدليل على ذلك الشى سمى ذلك المخبر ايضا شاهدا
ولما كان ثم اختص هذا اللفظ فى عرف الشرع بمن يخبر عن حقوق الناس بالفاظ مخصوصة على جهات
مخصوصة اذا ثبت هذا فنقول ان كل من عرف حال شى وكشف عنه كان شاهدا عليه والله تعالى وصف
هذه الامة بالشهادة اما ان تكون فى الاخرة او فى الدنيا لا جايز ان يكون فى الاخرة لاجل ان الله تعالى جعلهم
عدولا فى الدنيا لاجل ان يكونوا شهدا وذلك يقتضى ان يكونوا شهدا فى الدنيا انما قلنا انه تعالى جعلهم عدولا
فى الدنيا لانه تعالى وكذلك جعلناكم وهذا اخبار عن الماضى فلا اقل من حصوله فى الحال وانما قلنا ان ذلك
يقتضى صيرورتهم شهودا فى الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهدا على الناس رتب كونهم
وسطا ترتيب الجزاء على الشرط فاذا حصل وصف كونهم وسطا فى الدنيا وجب ان يحصل وصف كونهم شهدا
فى الدنيا فان قيل تحمل الشهادة لا يحصل الا فى الدنيا ومتحمل الشهادة قد يسمى شاهدا وان كان الادا
لا يحصل الا فى القيامة قلنا الشهادة المعتبرة فى الاية هى الادا لا التحمل بدليل انه تعالى اعتبر العدالة
فى هذه الشهادة التى تعتبر فيها العدالة هى الادا لا التحمل فثبت ان الاية تقتضى كون الامة مودين
للشهادة فى دار الدنيا وذلك يقتضى ان يكون مجموع الامة اذا اخبروا عن شى ان يكون قولهم حجة ولا
معنى لقولنا الاجماع حجة الا هذا فثبت ان الاية تدل على ان الاجماع حجة من هذا الوجه ايضا واعلم
ان الدليل الذى ذكرنا على صحة هذا القول لا يبطل القولين لانا بينا بهذه الدلالة ان الامة لا بد
ان يكونوا شهودا فى الدنيا وهذا لا ينافى كونهم شهودا فى القيمة ايضا على الوجه الذى وردت الاخبار به فالحاصل
ان قوله لتكونوا شهدا على الناس اشارة الى ان قولهم عند الاجماع حجة من حيث ان قولهم عند الاجماع
يبين للناس الحق ويوكد ذلك قوله ويكون الرسول عليكم شهيدا والمعنى موديا ومبينا ثم لا يمتنع ان يحصل مع
ذلك لهم الشهادة فى الاخرة فيجرى الواقع منهم فى الدنيا مجرى التحمل لانهم اذا اثبتوا الحق عرفوه

عنه من القايل ومن الراد ثم يشهدون بذلك يوم القيمة كما ان الشاهد على العقود يعرف ما الذى
تم وما الذى لا يتم ثم يشهد بذلك عند الحاكم المسئلة السادسة دلت الاية ان من ظهر كفره وفسقه
نحو المشبهة والخوارج والروافض فانه لا يعتد به فى الاجماع لان الله تعالى انما جعل الشهدا من
وصفهم بالعدالة والخيرية ولا يختلف فى ذلك حكم من فسق او كفر بقول او فعل ومن كفر برد النص
او بالتاويل المسئلة السابعة انما قال شهدا على الناس ولم يقل شهدا للناس لان قولهم يقتضى
التكليف اما بقول واما بفعل وذلك عليه لا له فى الحال فان قيل لم اخرت صلة الشهادة اولا
وقدمت اخرا قلنا لان الغرض فى الاول اثبات شهادتهم على الامم وفى الاخر اختصاصهم بكون الرسول
شاهدا عليهم قوله تعالى وما جعلنا القبلة التى كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه
وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع ايمانكم ان الله بالناس لرءوف رحيم
اعلم ان قوله وما جعلنا معناه وما شرعنا وما حكمنا كقوله ما جعل الله من بحيرة اى ما شرعها
ولا جعلها دينا وقوله كنت عليها اى كنت معتقدا لاستقبالها كقول القايل كان فلان على دين
فلان وقوله التى كنت عليها ليست بصفة للقبلة انما هى ثانى مفعولى جعل يريد وما جعلنا الكعبة
القبلة الجهة التى كنت عليها ثم هاهنا وجهان الاول ان يكون هذا الكلام بيانا للحكمة
فى جعل الكعبة قبلة وذلك لانه عليه السلام كان يصلى بمكة الى الكعبة ثم امر بالصلاة الى
بيت المقدس بعد الهجرة تاليفا لليهود ثم حول الى الكعبة فيقول وما جعلنا القبلة الجهة
التى كنت عليها اولا يعنى وما رددناك اليها الا امتحانا للناس وابتلاء الثانى يجوز ان يكون
التى كنت عليها بيانا للحكمة فى جعل بيت المقدس قبلة يعنى ان اصل امرك ان تستقبل الكعبة
وان استقبالك بيت المقدس كان امرا عارضا لغرض وانما جعلنا القبلة الجهة التى كنت
عليها وهى بيت المقدس لنمتحن الناس وننظر من يتبع الرسول ومن لا يتبعه وينفر عنه
وهاهنا وجه ثالث ذكره ابو مسلم فقال لولا الروايات لم يدل ذلك على قبلة من قبل كان الرسول
عليه السلام عليها لانه قد يقال كنت بمعنى صرت كقوله تعالى كنتم خير امة وقد يقال كان بمعنى
لم يزل كقوله تعالى وكان الله عزيزا حكيما فلا يمتنع ان يراد بقوله وما جعلنا القبلة التى
كنت عليها اى التى لم تزل عليها وهى الكعبة الا لكذا او كذا اما قوله تعالى الا لنعلم من
يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه ففيه مسايل المسئلة الاولى اللام فى قوله الا لنعلم
لام الغرض والكلام فى انه هل يصح الغرض على الله او لا يصح وبتقدير ان لا يصح فكيف تاويل
هذا الكلام المسئلة الثانية وما فعلنا كذا او كذا الا لنعلم كذا او كذا يوهم ان العلم بذلك
الشى لم يكن حاصلا فهو فعل ذلك الفعل ليحصل له ذلك العلم وهذا يقتضى ان الله تعالى
لم يعلم تلك الاشيا قبل وقوعها ونظيره فى الاشكال قوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين
وقوله الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا وقوله لعله يتذكر او يخشى وقوله فليعلمن الله
الذين صدقوا وقوله ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم
الصابرين وقوله وما كان له عليهم من سلطان الا لنعلم من يومن بالاخرة والكلام فى هذه المسئلة قد
مضى فى قوله واذ ابتلى ابرهيم والمفسرون اجابوا عنه من وجوه احدها ان قوله الا لنعلم
معناه الا ليعلم حزبنا من النبيين والمومنين كما يقول الملك فتحنا البلدة الفلانية بمعنى
فتحها اولياؤنا ومنه يقال فتح عمر السواد ومنه قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى
استقرضت عبدى فلم يقرضنى وشتمنى عبدى ولم يكن ينبغى له ان يشتمنى يقول وادهراه

وانا الدهر وفي الحديث من اهان لي وليا فقد اهانني وثانيها معناه ليحصل المعلوم موجودا
اذا صار موجودا علمه الله تعالى موجودا فاما قبل وجوده فيستحيل ان يعلمه الله تعالى موجودا فقوله
الا لنعلم معناه الا لنعلمه موجودا فان قيل فهذا يقتضي حدوث العلم قلنا اختلفوا في ان العلم
بان الشي سيوجد هل هو علم بوجوده اذا وجد والاختلاف فيه مشهور وثالثها الا لنميز
هولاء بانكشاف ما في قلوبهم من الاخلاص والنفاق فيعلم المومنون من يوالون منهم ومن
يعادون فسمي التمييز علما لانه احد فوائد العلم وثمراته ورابعها الا لنعلم معناه الا لنرى
ومجاز هذا ان العرب تضع العلم مكان الروية والروية مكان العلم كقوله الم تر كيف وراي وعلم
وشهد الفاظ متعاقبة وخامسها ما ذهب اليه الفرا وهو ان حدوث العلم في هذه الاية
راجع الى المخاطبين ومثاله ان جاهلا وعاقلا اجتمعا فيقول الجاهل الحطب يحرق النار ويقول
ويقول العاقل النار تحرق الحطب سنجمع بينهما لنعلم ايهما يحرق صاحبه معناه لنعلم انا الجاهل
فكذلك قوله الا لنعلم معناه الا لتعلموا والغرض من هذا الجنس من الكلام الاستمالة والرفق
في الخطاب كقوله وانا او اياكم لعلى هدى فاضاف الكلام الموهم للشك الى نفسه تدقيقا للخطاب ورفقا
للمخاطب فكذا قوله وانا او اياكم لعلى هدى الا لنعلم وسادسها نعاملكم معاملة المختبر الذي كانه
لا يعلم اذ العدل يوجب ذلك وسابعها ان العلم صلة زايدة فقوله الا لنعلم من يتبع الرسول
ممن ينقلب على عقبيه معناه الا ليحصل اتباع المتبعين وانقلاب المنقلبين ونظيره قولك في
الشي الذي ينفيه عن نفسك ما علم الله هذا مني اي ما كان هذا مني والمعنى انه لو كان لعلمه الله
المسئلة الثالثة اختلفوا في هذه المحنة حصلت بسبب تغيير القبلة او بسبب تحويلها فمن
الناس من قال انها حصلت بسبب القبلة لانه عليه السلام كان يصلي الى الكعبة فلما جاء المدينة
صلى الى بيت المقدس فشق ذلك على العرب من حيث انه ترك قبلتهم واما الاكثرون من
اهل التحقيق قالوا هذه المحنة انما حصلت بسبب التحويل فانهم قالوا ان محمدا صلى الله عليه
وسلم لو كان على يقين من امره لما تغير رايه القفال عن ابن جريج انه قال بلغني انه رجع ناس
ممن اسلم وقالوا مرة هاهنا ومرة هاهنا قال السدي لما توجه النبي صلى الله عليه وسلم الى المسجد
الحرام اختلف الناس فقال المنافقون ما بالهم كانوا على قبلة ثم تركوها وقال المسلمون ليتنا نعلم
حال اخواننا الذين ماتوا وهم يصلون نحو بيت المقدس وقال اخرون اشتاق الى بلد ابيه
ومولده وقال المشركون تحير في دينه واعلم ان هذا القول الاخير اولى لان الشبهة
في امر النسخ اعظم من الشبهة الحاصلة بسبب تغيير القبلة وقد وصفها الله تعالى بالكبرة فقال
وانها لكبيرة الا على الذين هدى الله فكان حمله عليه اولى **المسئلة الرابعة** قوله ممن ينقلب على عقبيه
استعارة ومعناه من يكفر بالله ورسوله ووجه الاستعارة ان المنقلب على عقبيه قد ترك ما بين
يديه وادبر عنه فلما تركوا الايمان والدلايل صاروا بمنزلة المدبر عما بين يديه فوصفوا بذلك كما قال
تعالى ثم ادبر واستكبر وكما قال كذب وتولى وكل ذلك تشبيه اما قوله تعالى وان كانت ففيه مسايل
المسئلة الاولى ان المكسورة الخفيفة معناه على اربعة اوجه جزا ومخففة من الثقيلة وجحد
وزايدة اما الجزا فهي تفيد ربط احدى الجملتين بالاخرى فالمستلزم هي الجملة الاولى والثانية
هي اللازم كقولك ان جيتني اكرمتك واما الثانية وهي المخففة من الثقيلة فهي تفيد توكيد المعنى
في الجملة بمنزلة ان المشددة كقولك ان زيدا لقايم قال تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ وقال
ان كان وعد ربنا لمفعولا ومثله في القران كثير والغرض في تحقيقها الا انها لما لم يجز ان يليها من

الفعل وانما لزمت اللام هذه المخففة للعوض عما حذف منها والفرق بينها وبين التي للجحد في قوله
تعالى ان الكافرون الا في غرور وقوله ان اتبع الا ما يوحى الي اذ كل واحدة منهما يليها الاسم
والفعل جميعا واما الثالثة وهي التي للجحد كقوله ان الحكم الا لله وقال ان يتبعون الا الظن وقال
ولين زالتا ان امسكهما اي ما يمسكهما واما الرابعة وهي الزايدة فكقولك ما ان رايت زيدا
اذا عرفت هذا فنقول ان في قوله وان كانت لكبيرة هي المخففة التي تلزمها اللام والغرض منها
توكيد المعنى في الجملة **المسئلة الثانية** الضمير في قوله كانت الى اي شي يعود فيه وجهان الاول انه يعود
الى القبلة لان الضمير لا بد له من مذكور سابق وهو مفارقة القبلة في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت
عليها الثاني انه عايد الى ما دل عليه الكلام السابق وهو مفارقة القبلة والتانيث للتولية
لانه قال ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم قال عطفا على هذا وان كانت التولية لان قوله
ولاهم يدل على التولية كما قيل في قوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق ويحتمل
ان يكون المعنى وان كانت هذه الفعلة نظيره قولهم بها ونعمت واعلم ان هذا البحث متفرع
على المسالة التي قدمناها وهي ان الابتلا والامتحان حصل بنفس القبلة او بتحويل القبلة
وقد بينا ان الثاني اولى لان الاشكال الحاصل بسبب النسخ اقوى من الاشكال الحاصل
بسبب تلك الجهات ولهذا وصفه الله تعالى بالكبر في قوله وان كانت لكبيرة اما قوله
تعالى لكبيرة فالمعنى لثقيلة شاقة مستنكرة كقوله كبرت كلمة تخرج من افواههم اي عظمت
الفرية بذلك وقال تعالى سبحانك هذا بهتان عظيم وقال ان ذلكم كان عند الله عظيما ثم انا
ان قلنا ان الامتحان وقع بنفس القبلة قلنا ان تركها ثقيل عليهم لان ذلك يقتضي ترك الالف والعادة
والاعراض عن طريقة الاباء والاسلاف وان قلنا الامتحان وقع بتحويل القبلة قلنا انها الثقيلة
من حيث ان الانسان لا يمكنه ان يعرف ان ذلك حق الا بعد ان يعرف مسالة النسخ ويتخلص عما فيها
من السوالات وذلك امر ثقيل صعب الا على من هداه الله تعالى حتى عرف انه لا يستنكر نقل
الله اياهم من جهة الى جهة كما لا يستنكر نقله اياهم من حال الى حال في الصحة والسقم والغنى
والفقر فمن اهتدى لهذا ازداد بصيرة ومن سفه واتبع الهوى وظواهر الامور ثقلت عليه
هذه النقلة اما قوله تعالى الا على الذين هدى الله فاحتج الاصحاب بهذه الاية في مسالة خلق الاعمال
فقالوا المراد من الهداية اما الدعوة او وضع الدلالة او خلق المعرفة والوجهان الاولان
هاهنا باطلان وذلك لانه تعالى حكم بكونها ثقيلة على الكل الا على الذين هدى الله فوجب ان يقال
لا يثقل ذلك على احد من الكفار فلما ثقل عليهم علمنا ان المراد من الهداية هاهنا
خلق المعرفة والعلم وهو المطلوب قالت المعتزلة الجواب عنه من ثلثة اوجه احدها
انه تعالى ذكرهم على طريق المدح فخصهم بذلك وثانيها اراد به الاهتدا وثالثها انهم الذين
انتفعوا بهدى الله فعدهم كان لم يعتد بهم والجواب عن الكل انه ترك للظاهر فيكون على خلاف
الاصل والله اعلم اما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم ففيه مسايل **المسئلة الاولى** ان
رجالا من المسلمين كابي امامة واسعد بن زرارة والبرا بن معرور وغيرهم ماتوا على
القبلة الاولى فقال عشايرهم يا رسول الله توفي اخواننا على القبلة الاولى فكيف حالهم فانزل
الله تعالى هذه الاية واعلم انه لا بد من هذا السبب والا لم يتصل بعض الكلام ببعض ووجه
تقرير الاشكال ان الذين لم يجوزوا النسخ الا مع البدا يقولون انه لما تغير الحكم وجب
ان يكون الحكم مفسدة وباطلا فوقع في قلبهم بنا على هذا السوال ان تلك الصلوات التي كانوا بها

متوجهين الى بيت المقدس كانت ضايعة ثم ان الله تعالى اجاب عن هذا الاشكال وبين
ان النسخ نقل من مصلحة الى مصلحة ومن تكليف الى تكليف والاول كالثاني في ان القايم
به متمسك بالدين وان من هذا حاله فانه لا نضيع اجره ونظيره ما سالوا بعد تحريم
الخمر عمن مات وكان يشربها فانزل الله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما
طعموا فعرفهم الله تعالى انه لا جناح عليهم فما مضى لما كان ذلك باباحة الله تعالى فان قيل
اذا كان الشك انما تولد من تجويز البدا على الله تعالى فكيف يليق ذلك بالصحابة قلنا
الجواب عنه من وجوه احدها ان ذلك الشك وقع لمنافق فذكر الله تعالى ذلك ليذكره
المسلمون جوابا لسؤال ذلك المنافق وثانيها لعلهم اعتقدوا ان الصلاة الى الكعبة افضل
فقالوا ليت اخواننا ممن مات ادرك ذلك فذكر الله تعالى هذا الكلام جوابا عن ذلك
وثالثها لعله تعالى ذكر هذا الكلام ليكون دافعا لذلك السؤال لو خطر ببالهم القول الثاني
وهو قول ابن زيد ان الله اذا علم ان الصلاح في نقلكم من بيت المقدس الى الكعبة فلو
اقركم على البيت المقدس كان ذلك اضاعة منه لصلاتكم لانها تكون على هذا التقدير
خالية عن المصالح فتكون ضايعة والله تعالى لا يفعل ذلك القول الثالث انه تعالى
لما ذكر ما عليهم من المشقة في هذا التحويل عقبه بذكر ما لهم عنده من الثواب وانه لا يضيع ما
عملوه وهذا قول الحسن القول الرابع كانه تعالى قال لو فتكم لقبول هذا التكاليف لئلا
يضيع ايمانكم فلا موفقكم لقبول هذا التكليف واما نكم عليه المسئلة الثانية اختلفوا في ان
قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم خطاب مع من على قولين الاول انه مع المومنين وذكر القفال
على هذا القول وجوها اربعة الاول ان الله تعالى خاطب به المومنين الذين كانوا موجودين
حينئذ وذلك جواب عما صلوه من قبل الثاني انهم سالوا عمن مات قبل نسخ القبلة
فاجابهم الله تعالى بقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم اي اذا كان ايمانكم الماضي قبل النسخ
لا يضيعه الله فكذلك ايمان من مات قبل النسخ الثالث يجوز ان يكون الاحيا قد توهموا
لما نسخ بطل وكان ما يوتى به بعد النسخ من الصلاة الى الكعبة كفارة لما سلف واستغنوا
عن السؤال عن امر انفسهم لهذا الضرب من التاويل فسالوا عن اخوانهم الذين ماتوا ولم ياتوا
بما يكفر ما سلف فقيل وما كان الله ليضيع ايمانكم والمراد اهل ملتكم كقوله لليهود الحاضرين
في زمان محمد صلى الله عليه وسلم واذ قتلتم نفسا واذ فرقنا بكم البحر الرابع يجوز ان يكون
السؤال واقعا عن الاحياء والاموات معا فانهم اشفقوا على ما كان من صلواتهم ان يبطل
ثوابه فكان الاشفاق واقعا في الفريقين فقيل ايمانكم للاحياء والاموات اذ من شان العرب
اذا اخبروا عن حاضر وغايب ان يغلبوا الخطاب فيقولون كنت انت وفلان الغايب فعلتما والله اعلم
القول الثاني قول ابي مسلم وهو انه يحتمل ان يكون خطابا لاهل الكتاب والمراد بالايمان
صلاتهم وطاعتهم قبل البعثة ثم نسخ وانما اختار ابو مسلم هذا القول لئلا يلزمه وقوع النسخ
في شرعنا المسئلة الثالثة استدلت المعتزلة بقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم على
ان الايمان اسم لفعل الطاعات فانه تعالى اراد بالايمان هاهنا الصلاة والجواب لا نسلم ان المراد
من الايمان هاهنا الصلاة بل المراد منه التصديق والاقرار فكانه تعالى قال انه لا يضيع
تصديقكم بوجوب تلك الصلاة سلمنا ان المراد من الايمان هاهنا الصلاة ولكن الصلاة
اعظم اثار الايمان واشرف نتايجه وفوايده فجاز اطلاق اسم الايمان على الصلاة على سبيل الاستعارة

من هذه الجهة المسئلة الرابعة قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم اي لا يضيع ثواب
ايمانكم لان الايمان قد انقضى وفني وما كان كذلك استحال حفظه واضاعته وهو
كقوله اني لا اضيع عمل عامل منكم اما قوله تعالى ان الله بالناس لرءوف رحيم ففيه مسايل
المسئلة الاولى قال القفال رحمه الله الفرق بين الرافة والرحمة ان الرافة مبالغة
في رحمة خاصة وهي دفع المكروه وازالة الضرر كقوله ولا تاخذكم بهما رافة في دين
الله اي لا ترافوا بهما فتدفعوا الجلد عنهما واما الرحمة فانها اسم جامع يدخل فيه ذلك
المعنى ويدخل فيه الافضال والانعام وقد سمى الله تعالى المطر رحمة فقال وهو الذي يرسل الرياح
بشرا بين يدي رحمته لانه افضال من الله وانعام فذكر الله تعالى الرافة اولا بمعنى انه تعالى
لا يضيع اعمالهم ويخفف المحن عليهم ثم ذكر الرحمة لتكون اعم واشمل ولا تختص برحمة بذلك
النوع بل هو رحيم من حيث انه دافع للمضار التي هي الرافة وجالب للمنافع معا المسئلة الثانية
ذكروا في وجه تعلق هذين الاسمين بما قبلهما وجوها احدها انه تعالى لما اخبر انه لا يضيع
ايمانهم قال ان الله بالناس لرءوف رحيم والرءوف الرحيم كيف يتصور منه هذه الاضاعة
وثانيها انه رءوف رحيم فلذلك ينقلكم من شرع الى شرع اخر هو اصلح لكم وانفع في الدين والدنيا
وثالثها انه تعالى قال وانها لكبيرة الا على الذين هدى الله فكانه تعالى قال وانما هداهم الله
لانه رءوف رحيم المسئلة الثالثة قرا ابو عمرو وحمزة والكساي وابو بكر عن عاصم رءوف غير
مهموز مشبع على وزن رعف والباقون رءوف مثقلا مهموزا مشبعا على وزن رعوف وفيه
اربع لغات رئف ايضا كحذر ورءف على وزن فعل المسئلة الرابعة استدلت المعتزلة
بهذه الاية على انه تعالى لا يخلق الكفر ولا الفساد قالوا لانه تعالى بين انه بالناس لرءوف رحيم
والكافر من الناس فوجب ان يكون رءوفا رحيما به وانما يكون كذلك لو لم يخلق فيهم الكفر
الذي يجرهم الى العقاب الدايم والعذاب السرمد ولو لم يكلفهم ما لا يطيقون فانه تعالى
لو كان مع مثل هذا الاضرار رءوفا رحيما فعلى اي طريق يتصور ان لا يكون رءوفا رحيما
وكان الكلام قد تقدم عليه مرارا والله اعلم قوله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السماء
فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا
وجوهكم شطره وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل
عما تعملون اعلم ان قوله قد نرى تقلب وجهك في السماء فيه قولان الاول وهو
المشهور الذي عليه اكثر المفسرين ان ذلك كان لانتظار تحويله من بيت المقدس
الى الكعبة والقايلون بهذا القول ذكروا وجوها احدها انه كان يكره التوجه الى
بيت المقدس ويحب التوجه الى الكعبة الا انه ما كان يتكلم بذلك فكان يقلب
وجهه في السما لهذا المعنى روي عن ابن عباس انه قال يا جبريل وددت ان الله تعالى صرفني
عن قبلة اليهود الى غيرها فقد كرهتها فقال له جبريل عليه السلام انا عبد مثلك فسل
ربك ذلك فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يديم النظر الى السماء رجا مجي جبريل
عليه السلام بما سال فانزل الله تعالى هذه الاية وهولاء ذكروا في سبب هذه المحبة امورا
الاول ان اليهود كانوا يقولون انه يخالفنا ثم انه يتبع قبلتنا ولولا نحن لم يدر اين يستقبل
فعند ذلك كره ان يتوجه الى قبلتهم الثاني ان الكعبة كانت قبلة ابرهيم الثالث انه
عليه السلام يقدر ان يصير ذلك سببا لاستمالة العرب ولدخولهم في الاسلام الرابع

انه عليه السلام احب ان يحصل هذا الشرف للمسجد الذي في بلدته ومنشاه لا في مسجد اخر
واعترض القاضي على هذا الوجه وقال لا يليق به عليه السلام ان يكره قبلة امر ان
يصلي اليها وان يحب ان يحوله ربه عنها الى قبلة يهواها بطبعه ويميل اليها بحسب شهوته
لانه عليه السلام علم ان الصلاح في خلاف الطبع والميل واعلم ان هذا الاعتراض قليل التحصيل
لان المستنكر من الرسول ان يعرض عما امره الله تعالى به ويشتغل بما يدعوه طبعه اليه فاما
ان يميل قلبه الى شيء فيتمنى ان يحصل في قلبه ان ياذن الله له فيه وهذا مما لا استبعاد فيه بوجه
من الوجوه الثاني انه عليه السلام كان قد استاذن جبريل عليه السلام في ان يدعو الله
تعالى بذلك واخبره جبريل بان الله قد اذن له في هذا الدعا لان الانبيا لا يسالون
الله تعالى شيا الا باذن منه كي لا يسالوا ما لا صلاح فيه فلا يجابون اليه فيقضي ذلك تحقير
شانهم فلما اذن الله تعالى له في الاجابة علم انه يستجاب له فكان يقلب وجهه في السما ينتظر
مجي جبريل عليه السلام بالوحي في الاجابة الوجه الثالث قال الحسن ان جبريل عليه السلام
اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبره ان الله سبحانه وتعالى سيحول القبلة عن بيت
المقدس الى قبلة اخرى ولم يبين له الى اي موضع يحول ولم تكن قبلة احب الى رسول الله
من الكعبة فكان رسول الله يقلب وجهه في السما ينتظر الوحي لانه عليه السلام علم ان
الله تعالى لا يتركه بغير صلاة فاتاه جبريل عليه السلام فامره ان يصلي نحو الكعبة
والقايلون بهذا الوجه اختلفوا فمنهم من قال انه عليه السلام منع من استقبال
بيت المقدس ولم يبين له القبلة فكان يخاف ان يرد وقت الصلاة ولم يبين له القبلة
فيتاخر صلاته فلذلك كان يقلب وجهه عن الاصم وقال الاخرون بل وعد بذلك وقبلة بيت
المقدس باقية بحيث يجوز الصلاة اليها لكن لاجل الوعد كان يتوقع ذلك ولانه كان يرجو
عند التحويل عن بيت المقدس الى الكعبة وجوها كثيرة من المصالح الدينية نحو رغبة
العرب في الاسلام ومباينة اليهود وتميز الموافق من المنافق فلهذا كان يقلب وجهه
وهذا الوجه اولى والا لما كانت القبلة الثانية ناسخة للاولى بل كانت مبتداة والمفسرون
اجمعوا على انها ناسخة للاولى ولانه لا يجوز ان يومر بالصلاة الا مع بيان موضع التوجه الرابع
انه يقلب وجهه في السما هو عبارة عن الدعا القول الثاني قول ابي مسلم قال لولا الاخبار
التي دلت على هذا القول والا فلفظ الاية يحتمل وجها اخر وهو ان يحتمل انه عليه السلام
انما كان يقلب وجهه في اول مقدمه المدينة فقد روي انه عليه السلام كان اذا صلى
بمكة يجعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس وهذا صلاة الى الكعبة فلما هاجر لم يعلم اين يتوجه
فانتظر امر الله تعالى حتى نزل قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام **المسيلة الثانية**
اختلفوا في صلاته الى بيت المقدس فقال قوم كان بمكة يصلي الى الكعبة فلما وصل
الى المدينة امر بالتوجه الى بيت المقدس سبعة عشر شهرا وقال قوم بل كان بمكة يصلي
الى بيت المقدس الا انه كان يجعل الكعبة بينه وبينه وقال قوم بل كان يصلي الى بيت المقدس
فقط بمكة وبالمدينة اولا سبعة عشر شهرا ثم امره الله تعالى بالتوجه الى الكعبة لما فيه من الصلاح
المسيلة الثالثة اختلفوا في توجه النبي صلى الله عليه السلام الى بيت المقدس هل كان فرضا
لا يجوز غيره او كان النبي صلى الله عليه السلام مخيرا في توجهه اليه والى غيره فقال الربيع
بن انس قد كان مخيرا في ذلك وقال ابن عباس كان التوجه اليه فرضا بلا تخيير واعلم انه على

الوجهين كان فقد صار منسوخا واحتج الذاهبون الى القول الاول بالقران والخبر
اما القران فقوله تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله وذلك يقتضي
كونه مخيرا في التوجه الى اي جهة شاء واما الخبر فما روى ابو بكر الرازي في كتاب احكام
القران ان نفرا قصدوا الرسول عليه السلام من المدينة الى مكة للبيعة قبل الهجرة كان فيهم
البرا بن معرور فتوجه بصلاته الى الكعبة في طريقه وابى الاخرون وقالوا انه يتوجه الى بيت
المقدس فلما قدموا مكة سالوا النبي صلى الله عليه وسلم فقال له قد كنت على قبلة يعني بيت
المقدس لو ثبت عليها اجزاك ولم يامره باستيناف الصلاة فدل على انهم كانوا مخيرين
واحتج الذاهبون الى القول الثاني بانه تعالى قال فلنولينك قبلة ترضاها فدل على انه عليه
السلام ما كان يرتضي القبلة الاولى فلو كان مخيرا بينها وبين الكعبة ما كان يتوجه اليها فحيث
توجه اليها مع انه ما كان يرتضيها علمنا انه ما كان مخيرا بينها وبين الكعبة **المسيلة الرابعة**
المشهور ان التوجه الى بيت المقدس انما صار منسوخا بالامر بالتوجه الى الكعبة ومن الناس
من قال التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا
فثم وجه الله ثم ذكر بعده سيقول السفها من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا
عليها ثم ذكر بعده فول وجهك شطر المسجد الحرام وهذا الترتيب يقتضي صحة المذهب الذي قلنا
ولو قلنا بان التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام
لزم ان يكون قوله تعالى سيقول السفها من الناس متاخرا في النزول عن قوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام فحينيذ يكون تقديمه عليه في الترتيب على خلاف الاصل فثبت ما قلناه واما الاثر
فما روي عن ابن عباس ان امر القبلة اول ما نسخ من القران والامر بالتوجه الى بيت المقدس
غير مذكور في القران انما المذكور في القران ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه
الله فوجب ان يكون قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ناسخا لذلك لا للامر بالتوجه الى بيت
المقدس اما قوله فلنولينك قبلة ترضاها ففيه مسايل **المسيلة الاولى** فلنولينك فلنعطينك
ولنمكننك من استقبالها من قولك وليته كذا اذا جعلته واليا له او فلنجعلنك تلي سمتها
دون سمت بيت المقدس **المسيلة الثانية** قوله ترضاها فيه وجوه احدها ترضاها
تحبها وتميل اليها لان الكعبة كانت احب اليه من غيرها بحسب ميل الطبع قال القاضي
هذا لا يجوز لانه من المحال ان يقول تعالى فلنولينك قبلة يميل طبعك اليها لان ذلك
يقدح في حكمة الله تعالى فيما كلف ويقدح في حال النبي عليه السلام فيما يرجع الى حال
التكليف وهذا الاعتراض ضعيف لان الطعن انما يتوجه لو قال الله تعالى انا حولناك
الى القبلة التي مال طبعك اليها لا لاجل ان الحكمة والمصلحة وافقت ميل طبعك فاي ضرر
يلزم منه وقال عليه السلام وجعلت قرة عيني في الصلاة فكان طبعه يميل الى الصلاة
مع ان المصلحة كانت موافقة لذلك وثانيها قبلة ترضاها اي تحبها بسبب اشتمالها على
المصالح الدينية وثالثها قال الاصم اي كل جهة وجهك الله اليها فهي لك رضى لا يجوز
ان يسخطه كما فعل من انقلب على عقبيه من العرب الذين كانوا قد اسلموا فلما تحولت القبلة
ارتدوا ورابعها ترضاها اي ترضى عاقبتها لانك تعرف بها من يتبعك للاسلام ممن يتبعك لغير
ذلك من دنيا يصيبها او مال يكسبه اما قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ففيه مسايل
المسيلة الاولى المراد من التوجه ها هنا جملة بدن الانسان لان الوجه عن الانسان

ان يستقبل القبلة بجملته لا بوجهه فقط والوجه يذكر ويراد به نفس الشئ لان الوجه
اشرف الاعضاء ولان بالوجه يتميز بعض الناس عن بعض فلهذا السبب قد يعبر عن كل
الذات بالوجه **المسئلة الثانية** قال اهل اللغة الشطر اسم مشترك يقع على معنيين احدهما
النصف يقال شطرت الشئ اى جعلته نصفين ويقال في المثل احلب حلبا لك شطره اى
نصفه والثانى نحوه وتلقاه وجهته واستشهد الشافعى رضى الله عنه فى كتاب الرسالة
فى هذا بابيات اربعة قال خفاف بن ندبة الا من مبلغ عمرا رسولا وما تغنى الرسالة شطر عمرو
وقال ساعدة بن جؤية اقول لام زنباع اقيمى صدور العيس شطر بنى تميم
وقال لقيط الايادى و
وقد اظلكم من شطر ثغركم هول له ظلم يغشاكم قطعا وقال آخر
ان العسيب بها داء مخامرها فشطرها بصر العينين مسحور قال الشافعى رضى
الله عنه يريد تلقاءها بصر العينين مسحور اذا عرفت هذا فنقول فى الاية قولان الاول وهو
قول جمهور المعتبرين من الصحابة والتابعين والمتاخرين واختيار الشافعى رضى الله
عنه فى كتاب الرسالة ان المراد جهة المسجد الحرام وتلقاؤه وجانبه وقرا ابى بن كعب
تلقاء المسجد الحرام القول الثانى وهو قول الجبائى واختيار القاضى ان المراد من الشطر ههنا
وسط المسجد ومنتصفه لان الشطر هو النصف والكعبة واقعة فى المسجد فى النصف
من جميع الجوانب فلما كان الواجب هو التوجه الى الكعبة وكانت الكعبة واقعة فى نصف المسجد
حسن منه تعالى ان يقول فول وجهك شطر المسجد الحرام يعنى النصف من كل جهة وكانه
عبارة عن بقعة الكعبة قال القاضى ويدل على ان المراد ما ذكرناه من وجهين الاول ان
المصلى خارج المسجد لو وقف بحيث يكون متوجها الى المسجد ولا يكون متوجها الى منتصف
المسجد الذى هو موضع الكعبة لا تصح صلاته الثانى انا لو فسرنا الشطر بالجانب لم يبق
لذكر الشطر مزيد فائدة لانك اذا قلت فول وجهك شطر المسجد الحرام فقد حصلت
الفائدة المطلوبة اما لو فسرنا الشطر بما ذكرنا كان لذكره فائدة زائدة فانه لو قيل فول
وجهك المسجد الحرام لا يفهم منه وجوب التوجه الى منتصفه الذى هو موضع الكعبة
فلما قيل فول وجهك شطر المسجد الحرام حصلت هذه الفائدة الزائدة فكان حمل اللفظ على
هذا المحمل اولى فان قيل لو حملنا الشطر على الجانب بقى لذكر الشطر فائدة زائدة وهى
انه لو قال فول وجهك المسجد الحرام لزم تكليف ما لا يطاق لان من فى اقصى الشرق
والغرب لا يمكنه ان يولى وجهه المسجد اما لما قال فول وجهك شطر المسجد الحرام اى جانب
المسجد دخل فيه الحاضرون والغائبون قلنا هذه الفائدة مستفادة من قوله وحيث ما كنتم
فولوا وجوهكم شطره فلا يبقى لقوله شطر المسجد الحرام مزيد فائدة هذا تقرير هذا الوجه وفيه
اشكال لانه يصير التقدير فول وجهك نصف المسجد وهذا بعيد لان هذا التكليف لا تعلق
له بالنصف فرق بين النصف وبين الموضع الذى عليه قبل النصف والكلام انما يستقيم
لو حمل على الثانى الا ان اللفظ لا يدل عليه وقد اختلفوا فى ان المراد من المسجد الحرام اى شئ
هو فحكى فى كتاب شرح السنة عن ابن عباس انه قال البيت قبلة لاهل المسجد والمسجد قبلة لاهل الحرم والحرم قبلة اهل
المشرق والمغرب وهذا قول مالك وقال اخرون القبلة هى الكعبة والدليل عليه ما اخرج فى
الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال اخبرنى اسامة بن زيد قال لما دخل

النبى صلى الله عليه وسلم الكعبة البيت دعا فى نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما صلى
ركعتين فى قبل الكعبة وقال هذه القبلة قال القفال وقد وردت الاخبار الكثيرة
فى صرف القبلة الى الكعبة فى خبر البراء بن عازب ثم صرف الى الكعبة وكان يحب
ان يتوجه الى الكعبة وفى خبر ابن عمر فى صلاة اهل قباء فاتاهم آت فقال ان رسول الله
حول الى الكعبة هكذا وفى رواية ثمامة بن عبد الله بن انس جاء منادى رسول الله صلى الله
عليه وسلم فنادى ان القبلة حولت الى الكعبة هكذا عامة الروايات وقال آخرون
بل المراد المسجد الحرام كله قالوا لان الكلام يجب اجراؤه على ظاهره لفظه الا اذا منع منه
مانع وقال آخرون المراد من المسجد الحرام الحرم كله والدليل عليه قوله تعالى سبحان الذى
اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وهو عليه السلام انما اسرى به خارج المسجد فدل هذا
على ان الحرم كله يسمى بالمسجد الحرام **المسئلة الثالثة** قال صاحب التهذيب فان كان بعضهم
الجماعة اذا صلوا فى المسجد الحرام يستحب ان يقف الامام خلف المقام والقوم
يقفون مستديرين بالبيت فان كان بعضهم اقرب الى البيت من الامام جاز فلو
امتد الصف فى المسجد فانه لا يصح صلاة من خرج عن محاذاة الكعبة وعند ابى
حنيفة يصح لان عنده الجهة كافية وهذا اختيار الشيخ الغزالى رحمه الله فى كتاب الاحياء
حجة الشافعى رضى الله عنه القران والخبر والعقل اما القران فهو ظاهر هذه الاية و
ذلك لانا دللنا على ان المراد من شطر المسجد الحرام جانبه وجانب الشئ هو الذى يكون
محاذيا له وواقعا فى سمته والدليل عليه انه انما يقال ان زيدا ولى وجهه الى جانب عمرو لو
توجه بوجهه وجعله محاذيا له حتى لو كان وجه كل واحد منهما الى الجانب الاخر الا انه لا يكون
وجه احدهما محاذيا بالوجه الاخر لا يقال انه ولى وجهه الى جانب عمرو فثبت دلالة الاية
على ان استقبال عين الكعبة واجب واما الخبر فما رويناه عنه عليه السلام لما خرج من
الكعبة ركع ركعتين فى قبل الكعبة وقال هذه القبلة وهذه الكلمة تفيد الحصر فثبت انه لا
قبلة الا عين الكعبة وكذلك سائر الاخبار التى رويناها فى ان القبلة هى الكعبة واما القياس
فهو ان مبالغة الرسول صلى الله عليه وسلم فى تعظيم الكعبة بلغ مبلغ التواتر والصلاة من اعظم
شعائر الدين وتوقيف صحتها على استقبال عين الكعبة مما يوجب حصول مزيد شرف للكعبة
فوجب ان يكون مشروعا ولان كون الكعبة قبلة امر معلوم وكون غيرها قبلة امر مشكوك
والاولى رعاية الاحتياط فى الصلاة فوجب توقيف صحة الصلاة على استقبال الكعبة
واحتج ابو حنيفة بامور الاول ظاهر هذه الاية وذلك لانه تعالى اوجب على المكلف ان يولى
وجهه الى جانبه فمن ولى وجهه الى الجانب الذى حصلت الكعبة فيه فقد اتى بما امر به سواء كان
مستقبلا للكعبة ام لا فوجب ان يخرج عن العهدة واما الخبر فما روى ابو هريرة انه عليه السلام
قال ما بين المشرق والمغرب قبلة قال اصحاب الشافعى رحمة الله بل المراد من هذا الحديث
ان كل ما يصدق عليه انه بين مشرق ومغرب معين قبلة ونحن نحمل ذلك الذى يكون بين
المشرق الشتوى والمغرب الصيفى فان ذلك قبلة وذلك لان المشرق الشتوى جنوبى
متباعد عن خط الاستواء بمقدار الميل والمغرب الصيفى شمالى متباعد عن خط الاستواء والذى
بينهما هو سمت مكة قالوا فهذا الحديث بان يدل على مذهبنا اولى منه بالدلالة على مذهبكم الثانى
فعل الصحابة من وجهين الاول ان اهل مسجد قباء كانوا فى صلاة الصبح بالمدينة مستقبلين

بيت المقدس مستدبرين الكعبة لان المدينة بينهما فقيل لهم الا ان القبلة قد حولت
الى الكعبة فاستداروا في اثناء الصلاة عن غير طلب دلالة ولم ينكر النبي عليه السلام عليهم
وسمي مسجدهم بذي القبلتين ومقابلة اليقين من المدينة الى مكة لا تعرف الا بادلة هندسية
يطول النظر فيها فكيف ادركوها على البديهة في اثناء الصلاة وفي ظلمة الليل الثاني ان الناس
من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوا المساجد في جميع بلاد الاسلام ولم يحضروا قط مهندسا عند
تسوية المحراب ومقابلة اليقين لا تدرك الا بدقيق نظر الهندسية واما القياس فوجوه
الاول لو كان استقبال عين الكعبة واجبا اما علما او ظنا وجب ان لا يصح صلاة احد قط لانه
اذا كان محاذاة الكعبة مقدار نيف وعشرين ذراعا فمن المعلوم ان اهل المشرق والمغرب يستحيل
ان يقعوا في محاذاة هذا القدر قليل قليل بالنسبة الى كثير كثير ومعلوم ان العبرة في احكام
الشرع بالغالب والنادر ملحق به فوجب ان لا تصح صلاة احد منهم لا سيما وذلك الذي
وقع في محاذاة الكعبة لا يمكنه ان يعرف انه وقع في محاذاتها وحيث اجمعت الامة على صحة
الكل علمنا ان المحاذاة غير معتبرة فان قيل الدائرة وان كانت عظيمة الا ان جميع النقط
المفروضة عليها تكون محاذية لمركز الدائرة فالصفوف الواقعة في العالم باسرها كانها دائرة
محيطة بالكعبة والكعبة كانها نقطة لتلك الدائرة الا ان الدائرة اذا صغرت ظهر التقوس
والانحناء في جميعها وان اتسعت وعظمت لم يظهر التقوس والانحناء في كل واحد من قسيها بل يرى
كل قطعة منها شبيهها بالخط المستقيم فلا جرم صحت الجماعة بصف طويل في المشرق والمغرب
يزيد طولها على اضعاف البيت والكل يكونون متوجهين الى عين الكعبة قلنا هب ان الامر على ما
ذكرتموه لكن القطعة من الدائرة وان كانت شبيهة بالخط في الحس الا انها لا بد ان تكون
منحنية في نفسها لانها لو كانت في نفسها مستقيمة وكذا القول في جميع قطع تلك الدائرة
فحينئذ تكون الدائرة مركبة من خطوط مستقيمة متصل بعضها ببعض فيلزم ان تكون الدائرة
اما مضلعة او خطا مستقيما وكل ذلك محال فعلمنا ان كل قطعة من الدائرة الكبيرة فهي في
نفسها منحنية فالصفوف المتصلة في اطراف العالم انما يكون كل واحد منهم مستقبلا لعين الكعبة
لو لم تكن الصفوف واقعة على الخط المستقيم بل اذا حصل فيها ذلك الانحناء القليل الا ان
ذلك الانحناء القليل الذي لا يفي بادراكه الحس ابدا لا يمكن ان يكون في محل التكليف واذا
كان كذلك كان كل واحد من هؤلاء الصفوف جاهلا بانه هل هو مستقبل لعين الكعبة ام لا
فلو كان استقبال عين الكعبة شرطا لكان حصول الشرط مجهولا للكل والشك في حصول الشرط
يقتضي الشك في حصول المشروط فوجب ان يبقى كل واحد من اهل هذه الصفوف شاكا في
صحة صلاته وذلك يقتضي ان لا يخرج عن العهدة البتة وحيث اجمعت الامة على انه ليس كذلك
علمنا ان استقبال العين ليس بشرط لا علما ولا ظنا وهذا كلام مبين الثاني انه لو كان استقبال
عين الكعبة واجبا ولا سبيل اليه الا بالدلائل الهندسية وما لا يتأتى الواجب الا به فهو واجب
فكان يلزم ان يكون تعلم الدلائل الهندسية واجبا على كل احد ولما لم يكن كذلك علمنا ان
استقبال عين الكعبة غير واجب فان قيل عندنا استقبال عين الجهة واجب ظنا لا يقينا والمعتبر
في الدلائل الهندسية هو الاستقبال يقينا لا ظنا قلنا لو كان استقبال عين الكعبة واجبا
لكان القادر على تحصيل اليقين لا يجوز له الاكتفاء بالظن والرجل قادر على تحصيل اليقين
بواسطة تعلم الدلائل الهندسية فكان يجب ان يجب عليه تعلم تلك الدلائل ولما لم

يجب ذلك

يجب ذلك علمنا ان استقبال عين الكعبة غير واجب الثالث لو كان استقبال العين واجبا
اما علما او ظنا ومعلوم انه لا سبيل الى ذلك الظن الا بنوع من انواع الامارات وما لا
يتأدى الواجب الا به فهو واجب فكان يلزم ان يكون تعلم تلك الامارات فرض عين على كل واحد من
المكلفين ولما لم يكن كذلك علمنا ان استقبال العين غير واجب **المسئلة الرابعة** في دلائل القبلة
اعلم ان الدلائل اما ارضية وهي الاستدلال بالجبال والقرى والانهار او هوائية وهي
الاستدلال بالرياح او سماوية وهي النجوم اما الارضية والهوائية فهي غير مضبوطة
ضبطا كليا بل رب طريق فيه جبل مرتفع يعلم انه على يمين المستقبل او شماله او قدامه
او خلفه وكذلك الرياح قد تدل في بعض البلاد ولا ثقة على استقصاء ذلك اذ لكل
بلد له حكم آخر في ذلك اما السماوية فان منها تقريبية ومنها تحقيقية اما التقريبية فقد
قالوا هذه الادلة اما ان تكون نهارية او ليلية اما النهارية فالشمس ولا بد ان تراعى قبل
الخروج من البلد ان الشمس عند الزوال اهي على الحاجبين ام هي على العين اليمنى او اليسرى او تميل
الى الجبين ميلا اكثر من ذلك فان الشمس لا تعدو في البلاد الشمالية هذه المواقع وكذلك
تراعى موقع الشمس وقت العصر واما وقت المغرب فانما يعرف ذلك بموضع الغروب وهو ان يعرف
بان الشمس تغرب عن يمين المستقبل او هي مائلة الى وجهه او قفاه وكذلك تعرف وقت العشاء
الاخرة بموضع الشفق وتعرف وقت الصبح بمشرق الشمس فكان الشمس تدل على القبلة
في الصلوات الخمس ولكن يختلف ذلك بالشتاء والصيف فان المشارق والمغارب كثيرة ولذلك
يختلف الحكم في هذا الباب بحسب اختلاف البلاد واما الليلية فهو ان يستدل على
القبلة بالكوكب الذي يقال له الجدي فانه كوكب كالثابت لا تكاد تظهر حركته من موضعه
وذلك اما ان يكون على قفا المستقبل او على منكبه الايمن من ظهره او منكبه الايسر في
البلاد الشمالية من مكة وفي البلاد الجنوبية منها كاليمن وما وراءها فيقع في مقابلة
المستقبل فليعلم ذلك وما عرفه في بلده فليعول عليه في الطريق الا اذا طال
السفر فان المسافة اذا بعدت اختلف موقع الشمس وموقع القطب وموقع المشارق
والمغارب الى ان ينتهي في اثناء سفره الى بلد فينبغي ان يسأل اهل البصر او يراقب هذه
الكواكب وهو مستقبل محراب جامع اهل البلد حتى يتضح له ذلك فمهما تعلم هذه الادلة
ان يعول عليها واما الطريقة اليقينية وهي الوجوه المذكورة في كتب الهيئة قالوا سمت
القبلة نقطة التقاطع بين دائرة الافق وبين دائرة عظيمة تمر بسمت رؤوسنا ورؤوس اهل
مكة وانحراف القبلة قوس من دائرة الافق ما بين سمت القبلة ودائرة نصف النهار في بلدنا
وما بين سمت القبلة ومغرب الاعتدال تمام الانحراف قالوا ويحتاج في معرفة سمت القبلة
الى معرفة طول البلد المفروض وعرضه ومعرفة طول مكة وعرضها فان كان طول البلد مساويا
لطول مكة وعرضها مخالف لعرض مكة كان سمت قبلتها على خط نصف النهار وان كان البلد شماليا
فالى الجنوب وان كان جنوبيا فالى الشمال واما اذا كان عرض البلد مساويا لعرض مكة وطوله
مخالف لطولها فقد يظن ان سمت قبلة ذلك البلد على خط الاعتدال وهو ظن خطأ وقد
يمكن ايضا في البلاد التي اطوالها وعروضها مخالفة لطول مكة وعرضها ان يكون
سمت قبلتها مطلع الاعتدال او مغربه واذا كان كذلك فلا بد من استخراج قدر
الانحراف ولذلك طرق اسهلها ان نعرف الجزء الذي يسامت رؤوس اهل مكة من فلك البروج مع

من الجوزا وكبد من السرطان فتضع ذلك الجزء على خط وسط السما في الاصطرلاب المعمول لعرض البلد ويعلم على المرى علامة ثم تدير العنكبوت الى ناحية المغرب ان كان البلد شرقيا عن مكة كما في بلاد خراسان والعراق بقدر ما بين الطولين من الاجزا ثم ينظر اين وقع ذلك الجزء من مقنطرات الارتفاع الذي عنده سامت ذلك الجزء رؤس اهل مكة ثم يرصد مسامتة الشمس ذلك الجزء فاذا انتهى ارتفاع الشمس ذلك الارتفاع فقد سامتت الشمس رؤس اهل مكة فتنصب مقياسا ويخط على ظل المقياس خطا من مركز العمود الى طرف الظل فذلك الخط خط القبلة ينبني عليه المحراب فهذا هو الكلام في دلائل القبلة

المسيلة الخامسة معرفة دلائل القبلة فرض على العين ام فرض على الكفاية فيه وجهان اصحهما فرض على العين لان كل مكلف فهو مامور بالاستقبال ولا يمكنه الاستقبال الا بواسطة معرفة دلائل القبلة وما لا يتادى الواجب الا به فهو واجب

المسيلة السادسة اعلم ان قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره عام في الاشخاص والاحوال الا انا اجمعنا على ان الاستقبال خارج الصلاة غير واجب بل انه طاعة لقوله عليه السلام خير المجالس ما استقبل به القبلة فبقي ان وجوب الاستقبال من خواص الصلاة ثم يقول الرجل اما ان يكون معاينا للقبلة او غايبا عنها اما المعاين فقد اجمعوا على انه يجب عليه الاستقبال واما الغايب فاما ان يكون قادرا على تحصيل اليقين او لا يقدر عليه لكنه يقدر على تحصيل الظن العلم وفيه بحثان البحث الاول قد عرفت ان الغايب عن القبلة لا سبيل له الى تحصيل اليقين بجهة القبلة الا بالدلائل الهندسية وما لا سبيل الى اداء الواجب الا به فهو واجب فيلزم من هذا ان يكون تعلم الدلائل فرض عين على كل احد الا ان الفقهاء قالوا ان تعلمها غير واجب بل ربما قالوا ان تعلمها مكروه ويجوز ادري ما عذرهم في هذا القول الثاني المصلي اذا كان بارض مكة وبينه وبين الكعبة حايل واشتبه عليه فهل له ان يجتهد قال صاحب التهذيب ننظر ان كان الحايل اصليا كالجبال فله الاجتهاد وان لم يكن اصليا كالابنية ففيه وجهان احدهما له الاجتهاد لان بينه وبينها حايلا يمنع المشاهدة كما في الحايل الاصلي والثاني ليس له الاجتهاد لان فرضه الرجوع الى اليقين وهو قادر على تحصيل اليقين فوجب ان لا يكتفي منه بالظن وهذا الوجه هو اللايق بسياق الاية لانها لما دلت على وجوب التوجه الى الكعبة والمكلف اذا كان قادرا على تحصيل العلم بالمكلف به لا يجوز له الاكتفا بالظن فوجب عليه اليقين القسم الثاني القادر على تحصيل الظن دون اليقين واعلم ان لتحصيل هذا الظن طرقا الطريق الاول الاجتهاد وظاهر قول الشافعي رحمه الله يقتضي ان الاجتهاد مقدم على قول الغير وهو الحق والذي يدل عليه وجوه احدها قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار والرجل قادر على الاعتبار فوجب ان يتناوله الامر وثانيها ان ذلك الغير انما وصل الى جهة القبلة باجتهاد فلا بد ان يعرف القبلة بالتقليد ايضا لزم التسلسل والدور وهما باطلان فلا بد من الانتهاء اخر الامر الى الاجتهاد فرجع حاصل الكلام الى ان الاجتهاد اولى ام تقليد صاحب الاجتهاد ولا شك ان الاول اولى لانه اذا اتى بالاجتهاد فلا يتطرق اليه الخطا الا من جهة واحدة واذا قلد صاحب الاجتهاد فقد تطرق الى عمله احتمال الخطا من وجهين ولا شك انه متى وقع التعارض بين طريقين فاقلهما خطا اولى بالرعاية وثالثها قوله عليه السلام اذا

امرتكم بشي فاتوا منه ما استطعتم وهذا امر بالاستقبال وهو قادر على الاجتهاد في البلد فوجب ان يجب عليه ذلك فان قيل اليس ان صاحب التهذيب ذكر انه اذا كان في قرية كبيرة فيها محاريب منصوبة الى الجهة ووجد محرابا او علامة للقبلة في طريق هي جادة المسلمين يجب عليه ان يتوجه اليها ولا يجوز له الاجتهاد في الجهة قال لان هذه العلامات كالنص في الانحراف يمنة او يسرة فلا يجوز ان يجتهد مع هذه العلامات كان عبد الله بن المبارك يقول بعد رجوعه من الحج تياسروا يا اهل مرو وكذلك لو اخبره مسلم بان قال رايت اباي المسلمين او جماعة المسلمين اتفقوا على هذه الجهة فعليه قبوله وليس هذا تقليد بل هو قبول الخبر من اهله كما في الوقت وهو ما اذا اخبره عدل اني رايت الفجر قد طلع والشمس قد زالت يجب قبوله هذا كله لفظ صاحب التهذيب واعلم ان هذا الكلام مشكل من وجوه احدها انه لا معنى للتقليد الا قبول قول الغير من حجة ولا شبهة فاذا قبلنا قول الغير او فعله في تعيين القبلة من غير حجة ولا شبهة كان هذا تقليدا ونحن قد ذكرنا الدليل على ان القادر على الاجتهاد لا بد ان يكون مامورا بالاجتهاد وثانيها انه جوز المخالفة في اليمين واليسار بناء على الاجتهاد بقول قادر على تحصيل الظن بناء على الاجتهاد الذي يتولاه بنفسه فوجب ان يجوز له المخالفة كما في اليمين واليسار وثالثها انه اما ان يكون ممنوعا من الاجتهاد او من العمل بمقتضى الاجتهاد والاول باطل لان ابن معاذ لما قال اجتهد رايي مدحه الرسول عليه السلام على ذلك يدل على ان الاجتهاد غير ممنوع منه والثاني ايضا باطل لانه لما علم او ظن ان القبلة ليست في الجهة التي فيها المحاريب فلو وجب عليه التوجه الى ذلك المحراب لكان ذلك ترجيحا للتقليد على الاستدلال وانه خطا ورابعها ان مذهب الشافعي رحمه الله انه لا يجوز للمجتهد تقليد المجتهد فالقادر على تحصيل جهة القبلة بالامارات كيف يجوز له تقليد محاريب البلاد واحتج القايلون بترجيح محاريب الامصار على الاجتهاد من وجوه الاول انها كالتواتر مع الاجتهاد فوجب رجحانه عليه والثاني ان الرجل اذا راى المؤذن فرغ من الاذان والاقامة وقد تقدم الامام فها هنا لا يحتاج الى تعرف الوقت فكذا هنا لك الثالث ان اهل البلد رضوا به والظاهر انه لو كان خطا لنبهوا اليه ولو نبهوا الله لما رضوا به فهذا ما يمكن ان يقال في الجانبين

الطريق الثاني الرجوع الى قول الغير مثل ما اذا اخبر انسان عن كون القبلة في هذه الجهة فهذا يفيد ظن ان القبلة هناك واتفقوا على انه لا بد من شرطين الاسلام والعقل فلا عبرة في هذا الباب بقول الكافر والمجنون ولا يعلمها واختلفوا في شرايط ثلاثة اولها البلوغ وحكى الخضري نصا عن الشافعي رحمه الله انه لا يقبل وحكى ابو زيد ايضا عن الشافعي انه يقبل وثانيها العدالة قالوا لا يقبل خبر الفاسق لانه كالشهادة وقيل يقبل وثالثها العدد فمنهم من اعتبره كما في الشهادة ولا سيما الذين اعتبروا العدد في الرواية ايضا ومنهم من لم يعتبر العدد ويتفرع على ما قلناه احكام اولها ان كل من كان الاخذ بقوله يفيد ظنا اقوى كان الاخذ بقوله مقدما على الاخذ بقول من يفيد ظنا اضعف مثاله ان تقليد المتيقن راجح على تقليد الظان بالاجتهاد وتقليد الظن اولى من تقليد من قلد غيره وهلم جرا وثانيها انه اذا علم ان الاجتهاد لا يتم الا بعد انقضاء الوقت فالاولى

له تحصيل الاجتهاد حتى تصير الصلاة قضا او تقليد الغير حتى تبقى الصلاة اداء فيه تردد وثانيها
ان من لا يعرف دلائل القبلة فله الرجوع الى قول الغير للصلاة بل يجب الطريق الثالث
ان شاهد في دار الاسلام محرابا منصوبا جاز له التوجه اليه على التفصيل الذي تقدم واما
اذا راى القبلة منصوبة في طريق يقل فيه مرور الناس او في طريق يمر فيه المسلمون والمشركون
او كانت ولا يدرى من نصبها او راى محرابا في قرية ولا يدرى بناه المسلمون او المشركون
او كانت قرية صغيرة للمسلمين لا يغلب على الظن كون اهلها مطلعين على دلائل القبلة
وجب عليه الاجتهاد الطريق الرابع ما تركب من الاجتهاد وقول الغير وهو ان يخبره
انسان بمواقع الكواكب كان هو عالما بالاستدلال بها على القبلة فهاهنا يجب عليه الاستدلال
بما سمع اذا كان عاجزا عن رويتها بنفسه القسم الثالث الذي عجز واعن تحصيل
العلم والظن وهو الكاين في الظلمة التي حجبت الامارات باسرها عليه او الاعمى
الذي لا يجد من يخبره او تعارضت الامارات لديه وعجز عن الترجيح ففيه ابحاث
البحث الاول ان هذا الشخص يستحيل ان يكون مامورا بالاجتهاد لان الاجتهاد
من غير دلالة ولا امارة تكليف ما لا يطاق وهو منفي فلم يبق الا انه مامور بالاتيان
اما ان يقال التكليف بالصلاة مشروط بالاستقبال وتعذر الشرط يوجب سقوط
التكليف بالمشروط فهاهنا لا يجب الصلاة عليه او يقال شرط الاستقبال
قد سقط عن المكلف بعذر اقل من هذا وهو حال المسايفة فسقط هاهنا ايضا
فيجب عليه ان ياتي بالصلاة الى اى جهة شاء ويسقط عنه شرط الاستقبال
او يقال انه ياتي بتلك الصلاة الى جميع الجهات ليخرج عن العهدة بيقين فهذه
هي الوجوه الممكنة اما سقوط الصلاة عنه فذلك باطل بالاجماع وايضا
فلانا راينا في الشرع في الجملة ان الصلاة صحت بدون الاستقبال كما في حال
المسايفة وفي النافلة واما ايجاب الصلاة الى جميع الجهات فهو ايضا باطل نقلا
ودلالة على ان الواجب عليه صلاة واحدة ولقايل ان يقول اليس ان من نسي صلاة
من صلوات يوم وليلة ولا يدري انها هي فانه يجب عليه قضا تلك الصلوات باسرها ليخرج
عن العهدة باليقين فلم لا يجوز ان يكون الامر هاهنا كذلك قالوا ولما بطل القسمان
تعين الثالث وهو التخيير في جميع الجهات البحث الثاني انه اذا مال قلبه الى جهة من
الجهات اولى بان يكون قبلة من ساير الجهات من غير ان يكون ذلك الترجيح مبنيا على استدلال
بل يحصل ذلك لمجرد التشهي وميل القلب اليه فهل يعد هذا اجتهادا وهل المكلف
مكلف بان يعمل عليه شاء ام لا الاولى ان يكون ذلك معتبرا لقوله عليه السلام المومن
ينظر بنور الله ولان ساير وجوه الترجيح لما انسدت وجب الاكتفاء بهذا القدر البحث
الثالث اذا ادى هذه الصلاة فالظاهر من قول الشافعي رضي الله عنه انه يجب الاعادة سوا
بان صوابه او خطاوه المسيلة السابعة تجوز الصلاة في جوف الكعبة عند عامة اهل
العلم ويتوجه الى اي جانب شاء وقال مالك يكره ان يصلي في الكعبة المكتوبة لان من كان
داخل الكعبة لا يكون متوجها الى الكعبة بل يكون متوجها الى بعض اجزايها ومستدبرا لبعض
اجزايها واذا كان كذلك لم يكن مستقبلا لكل الكعبة فوجب ان لا يصح صلاته لان الله
تعالى امر باستقبال البيت قال واما النافلة فجايزة لان استقبال القبلة فيها غير

واجب

ولحجة الجمهور ما اخرجه الشيخان في الصحيحين ورواه الشافعي رحمه الله ايضا
عن مالك عن نافع عن ابن عمر انه عليه السلام دخل الكعبة هو واسامة بن زيد وعثمان
بن ابي طلحة وبلال فاغلقها عليه ومكث فيها قال عبد الله بن عمر فسالت بلالا حين
خرج ماذا صنع رسول الله فقال جعل عمودا عن يساره وعمودا عن يمينه وثلاثة اعمدة
وراءه وكان البيت يومئذ على ستة اعمدة ثم صلى واعلم ان الاستدلال بهذا الخبر ضعيف
من وجوه احدها ان خبر الواحد لا يعارض ظاهر القران وثانيها لعل تلك الصلاة كانت
نافلة وذلك عند مالك جايز وثالثها انه لما كان خالف هذا الخبر مخالفة الزاوي وانكار
لا يوجب الطعن في الخبر الا انها تفيد نوع مرجوحية بالنسبة الى خبر واحد خلي عن هذا الطعن
فكيف بالنسبة الى القران ورابعها ان الشيخين اوردا في الصحيحين عن ابن جريج عن
عطا سمعت ابن عباس قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دعا في نواحيه كلها
ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة والتعارض
حاصل من وجهين الاول ان النفي والاثبات يتعارضان والثاني قوله صلى الله عليه وسلم
هذه القبلة يدل على انه لا بد من توجه الى ذلك الموضع ومن جوز الصلاة داخل البيت
لا يوجب عليه استقبال ذلك الموضع بل يجوز استدباره والجواب عن استدلال مالك
رحمه الله ان يقول قوله وحيث ما كنتم اما ان يكون صيغة عموم او لا يكون فان كان صيغة
عموم فقد تناول الانسان الذي يكون في البيت فكانه تعالى امر من كان في البيت بالتوجه
اليه فالاتي به يكون خارجا عن العهدة وان لم يكن صيغة عموم لم تكن الاية متناولة
لهذه المسئلة البتة فلا تدل على حكمها لا بالنفي ولا بالاثبات ثم المعتمد في المسئلة
ان الانسان الواحد لا يمكنه ان يتوجه الى كل البيت بل انما يمكنه ان يتوجه الى جزء
من اجزاء البيت والذي في البيت يتوجه الى جزء من اجزاء البيت فكان اتيا بما
امر به فوجب ان يخرج عن العهدة المسيلة الثامنة اعلم ان الكعبة عبارة عن
اجسام مخصوصة وهي السقف والحيطان والبنا ولا شك ان تلك الاجسام
حاصلة في احياز مخصوصة فالقبلة اما ان تكون تلك الاحياز فقط او تلك
الاجسام فقط او تلك الاجسام بشرط حصولها في تلك الاحياز لا جايز ان يقول انها
تلك الاجسام فقط لانا اجمعنا على انه لو نقل تراب الكعبة وما في بنايها من الاحجار
والخشب الى موضع اخر وبني بيت وتوجه اليه احد في الصلاة لم يجز ذلك ولا جايز
ان يقال انها تلك الاجسام بشرط كونها في تلك الاحياز لان الكعبة لو انهدمت
والعياذ بالله وازيل عن تلك الاحياز تلك الاحجار والخشب وبقيت العرصة خالية فاذا
اهل المشرق والمغرب اذا توجهوا الى ذلك الجانب صحت صلاتهم وكانوا مستقبلين
للقبلة فلم يبق الا ان يقال القبلة هو ذلك الخلا الذي حصل فيه تلك الاجسام
وهذا المعنى كما ثبت بالدليل العقلي الذي ذكرناه فهو ايضا مطابق للاية لان المسجد
الحرام اسم لذلك البنا المركب من السقف والحيطان والعزار وجهة المسجد الحرام
هي الاحياز التي حصلت فيها تلك الاجسام بدل اجسام فاذا امر الله تعالى بالتوجه
الى جهة المسجد الحرام كانت القبلة هو ذلك القدر من الخلا والفضا اذا ثبت هذا
فنقول قال اصحابنا لو انهدمت الكعبة والعياذ بالله فالواقف في عرصتها لا تصح صلاته

لانه عند مستقبل البيت والقبلة وذكر ابن سريج يصح وهو قول ابي حنيفة رحمه الله والدليل
على ما بينا ان القبلة هي تلك القدر المعين من الخلاء والواقف في العرصة مستقبل لجزء
من اجزاء ذلك الخلاء فيكون مستقبلا للقبلة فوجب ان تصح صلاته وقالوا الواقف على
سطح الكعبة من غير ان يكون في قبالته جدار لا تصح صلاته الا على قول ابن سريج وهو الاختيار
عندي لانه مستقبل لذلك الخلاء والفضاء الذي هو القبلة فوجب ان تصح صلاته المسئلة
التاسعة لما دلت الاية على وجوب الاستقبال وثبت بالعقل انه لا سبيل الى الاستقبال
الا بالاجتهاد وثبت بالعقل ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لزم القطع بوجوب الاجتهاد
والاجتهاد لا بد وان يكون مبنيا على الظن فكانت الاية دالة على التكليف بالظن
فثبت بهذا ان التكليف بالظن واقع في الجملة وقد استدل الشافعي رحمه الله بذلك على
ان القياس حجة في الشرع وهو ضعيف لانه اثبات القياس بالقياس وذلك لا سبيل اليه
والله اعلم المسئلة العاشرة الظاهر انه لا يجب عليه نية شيء آخر كما في ستر العورة و
طهارة استقبال القبلة لان الاية دلت على وجوب الاستقبال فاذا اتى به اتى بما دلت
الاية عليه فوجب ان لا يجب عليه نية شيء آخر كما في ستر العورة وطهارة المكان والثوب
المسئلة الحادية عشرة استقبال القبلة ساقط عند قيام العذر كما في حال المسايفة
ويلتحق به الخوف على النفس من العدو او من السبع او من الجمل الصؤول او عند الخطا
في القبلة بسبب التيامن والتياسر او في اداء النوافل وهذا يقتضي انا اذا عجزنا عن تحصيل
العلم والظن اذا ادى الصلاة ان يسقط عنه القضاء وكذا المجتهد اذا بان له تيقن
الخطا المسئلة الثانية عشرة اذا توجه الى جهة ثم تغير اجتهاده وهو في الصلاة
فكابنه اذ يحرف ويتحول ويبني لان ما مضى بالاجتهاد لا يبطل بالمستانف وكذلك من صلى
مختبرا ثم جاء آخر نفسه اليه اسكن فهذا ما يتعلق بالمسايل المستنبطة من هذه الاية في
حكم الاستقبال والله اعلم اما قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ففيه مسئلتان
المسئلة الاولى هذا ليس بتكرار وبيانه من وجهين اولهما ان قوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام خطاب مع الرسول صلى الله عليه وسلم لا مع الامة وقوله وحيث ما كنتم
فولوا وجوهكم شطره خطاب مع الكل وثانيهما ان المراد بالاولى مخاطبتهم وهم بالمدينة خاصة
وقد كان من الجائز لو وقع الاختصار عليه ان يظن ان هذه القبلة قبلة لاهل المدينة
خاصة فبين تعالى انهم اينما حصلوا من بقاع الارض يجب ان يستقبلوا نحو هذه القبلة
المسئلة الثانية قوله وحيث ما كنتم يعني واينما كنتم وموضع كنتم من الاعراب جزم بالشرط كانه
قيل حيثما تكونوا والفاء جواب اما قوله وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم ففيه
مسئلتان المسئلة الاولى المراد بقوله وان الذين اوتوا الكتاب اليهود خاصة والكتاب
هو التوراة والانجيل عن السدي وقيل بل المراد احبار اليهود وعلماء النصارى وهو الصحيح
لعموم اللفظ والتقدير التوراة والانجيل ولا بد وان يكونوا عددا قليلا لان الكثير لا يجوز
عليهم التواطؤ على الكتمان المسئلة الثانية الضمير في قوله انه الحق راجع الى مذكور سابق
وقد تقدم ذكر الرسول كما تقدم ذكر القبلة فجاز ان يكون المراد ان القوم يعلمون ان الرسول
مع شرعه ونبوته حق فيشتمل ذلك على امر القبلة وغيرها ويحتمل ان يرجع الى هذا التكليف
الخاص بالقبلة وانهم يعلمون انه الحق وهذا الاحتمال الاخير اقرب لانه اليق بالكلام اذ المقصود

بالاية ذلك دون غيره ثم اختلفوا في انهم كيف عرفوا ذلك وذكروا فيه وجوها احدها ان
قوما من علماء اليهود عرفوا في كتب انبيائهم خبر الرسول وخبر القبلة وانه يصلي الى القبلتين و
ثانيها انهم كانوا يعلمون ان الكعبة هي البيت العتيق الذي جعله الله تعالى قبلة لابراهيم واسمعيل
عليهما السلام وثالثها انهم كانوا يعلمون بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم لما ظهر عليه من المعجزات
واذا علموا نبوته فقد علموا لا محالة ان كل ما اتى به فهو حق فكان هذا التحويل حقا واما
قوله وما الله بغافل عما يعملون ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا ابن عامر وحمزة و
الكسائي تعملون بالتاء على الخطاب للمسلمين والباقون بالياء على انه راجع الى اليهود
المسئلة الثانية ان جعلناه خطابا للمسلمين فهو وعد لهم وبشارة اي لا يخفى عليه
جدكم واجتهادكم في قبول الدين فلا يخل بثوابكم وان جعلناه كلاما مع اليهود فهو وعيد
وتهديد لهم ويحتمل ايضا انه ليس بغافل عن مكافاتهم ومجازاتهم وان لم يعجلها لهم كقوله تعالى
ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار قوله تعالى ولئن
اتيت الذين اوتوا الكتاب بكل اية ما تبعوا قبلتك وما انت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع
قبلة بعض ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين
اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان الذين اوتوا الكتاب يعلمون ان هذه القبلة حق بين بعد
ذلك ان صفتهم لا تتغير في الاستمرار على المعاندة وفي الاية مسايل المسئلة الاولى اختلفوا
في قوله ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب من هم فقال الاصم المراد علماؤهم الذين اخبر الله
تعالى عنهم في الاية المتقدمة بقوله وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق واحتج عليه بوجوه
احدها قوله تعالى ولئن اتبعت اهواءهم فوصفهم بانهم يتبعون الهوى ومن اعتقد في الباطل انه
حق فلا يكون متبعا لهوى النفس بل لا يكون في ظنه انه متبع للهوى فاما الذين يعلمون بقلوبهم
ثم ينكرونه بالسنتهم فهم المتبعون للهوى وثانيها ان ما قبل هذه الاية وهو قوله وان الذين
اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق لا يتناول عوامهم بل هو مختص بالعلماء وما بعدها وهو قوله
ان الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم مختص بالعلماء ايضا ولو كان عاما في الكل امتنع
الكتمان لان الجمع العظيم لا يجوز عليهم الكتمان واذا كان ما قبلها وما بعدها خاصا فكذا هذه الاية
المتوسطة وثالثها ان الله تعالى اخبر عنهم بانهم مصرون على قولهم ومستمرون على باطلهم وانهم
لا يرجعون عن ذلك المذهب بسبب شيء من الدلايل والايات وهذا شان المعاند اللجوج لا شان العامي
المتحير ورابعها انا لو حملناه على العموم لصارت الاية كذبا لان كثيرا من اهل الكتاب امن بمحمد
صلى الله عليه وسلم وتبع قبلته وقال اخرون بل المراد جميع اهل الكتاب من اليهود والنصارى
واحتج عليه بان قوله الذين اوتوا الكتاب صيغة عموم فيتناول الكل ثم اجابوا عن الحجة الاولى ان
ان صاحب الشبهة صاحب هوى في الحقيقة لانه ما تمم النظر والاستدلال لو وصل الى الحق
فحيث لم يصل اليه علمنا انه ترك النظر التام بمجرد الهوى واجابوا عن الحجة الثانية بانه
ليس يمتنع ان يراد في الاية الاولى بعضهم وفي الاية الثانية كلهم واجابوا عن الحجة الثالثة
ان العلماء لما كانوا مصرين على الشبهات والعوام كانوا مصرين على اتباع اولئك العلماء كان الاصرار
حاصلا في الكل واجابوا عن الحجة الرابعة بانه تعالى اخبر عنهم بانهم بكليتهم لا يؤمنون وقوله
كل اليهود لا يؤمنون مغاير لقولنا ان احدا منهم لا يؤمن المسئلة الثانية احتج الكعبي
بهذه الاية على جواز ان لا يكون في المقدور لطف لبعضهم قال لانه لو حصل في المقدور لطف

لطف لكان في جملة الالطاف ما لو اتاهم به لكانوا يؤمنون فكان لا يصح هذا الخبر
على وجه القطع **المسئلة الثالثة** احتج ابو مسلم بهذه الاية على ان علم الله تعالى في
عباده وما يفعلونه ليس بحجة لهم فيما يرتكبون فانهم يستطيعون لان يفعلوا الخير
الذي امروا به ويتركوا ضده الذي امروا به واحتج اصحابنا به على القول بتكليف ما لا يطاق
وهو انه تعالى اخبر عنهم بانهم لا يتبعون قبلته فلو اتبعوا قبلته لزم انقلاب خبر الله الصدق
كذبا وعلمه جهلا وهو محال والمستلزم للمحال محال فكان ذلك محالا وقد امروا به فقد
امروا بالمحال وتمام القول فيه مذكور في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون **المسئلة الرابعة** انما حكم الله تعالى عليهم بانهم لا يرجعون
عن باطلهم بسبب البرهان وذلك لان اعراضهم عن قبول هذا الدين
ليس عن شبهة يزيلها ايراد الحجة بل هو محض المكابرة والعناد والحسد وذلك
لا يزول بايراد الدلائل **المسئلة الخامسة** اختلفوا في المراد بقوله ما تبعوا قبلتك
قال الحسن والجبائي اراد جميعهم كانه قال لا يجتمعون على اتباع قبلتك على
نحو قوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وقال الاصم وغيره بل المراد
ان احدا منهم لا يؤمن قال القاضي ان اراد باهل الكتاب كلهم العلماء منهم والعوام
فلا بد من تاويل الحسن وان اراد به العلماء منهم فاذا كان في علمائهم المخاطبين بهذه
الاية من قد امن وجب ايضا ذلك التاويل وان لم يكن فيهم من قد امن صح اجراؤه
على ظاهره رجوع النفي الى كل واحد منهم لان ذلك الحق بظاهره اذ لا فرق
بين قوله ما تبعوا قبلتك وبين قوله ما تبع احد منهم قبلتك **المسئلة
السادسة** لئن بمعنى لو واجيب بجواب لو للعلماء فيه خلاف فقيل انهما لما تقاربا
استعمل كل واحد منهما مكان الاخر واجيب بجوابه نظيره قوله ولئن ارسلنا ريحا
ثم تظلوا على جواب لو وقال ولو انهم امنوا واتقوا لمثوبة على جواب لئن
وذلك ان اصل لو للماضي ولئن للمستقبل هذا قول الاخفش وقال سيبويه ان كل واحدة
منهما على موضعها وانما لحق في الجواب ان هذا التداخل لدلالة اللام على معنى القسم
فجاء الجواب بجواب القسم **المسئلة السابعة** الاية ووزنها فعلة اصلها ايية فاستثقلوا
التشديد في الياء فابدلوا من الياء الاولى الفا لانفتاح ما قبلها والاية الحجة العلامة
واية الرجل شخصه وخرج القوم بايتهم اي بجماعتهم وسميت اية القران بذلك
لانها جماعة حروف وقيل لانها علامة لانقطاع الكلام الذي بعدها وقيل لانها
دالة على انقطاعها عن المخلوقين وانها ليست الا من كلام الله تعالى **المسئلة
الثامنة** روي ان يهود المدينة ونصارى نجران قالوا لرسول الله صلى الله عليه
وسلم ائتنا باية كما اتى الانبياء قبلك فانزل الله تعالى هذه الاية والاقرب ان هذه ما
نزلت في واقعة مبتداة بل هي من بقية احكام تحويل القبلة اما قوله تعالى وما انت بتابع
قبلتهم ففيه اقوال الاول انه رفع لتجويز النسخ وبيان ان هذه القبلة لا تصير منسوخة
والثاني حسما لاطماع اهل الكتاب فانهم قالوا لو ثبت على قبلتنا لكنا نرجو ان يكون صاحبنا
الذي ننتظره وطمعوا في رجوعه الى قبلتهم الثالث المقابلة يعني ما هم بتاركي باطلهم وما انت بتارك
حقك الرابع اراد انه لا يجب عليك استصلاحهم باتباع قبلتهم لان ذلك معصية الخامس ما انت

بتابع قبلة جميع اهل الكتاب اليهود والنصارى لان قبلة اليهود مخالفة لقبلة النصارى
فاليهود بيت المقدس وللنصارى المشرق فالزم قبلتك ودع اقوالهم واما قوله وما بعضهم بتابع
قبلة بعض قال القفال هذا يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال اما على الحال فمن وجوه الاول انهم
ليسوا مجتمعين على قبلة واحدة حتى يمكن رضاهم باتباعها مع انهم فيما بينهم مختلفون الثاني
ان اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبك متباينون في القبلة فكيف يدعونك الى ترك قبلتك
مع انهم فيما بينهم مختلفون الثالث ان هذا ابطال لقولهم لانه لا يجوز مخالفة اهل الكتاب لانه اذا
جاز ان يختلف قبلتاهما للمصلحة جاز ان يكون المصلحة في ثالث واما حمل الاية على الاستقبال
ففيه اشكال وهو ان قوله وما بعضهم بتابع قبلة بعض ينفي ان يكون احد منهم قد اتبع قبلة
الاخر لكن ذلك قد وقع فيفضي الى الخلف وجوابه ان حملنا اهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا
في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا ان احدا منهم تبع قبلة الاخر فالخلف غير لازم وان حملناه على الكل
قلنا انه عام دخله التخصيص اما قوله ولئن اتبعت اهواءهم ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
الهوى مقصور وهو ما يميل اليه الطبع والهواء ممدود الذي في الجو **المسئلة الثانية**
اختلفوا في المخاطب بهذا الخطاب فقال بعضهم الرسول وقال بعضهم الرسول وغيره
وقال اخرون بل غيره لانه تعالى عرف ان الرسول لا يفعل ذلك فلا يجوز ان يخصه بهذا
الخطاب وهذا القول الثالث خطا لان كل ما لو وقع من الرسول لقبح والقبيح عنه مرتفع فهو
منهي عنه وان كان المعلوم منه انه لا يفعله واجب ان لا ينهاه عنه لكان اعلم انه يفعله وجب
ان لا يامر به وذلك يقتضي ان لا يكون النبي مامورا بشيء ولا منهيا عن شيء وانه باطل
وثانيها لولا تقدم النهي والتحذير فكيف يجعل ذلك منافيا للنهي والتحذير وثالثها لما احترز
النبي عليه السلام عنه فلما كان ذلك الاحتراز مشروطا بذلك النهي والتحذير فكيف يجعل ذلك
منافيا للنهي والتحذير وثالثها ان يكون الغرض من النهي التاكيد ولما حسن من الله تعالى
التنبيه على انواع الدلائل الدالة على التوحيد بعد ما قررها في العقول والغرض منه
تاكيد العقل بالنقل فاي بعد في مثل هذا الغرض ها هنا ورابعها قوله تعالى ومن يقل منهم
اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم مع انه تعالى اخبر عن عصمتهم بقوله يخافون
ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم لئن اشركت
ليحبطن عملك وقد اجمعوا على انه عليه السلام ما اشرك وما مال اليه وقال يا ايها النبي
اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين وقال ودوا لو تدهن فيدهنون وقال يا ايها الرسول بلغ ما
انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته وقال ولا تشرك بالله ولا تكونن
من المشركين فثبت بما ذكرنا انه عليه السلام منهي عن ذلك وان غيره منهي عنه لان النهي
عن هذه الاشياء ليس من خواص الرسول عليه السلام بقي ان يقال فلم خصه بالنهي دون
غيره فنقول فيه وجوه احدها ان كل من كان نعم الله عليه اكثر كان صدور الذنب عنه
اقبح فكان اولى بالتخصيص وثانيها ان مزيد الحب يقتضي التخصيص وثالثها ان الرجل
الحازم اذا اقبل على ابر اولاده عنده واصلحهم يزجره عن امر بحضرة جماعة اولاده فانه يكون
منها بذلك على عظم ذلك الفعل ان اختاروه وارتكبوه وفي عادة الناس ان يوجهوا امرهم
ونهيهم الى من هو اعظم درجة تنبيها للغير وتوكيدا فهو عادة مقررة في امثال هذه الايات
القول الثاني ان قوله ولئن اتبعت اهواءهم ليس المراد منه انه اتبع اهواءهم في كل الامور

فعله عليه السلام كان في بعض الامور يتبع اهواءهم مثل ترك المخاشنة في القول والمغالظة
في الكلام طمعا منه عليه السلام في استمالتهم فنهاه الله تعالى عن ذلك القدر ايضا وايسه
منه بالكلية على ما قال وقال ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا القول
الثالث انه ظاهره خطاب وان كان مع الرسول الا ان المراد منه غيره وهذا كما اذا
عاتبت انسانا اساء الى عبدك فتقول له لو فعلت مرة اخرى مثل هذا الفعل لعاتبتك
عليه عتابا شديدا وكان الغرض منه ان لا يميل الى مخالطتهم ومتابعتهما احد من الامة اما قوله
تعالى من بعد ما جاءك من العلم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى انه تعالى لم يرد بذلك ان نفس
العلم جاءه بل المراد الدلائل والايات والمعجزات لان ذلك من طرق العلم فيكون ذلك من
باب اطلاق اسم الاثر على المؤثر واعلم ان الغرض من الاستعارة هو المبالغة والتعظيم وكانه
سبحانه وتعالى عظم امر النبوات والمعجزات بان سماها باسم العلم وذلك ينبهك على ان العلم
اعظم المخلوقات شرفا ومرتبة المسئلة الثانية دلت الاية على ان توجه الوعيد على العلماء
اشد من توجيهه على غيرهم لان قوله من بعد ما جاءك من العلم يدل على ذلك واما قوله تعالى انك اذا
لمن الظالمين فالمراد انك لو فعلت ذلك كنت بمنزلة القوم في كفرهم وظلمهم لانفسهم والغرض
منه التهديد والزجر والله اعلم قوله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفون ابناءهم وان فريقا
منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون الحق من ربك فلا تكونن من الممترين اعلم ان في الاية مسائل
المسئلة الاولى قوله الذين اتيناهم الكتاب وان كان عاما بحسب اللفظ لكنه مختص بالعلماء
منه والدليل عليه انه تعالى وصفهم بانهم يعرفونه كما يعرفون ابناءهم والجمع العظيم
اذا علموا شيئا استحال عليهم الاتفاق على كتمانه في العادة الا ترى ان واحدا لو دخل بالري وسال
عن الجامع لم يجز ان يلقاه احد بالكذب والكتمان انما يجوز ذلك على الجمع القليل المسئلة
الثانية الضمير في قوله يعرفونه الى ماذا يرجع ذكروا فيه وجوها احدها انه عائد الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم اي يعرفونه معرفة جلية يميزون بينه وبين غيره كما يعرفون ابناءهم
لا يشتبه عليهم ابناؤهم وابناء غيرهم عن عمر رضي الله عنه انه سال عبد الله بن سلام عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال انا اعلم به مني بابني وقال لست اشك في محمد انه نبي واما ولدي فلعل
والدته خانت فقبل عمر راسه وجاز الاضمار وان لم يسبق له ذكر لان الكلام يدل عليه
ولا يلتبس على السامع ومثل هذا الاضمار فيه تفخيم واشعار بانه لشهرته معلوم بغير اعلام
وعلى هذا القول اسئلة السؤال الاول اي تعلق لهذا الكلام بما قبله من امر القبلة الجواب
انه تعالى في الاية المتقدمة لما حذر امة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتباع اليهود والنصارى
بقوله ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين اخبر المؤمنين
بحاله عليه السلام في هذه الاية فقال اعلموا معاشر المؤمنين ان علماء اهل الكتاب يعرفون محمدا وما جاء
به وصدقه ودعوته وقبلته لا يشكون فيه كما لا يشكون في ابنائهم السؤال الثاني هذه الاية نظيرها قوله تعالى
يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل وقال ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد
الا انا نقول من المستحيل ان يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وذلك لان وصفه في التوراة
والانجيل اما ان يكون قد اتى مشتملا على التفصيل التام وذلك انما يكون بتعيين الزمان
والمكان والصفة والخلقة والنسب والقبيلة او ان هذا الوصف ما اتى على هذا النوع من التفصيل فان
كان الاول وجب ان يكون العلم بمقدمه في الوقت المعين من القبيلة المعينة على الصفة

المعينة معلوما لاهل المشرق والمغرب لان التوراة والانجيل كانا مشهورين فيما بين المشرق
والمغرب ولو كان الامر كذلك لما تمكن احد من اليهود والنصارى من انكار ذلك واما القسم
الثاني فانه لا يفيد القطع بصدق نبوة محمد عليه السلام لانا نقول هب ان التوراة اشتملت
على ان رجلا من العرب سيكون نبيا الا ان هذا الوصف لم يكن منتهيا في التفصيل الى حد اليقين
فلم يلزم من الاعتراف به الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم والجواب هذا اشكال انما يتوجه
لو قلنا بان العلم بنبوته انما حصل من اشتمال التوراة والانجيل على وصفه ونحن لا نقول
به بل نقول انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان صادقا فهذا
برهان والبرهان يفيد اليقين فلا جرم كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم اقوى واظهر
من العلم ببنوة الابناء وابوة الاباء السؤال الثالث فعلى هذا الوجه الذي قررتموه كان العلم بنبوة
محمد صلى الله عليه وسلم علما برهانيا غير محتمل للغلط اما العلم بان هذا ولدي فليس علما
يقينيا بل ظن محتمل للغلط فلم شبه اليقين بالظن والجواب ليس المراد ان العلم بنبوة محمد
صلى الله عليه وسلم يشبه العلم ببنوة الابناء بل المراد انه يشبه العلم باشخاص الابناء وذواتهم
فكما ان الاب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشتبه هو عنده بغيره فكذا ههنا وعند هذا
يستقيم التشبيه لان هذا العلم ضروري وذلك نظري وتشبيه النظري بالضروري
يفيد المبالغة وحسن الاستعارة السؤال الرابع خص الابناء بالذكر الجواب لان الذكور اعرف
واشهر وهم بصحبة الاباء الزم وبقلوبهم الصق القول الثاني ان الضمير في قوله يعرفونه راجع
الى امر القبلة اي ان علماء اهل الكتاب يعرفون امر القبلة التي نقلت اليها كما يعرفون
ابناءهم وهو قول ابن عباس وقتادة والربيع وابن زيد واعلم ان القول الاول اولى من وجوه
احدها ان الضمير انما يرجع الى مذكور سابق واقرب المذكورات العلم في قوله من بعد
ما جاءك من العلم والمراد من ذلك العلم النبوة فكانه تعالى قال انهم يعرفون ذلك العلم كما يعرفون
ابناءهم واما امر القبلة فما تقدم ذكره البتة وثانيها ان الله تعالى ما اخبر في القران ان
امر تحويل القبلة مذكور في التوراة والانجيل فكان صرف هذه المعرفة الى امر النبوة
اولى وثالثها ان المعجزات لا تدل اول دلالتها الا على صدق محمد عليه السلام فاما امر القبلة
فذلك انما يثبت لانه احد ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فكان صرف هذه المعرفة
الى امر النبوة اولى اما قوله تعالى وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فاعلم ان الذين
اوتوا الكتاب عرفوا الرسول فمنهم من امن مثل عبد الله بن سلام واتباعه ومنهم من بقي على كفره
ومن امن لا يوصف بكتمان الحق وانما يوصف بذلك من بقي على كفره لا جرم قال تعالى وان فريقا
منهم فوصف البعض بذلك ودل بقوله ليكتمون الحق على سبيل الذم على ان كتمان الحق
في الدين محظور اذا امكن اظهاره واختلفوا في المكتوم فقيل امر محمد صلى الله عليه
وسلم وقيل امر القبلة وقد استقصينا في هذه المسئلة اما قوله الحق من ربك ففيه
مسائل المسئلة الاولى يحتمل ان يكون مبتدا خبره من ربك وقرا علي رضي الله عنه
الحق من ربك على الابدال من الاول اي يكتمون الحق الحق من ربك المسئلة الثانية
الالف واللام في قوله الحق فيه وجهان ان يكون للعهد والاشارة الى الحق الذي عليه رسول
الله صلى الله عليه وسلم او الى الحق الذي في قوله ليكتمون اي هذا الذي يكتمونه هو الحق
من ربك وان يكون للجنس على معنى الحق من الله لا من غيره يعني ان الحق ما ثبت انه من الله

كالذي عليه اهل الكتاب فهو باطل اما قوله فلا تكونن من الممترين ففي ان الذين تقدم ذكرهم علموا
صحة نبوته وان بعضهم عاند وكتم قاله الحسن وثانيها بل يرجع الى امر القبلة وثالثها
بل يرجع الى صحة نبوته وشرعه وهذا هو الاقرب لان اقرب المذكورات اليه قوله الحق
من ربك فاذا كان ظاهره يقتضي النبوة وما يشتمل عليه من قران ووحي وشريعة
فقوله ولا تكونن من الممترين وجب ان يكون راجعا اليه المسئلة الثالثة انه تعالى وان
نهاه عن الامتراء فلا يدل ذلك على انه كان شاكا فيه وتقدم القول في بيان هذه المسئلة
والله اعلم قوله تعالى ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات اينما تكونوا يأت بكم الله جميعا
ان الله على كل شيء قدير اعلم انهم اختلفوا في المراد من قوله ولكل ففيه مسئلتان المسئلة الاولى
انما قال ولكل ولم يقل لكل قوم وامة لانه معروف المعنى عندهم فلم يضر حذف المضاف اليه وهو كثير في
كلامهم كقوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا المسئلة الثانية ذكروا فيه اربعة اوجه احدها
انه يتناول جميع الفرق اعني المسلمين واليهود والنصارى والمشركين وهو قول الاصم
قال لان في المشركين من كان يعبد الاصنام ويتقرب بذلك الى الله تعالى كقول هؤلاء شفعاؤنا
عند الله وثانيها وهو قول اكثر علماء التابعين ان المراد اهل الكتب وهم المسلمون
واليهود والنصارى والمشركون غير داخلين فيه وثالثها قال بعضهم المراد لكل قوم
من المسلمين وجهة اي جهة من الكعبة يصلي اليها جنوبية او شمالية
او شرقية او غربية واحتجوا على هذا القول بوجهين الاول قوله تعالى هو
موليها يعني الله موليها وتولية الله لم تحصل الا في الكعبة لان ما عداها تولية
الشيطان الثاني ان الله تعالى عقبه بقوله فاستبقوا الخيرات والظاهر
ان المراد من هذه الخيرات ما لكل احد من جهة والجهات الموصوفة
بالخيرية ليست الا جهات الكعبة ورابعها قال اخرون ولكل اي لكل احد من
الرسل واصحاب الشرائع جهة قبلة فقبلة المقربين العرش وقبلة الروحانيين
الكرسي وقبلة الكروبيين البيت المعمور وقبلة الانبياء قبلك بيت المقدس وقبلتك
الكعبة اما قوله تعالى وجهة ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قرئ ولكل وجهة على
الاضافة والمعنى وكل وجهة هو موليها فزيدت اللام لتقدم المفعول كقولك لزيد
ضربت ولزيد ابوه ضاربه المسئلة الثانية قال الفراء وجهة وجهة بمعنى واحد واختلفوا
في المراد فقال الحسن المراد المنهاج والشرع وكقوله تعالى لكل امة جعلنا منسكا جعلنا
منكم شرعة ومنهاجا والمراد منه ان الشرائع مصالح فلا جرم اختلفت الشرائع بحسب
اختلاف الاشخاص لم يبعد ايضا اختلافها بحسب اختلاف الزمان بالنسبة الى شخص واحد
فلهذا صح القول بالنسخ والتغيير وقال الباقون المراد منه امر القبلة لانه تقدم قوله تعالى
فول وجهك شطر المسجد الحرام فهذه الوجهة يجب ان يكون محمولة على ذلك اما قوله هو
ففيه وجهان الاول وهو عايد الى الكل اي ولكل احد وجهة وهو مولي وجهه اليها الثاني
انه عايد الى اسم الله تعالى اي الله تعالى موليها اياه وتقدير الكلام على الوجه الاول ان يقول
لكل منكم وجهة اي جهة من القبلة وهو موليها اي هو مستقبلها ومتوجه اليها لصلاته
التي هو متقرب بها الى ربه وكل هو يفرح بما هو عليه ولا يفارقه فلا سبيل الى اجتماعكم
على قبلة واحدة مع لزوم الاديان المختلفة فاستبقوا الخيرات اي فالزموا معاشر المسلمين

قبلتكم

قبلتكم فانكم على خيرات من ذلك في الدنيا والاخرة اما في الدنيا فلشرفكم بقبلة ابرهيم
واما في الاخرة فللثواب العظيم الذي تاخذونه عن انقيادكم لاوامره فان الى الله مرجعكم
واينما تكونوا من جهات الارضين يات بكم الله جميعا في صعيد القيامة فيفصل بين المحق منكم
والمبطل حتى يتبين من المطيع منكم ومن العاصي ومن المصيب منكم ومن المخطي انه على
ذلك قادر ومن قال بهذا التاويل قال المراد ان لكل من اهل الملل وجهة قد اختارها
اما بشريعة واما بهوى فلستم توخذون بفعل غيركم فانما لهم اعمالهم ولكم اعمالكم
واما تقدير الكلام على الوجه الثاني اعني ان يكون الضمير في قوله وهو موليها عايدا الى الله تعالى
فهاهنا وجهان الاول ان الله تعالى عرفنا ان كل واحدة من هاتين القبلتين اعني
بيت المقدس والكعبة جهة يوليها الله تعالى عباده اذا شا على حسب ما يعلمه صلاحا والجهتان
من الله تعالى وهو الذي ولى وجوه عباده اليها فاستبقوا الخيرات بالانقياد لامر الله
في الحالين فان انقيادكم خيرات لكم ولا تلتفتوا الى مطاعن هؤلاء الذين يقولون ما ولاهم
فان الله يجمعكم وهؤلاء السفهاء جميعا في عرصة القيامة فيحكم الثاني انا اذا فسرنا قوله
لكل وجهة بجهات الكعبة ونواحيها كان المعنى ولكل قوم منكم معاشر المسلمين وجهة
اي ناحية من الكعبة فاستبقوا الخيرات بالتوجه اليها من جميع النواحي فانها وان اختلفت
نواحي الكعبة فهي كجهة واحدة ولا يخفى على الله نياتهم فهو يحشرهم جميعا ويثيبهم على اعمالهم
اما قوله تعالى موليها اي موليها وجهه فاستغنى عن ذكر الوجه قال الفرا اي مستقبلها
وقال ابو معاذ موليها على معنى متوليها فقال قد تولاها ورضيها واتبعها وفي قراة عبد الله
بن عامر اليحصبي هو مولاها وهي قراة ابن عامر وابي جعفر محمد بن علي الباقر وفي قراة
الباقين هو موليها ولقراة ابن عامر معنيان احدهما ان ما وليته فقد ولاك لان معنى
وليته اي جعلته بحيث تليه واذا صار هذا بحيث يليه فذلك ايضا يلي هذا فاذا قد ولي
كل واحد منهما الاخر وهو كقوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات وكلمات ولا ينال
عهدي الظالمين والظالمون وهذا قول الفرا والثاني هو مولاها اي قد زينت له
تلك الجهة وحببت اليه اي صيرت بحيث يحبها ويرضاها اما قوله تعالى فاستبقوا
الخيرات فمعناه الامر بالبدار الى الطاعة في وقتها واعلم ان اداء الصلاة في اول الوقت
عند الشافعي رحمه الله افضل خلافا لابي حنيفة رحمة الله واحتج الشافعي بوجوه اولها ان
الصلاة خير لقوله صلى الله عليه وسلم الصلاة خير موضوع واذا كان كذلك وجب ان يكون
تقديمها افضل لقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وظاهر الامر للوجوب فاذا لم
يتحقق فلا اقل من الندب وثانيها قوله وسابقوا الى مغفرة من ربكم ومعناه الى ما يوجب
المغفرة والصلاة مما يوجب المغفرة فوجب ان تكون المسابقة مندوبة وثالثها
قوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون ولا شك ان المراد منه السابقون
في الطاعات ولا شك ان الصلاة من الطاعات وقوله اولئك المقربون يفيد
الحصر فمعناه انه لا يقرب عند الله الا السابقون وذلك يدل على ان كمال الفضل منوط بالمسابقة
ورابعها قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم والمعنى وسارعوا الى ما يوجب المغفرة
ولا شك ان الصلاة كذلك فكانت المسارعة بها مامورة وخامسها انه مدح الانبياء المتقدمين
بقوله تعالى انهم كانوا يسارعون في الخيرات ولا شك ان الصلاة من الخيرات لقوله عليه السلام

خير اعمالكم الصلاة وسادسها انه تعالى ذم ابليس في ترك المسارعة فقال ما منعك ان تسجد
اذ امرتك وهذا يدل على ان ترك المسارعة موجبة للذم وسابعها قوله تعالى حافظوا على
الصلوات والمحافظة لا تحصل الا بالتعجيل ليأمن من الفوت بالنسيان وساير الاشغال
وثامنها قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام وعجلت اليك رب لترضى فثبت ان
الاستعجال اولى وتاسعها قوله لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم
درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا فبين ان المسابقة سبب لمزيد الفضيلة
فكذا في هذه الصورة وعاشرها روى عمر وجرير بن عبد الله وانس وابو محذورة
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله قال الصديق
رضي الله عنه رضوان الله احب الينا من عفوه قال الشافعي رحمه الله رضوان الله انما يكون
للمحسنين والعفو يشبه ان يكون عن المقصرين فان قيل هذا احتجاج في غير موضعه
لانه يقتضي ان يأثم بالتاخير واجمعنا على انه لا يأثم فلم يبق الا ان يكون معناه ان الفعل
في اخر الوقت يوجب العفو عن السيئات السابقة وما كان كذلك فلا شك انه يوجب رضوان
الله فكان التاخير موجبا للعفو والرضوان والتقديم موجب للرضوان دون العفو
فكان التاخير اولى قلنا هذا ضعيف من وجوه الاول انه لو كان كذلك لوجب ان يكون
تاخير المغرب افضل وذلك لم يقله احد الثاني ان عدم المسارعة الى الامتثال يشبه
عدم الالتفات وذلك يقتضي العقاب الا انه لما اتى بالفعل بعد ذلك سقط ذلك الاقتضاء
الثالث ان تفسير ابي بكر رضي الله عنه يبطل هذا التاويل الذي ذكروه الحادي عشر روى
عن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يا علي ثلاث لا تؤخرها
الصلاة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت لها كفوا الثاني عشر عن ابن
مسعود انه سال النبي صلى الله عليه وسلم اي الاعمال افضل فقال الصلاة لميقاتها الاول
الثالث عشر روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الرجل ليصلي الصلاة وقد فاته
من اول الوقت ما هو خير له من اهله وماله الرابع عشر قال عليه السلام من سن سنة
حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة فمن كان اسبق في الطاعة كان هو
الذي سن عمل الطاعة في ذلك الوقت فوجب ان يكون ثوابه اكثر من ثواب المتاخر الخامس عشر انا توافقنا
على ان احد اسباب الفضيلة فيما بين الصحابة المسابقة الى الاسلام حتى وقع الخلاف الشديد
بين اهل السنة وغيرهم ان ابا بكر اسبق اسلاما ام علي وما ذاك الا لاتفاقهم على ان
المسابقة في الطاعة توجب مزيد الفضل وذلك يدل على قولنا السادس عشر قوله عليه السلام
في خطبة له وبادروا بالاعمال الصالحة قبل ان تشغلوا ولا شك ان الصلاة من الاعمال
الصالحة السابع عشر ان تعجيل حقوق الادميين افضل من تاخيرها فوجب ان يكون الحال
في حقوق الله تعالى كذلك والجامع بينهما رعاية التعظيم الثامن عشر المبادرة والمسارعة
الى الصلوة اظهار للحرص على الطاعة والولوع بها والرغبة فيها وفي التاخير كسل عنها فيكون
الاول اولى التاسع عشر ان الاحتياط في تعجيل الصلاة لانه اذا اداها في اول الوقت تفرغت
ذمته فاذا اخر فربما عرض له شغل يمنعه عن ادائها فيبقى الواجب في ذمته فالوجه الذي
يحصل فيه الاحتياط لا شك انه اولى العشرون اجمعنا في صوم رمضان ان تعجيله افضل
من تاخيره وذلك لان المريض يجوز له ان يفطر ويؤخر الصوم ويجوز له ان يعجل ويصوم

في الحال ثم اجمعنا على ان التعجيل في الصوم افضل على ما قال وان تصوموا خير لكم فوجب ايضا
ان يكون التعجيل في الصلاة اولى فان قيل تنتقض هذه الدلايل القياسية بالظهر في شدة الحر
وبما اذا حصل له رجاء ادراك الجماعة والتيمم قلنا التاخير ثبت في هذه المواضع لامور عارضة
وكلامنا في مقتضى الاصل الحادي والعشرون المسارعة الى الامتثال احسن في العرف من ترك
المسارعة فوجب ان يكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن الثاني والعشرون صلاة كملت شرايطها وجب ادائها في اول الوقت كالمغرب
فيه احتراز عن الظهر في شدة الحر لانه انما يستحب التاخير اذا اراد ان يصليها في المسجد
الحرام لاجل ان المشي الى المسجد في شدة الحر كالمانع اما اذا صلاها في داره فالتعجيل افضل
وفيه احتراز عن تدافع الاخبثين او حضرة الطعام وبه جوع لهذا المعنى ايضا وكذلك
المتيمم اذا كان على ثقة بوجود الماء وكذلك اذا توقع حضور الجماعة فان الكمال لم يحصل
في هذه الصور فهذه هي الادلة الدالة على ان المسارعة افضل ولنذكر كل واحد من الصلوات
اما صلاة الفجر فقال محمد المستحب ان يدخل فيها بالتغليس ويخرج منها بالاسفار فان
اراد الاقتصار على احد الوقتين فالاسفار افضل وقال الشافعي رحمه الله التغليس
افضل وهو مذهب ابي بكر وعمر وبه قال مالك واحمد واحتج الشافعي رحمه الله بعد
الدلايل السالفة بوجوه احدها ما اخرج في الصحيحين برواية عايشة رضي الله
عنها انها قالت ان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلي بالصبح فينصرف
النساء متلفعات بمروطهن ما يعرفن من الغلس قال محيي السنة في كتاب شرح السنة متلفعات
بمروطهن اي متجللات باكسيتهن والتلفع بالثوب الاشتمال والمروط الاردية الواسطة واحدها
مرط والغلس ظلمة اخر الليل فان قيل كان هذا في ابتداء الاسلام حين كان النساء يحضرن
الجماعات فكان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بالغلس كيلا يعرفن وهكذا كان عمر رضي
الله عنه يصلي بالغلس ثم لما نهين عن الحضور في الجماعات ترك ذلك قلنا الاصل
المرجوع اليه في اثبات جميع الاحكام عدم النسخ ولولا هذا الاصل لما جاز الاستدلال
بشيء من الدلايل الشرعية وثانيها ما اخرج في الصحيحين عن قتادة عن زيد بن ثابت
قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا الى الصلاة قال قلت كم كان قدر ذلك
قال قدر خمسين اية وهذا يدل ايضا على التغليس وثالثها ما روي عن ابن مسعود الانصاري
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم غلس بالصبح ثم اسفر مرة ثم لم يعد الى الاسفار حتى
قبضه الله تعالى ورابعها انه تعالى مدح المستغفرين بالاسحار فقال والمستغفرين
بالاسحار ومدح التاركين للنوم فقال تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا واذا
ثبت ذلك وجب ان يكون ترك النوم باداء الفرايض افضل لقوله عليه السلام حكاية
عن الله تعالى ما تقرب المتقربون الي بمثل اداء ما افترضت عليهم واذا كان الامر كذلك وجب
ان يكون التغليس افضل وخامسها ان النوم في ذلك الوقت اطيب فيكون تركه اشق فوجب
ان يكون ثوابه اكثر لقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها اي اشقها واحتج
ابو حنيفة رحمه الله بوجوه قوله عليه السلام اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر وثانيها
روى عبد الله بن مسعود رضي الله انه صلى الفجر بالمزدلفة فغلس ثم قال ابن مسعود
ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الا لميقاتها الا صلاة الفجر فانه

جنوبهم

صلاها يومئذ لغابت بقاقانا وثالثها عن ابن مسعود قال ما رايت اصحاب رسول الله صلى
الله عليه وسلم حافظوا على شي ما حافظوا على التنوير بالفجر ورابعها عن ابي بكر رضي الله عنه
انه صلى الفجر فقرا آل عمران فقالوا كادت الشمس ان تطلع فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين
وعن عمر انه قرا البقرة فاستشرفوا الشمس فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين وخامسها ان تاخير
الصلوة يشتمل على فضيلة الانتظار وقال عليه السلام المنتظر للصلاة كمن هو في صلاة فمن
اخر الصلاة عن اول وقتها فقد انتظر الصلاة اولا ثم اتى بها ثانيا ومن صلاها في اول الوقت
فقد فاته فضل الانتظار وسادسها ان التنوير يفضي الى كثرة الجماعة فوجب ان يكون
اولى تحصيلا لفضل الجماعة وسابعها ان التغليس يضيق على الناس لانه اذا كان الصلاة
في وقت التغليس احتاج الانسان الى ان يتوضا بالليل حتى يتفرغ للصلاة بعد طلوع الفجر
والحرج منفي شرعا وثامنها انه يكره الصلاة بعد صلاة الفجر فاذا صلى وقت الاسفار فانه يقل
وقت الكراهية واذا صلى بالتغليس فانه يكثر وقت الكراهية والجواب عن الاول ان الفجر اسم
للنور الذي ينفجر به ظلام المشرق فالفجر انما يكون فجرا لو كانت الظلمة باقية في الهواء
فاما اذا زالت الظلمة بالكلية واستنار الهواء لم يكن ذلك فجرا واما الاسفار فهو
عبارة عن الظهور يقال اسفرت المراة عن وجهها اذا ثبت هذا فنقول ظهور الفجر
انما يكون عند بقاء الظلام في الهواء فان الظلام كلما كان اشد كان النور الذي يظهر فيما بين ذلك
الظلام اشد فقوله اسفروا بالفجر يجب ان يكون محمولا على التغليس اي وقت لا يكون فيه اول
الفجر وهذا معنى قول الشافعي ان الاسفار المذكور في الحديث محمول على تيقن طلوع الفجر وزوال
الشك عنه والذي يدل على ما قلناه ان اداء الصلاة في ذلك الوقت اشق فوجب ان يكون
اكثر ثوابا واما تاخير الصلاة الى وقت التنوير فهو عادة اهل الكسل فكيف يمكن ان نقول
الشارع ان الكسل افضل من الجد في الطاعة والجواب عن الثاني وهو قول ابن مسعود انه قال
حافظوا على التنوير بالفجر انه لا يسمى ذلك فجرا اما سائر الوجوه فهي معارضة بما قدمنا
والله اعلم اما قوله تعالى اينما تكونوا يات بكم الله جميعا فهو وعد لاهل الطاعة ووعيد لاهل
المعصية كانه تعالى قال استبقوا ايها المحققون العارفون بالنبوة والشريعة الخيرات وتحملوا
فيها المشاق ليصلوا يوم القيامة الى ما لكم عند الله من انواع الكرامة والزلفى ثم انه سبحانه
حقق ذلك بقوله ان الله على كل شي قدير وذلك لان الاجساد في نفسها ممكنة وهو سبحانه قادر على
جميع الممكنات فوجب ان يكون قادرا على الاعادة واما المسائل المستنبطة من هذه الاية
فقد ذكرناها في قوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم ان الله على كل شي قدير قوله تعالى
ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما
تعملون ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم
شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشوني و
لاتم نعمتي عليكم ولعلكم تهتدون اعلم ان اول ما في هذه الاية من البحث ان الله تعالى قال
قبل هذه الايات قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر
المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه
الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون ثم ذكر ها هنا قوله ومن حيث خرجت فول وجهك
شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة فهل

وفي هذا التكرار فائدة ام لا وللعلماء فيه اقوال احدها ان الاحوال ثلاثة اولها ان يكون
الانسان في المسجد الحرام وثانيها ان يخرج عن البلد الى اقطار الارض فالاية الاولى
محمولة على الحالة الاولى والثانية على الثانية والثالثة على الثالثة لانه قد كان
يتوهم ان للقرب حرمة لا تثبت مثلها للبعيد فلاجل ازالة هذا الوهم كرر الله تعالى
هذه الايات والجواب الثاني انه تعالى انما اعاد ذلك ثلاث مرات لانه علق بكل مرة
فائدة زائدة اما في المرة الاولى فبين ان اهل الكتاب يعلمون ان امر نبوة محمد صلى الله عليه
وسلم وامر هذه القبلة حق لانهم شاهدوا ذلك في التورية والانجيل واما في المرة
الثانية فبين انه انما فعل ذلك تعالى يشهد ان ذلك حق وشهادة الله بكونه
حقا مغايرة لعلم اهل الكتاب بكونه حقا واما في المرة الثالثة فبين انه انما فعل
ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة فلما اختلفت هذه الفوائد حسنت اعادتها
لاجل ان يترتب في كل واحدة من المرات فائدة من هذه الفوائد ونظيره قوله تعالى فويل
للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا
فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون والجواب الثالث انه تعالى
قال في الاية الاولى فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث
ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فكان ربما يخطر ببال جاهل انه تعالى انما فعل ذلك
طلبا لرضى محمد عليه السلام لانه قال فلنولينك قبلة ترضاها فازال الله تعالى
هذا الوهم الفاسد بقوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق
من ربك اي نحن حولناك الى هذه القبلة اليهودية المنسوخة التي انما يتمسكون لمجرد الهوى
لا لمجرد رضاك بل لاجل ان هذا التحويل هو الحق الذي لا محيد عنه فاستقبالها
ليس لاجل الهوى والميل كقبلة اليهود المنسوخة التي انما يقيمون لمجرد الهوى
والميل ثم انه تعالى قال ثالثا ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام
وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره والمراد دوموا على هذه القبلة في جميع الازمنة
والاوقات ولا تتولوا عنها فيصير ذلك التولي سببا للطعن في دينكم والحاصل ان الاية
الثالثة امر بالدوام في جميع الازمنة واشعار بان هذا لا يصير منسوخا البتة
والجواب الرابع ان الامر الاول مقرون بقطع الله تعالى حجة من خاصمه من اليهود
في امر القبلة فكانت هذه ثلاث علل تاقرن بكل واحد منها امرا بالتزام القبلة ونظيره ان
يقال الزم هذه القبلة التي كنت تراها ثم يقال الزم هذه القبلة فانها قبلة الحق لا قبلة
الهوى وهذا التكرار في هذا الموضع كالتكرار في قوله فباي الاء ربكما تكذبان وذلك
لانه ذكر نعما عددها ثم قرن بكل واحد منها قوله فباي الاء ربكما تكذبان وكذلك ما كرر
في قوله ان في ذلك لاية وما كان اكثرهم مؤمنين والجواب الخامس ان هذه الواقعة
اول الوقائع التي ظهر النسخ فيها في شرعنا فدعت الحاجة الى التكرار لاجل التاكيد والتقرير
وازالة الشبهة وايضاح البيان اما قوله تعالى وما الله بغافل عما يعملون يعني ما يعمله
هؤلاء المعاندون الذين يكتمون الحق وهم يعرفونه ويدعون الشبه على العامة بقولهم
ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها وبانه قد اشتاق الى مولده ودين ابائه فالله عالم
بهذا اقدام لما ابطله وكشف عن وهنه وضعفه اما قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة

ففيه مسائل المسألة الأولى اعلم أن هذا الكلام نوع احتجاج وكلام تقدم من قبل
في باب القبلة من القوم فأراد الله تعالى أن يبين أن تلك الحجة تزول الآن
باستقبال الكعبة وفي كيفية تلك الحجة روايات أحدها قالوا يخالفنا في ديننا و
يتبع قبلتنا وثانيها قالوا ما دري محمد أين يتوجه حتى هديناه وثالثها أن العرب
قالوا إنه كان يقول أنا على دين إبراهيم والآن لما ترك التوجه إلى الكعبة فقد ترك دين
إبراهيم عليه السلام فصارت هذه الوجوه وسائل لهم إلى الطعن في شرعه عليه السلام إلا
أنه تعالى لما علم أن الصلاح في ذلك أوجب عليهم التوجه إلى بيت المقدس لما فيه من المصلحة
في الدين لأن قولهم لا يؤثر في المصالح وقد بينا من قبل تلك المصلحة وهي تمييز من اتبعه
بمكة ممن أقام على تكذيبه فإن ذلك بالاختبار ما كان يظهر إلا بهذا الجنس ولما انتقل
عليه السلام إلى المدينة تغيرت المصلحة فاقتضت الحكمة تحويل القبلة إلى الكعبة
فلهذا قال تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة يعني تلك الشبه التي ذكروها تزول
بسبب هذا التحويل ولما كان من المعلوم من حالهم أنه يتعلق عند هذا التحويل شبهة
أخرى وهو قول العرب أن محمدا عليه السلام عاد إلى ديننا في الكعبة وسيعود إلى ديننا
بالكلية وكان التمسك بهذه الشبهة والاستمرار عليها بسبب البقاء على الجهل وذلك
ظلم على النفس على ما قال تعالى إن الشرك لظلم عظيم لا جرم قال تعالى إلا الذين ظلموا
منهم المسألة الثانية قرأ نافع ليلا بترك الهمزة وكل همزة مفتوحة قبلها كسرة فإنه
يقلبها ياء والباقون بالهمز وهو الأصل المسألة الثالثة لئلا موضعه نصب وقوله قال
الزجاج التقدير عرفتكم ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة المسألة الرابعة قيل الناس
هم أهل الكتاب عن قتادة والربيع وقيل هو على العموم المسألة الخامسة ها هنا
سؤال وهو أن شبهة هؤلاء الذين ظلموا أنفسهم ليست بحجة فكيف استثناها عن
الحجة وقد اختلف فيه على أقوال الأول أنه استثناء متصل ثم على هذا القول يمكن دفع
هذا السؤال من وجوه الأول أن الحجة كما أنها قد تكون حقة فقد تكون أيضا باطلة قال
تعالى حجتهم داحضة عند ربهم وقال تعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم
والمحاجة هي أن يورد كل واحد منهما على صاحبه حجة وهذا يقتضي أن الذي يورده
المبطل قد يسمى بالحجة ولأن الحجة اشتقاقها من حاجه إذا علاه فكل كلام يقصد به
غلبة الغير فهو حجة وقال بعضهم إنها مأخوذة من محجة الطريق فكل كلام يتخذه الإنسان
مسلكا لنفسه في إثبات أو إبطال فهو حجة وإذا ثبت أن الشبهة قد تسمى حجة
كان الاستثناء متصلا الوجه الثاني في تقرير أنه استثناء متصل أن المراد بالناس
أهل الكتاب فإنهم وجدوا في كتابهم أنه عليه السلام يحول القبلة فلما حولت
بطلت حجتهم إلا الذين ظلموا بسبب أنهم كتموا ما عرفوا عن أبي روق الوجه الثالث
لما أوردوا تلك الشبهة على اعتقاد أنها حجة سماها الله تعالى حجة بناء على معتقدهم
أو لعله تعالى سماها حجة تهكما بهم الوجه الرابع أراد بالحجة المحاجة والمجادلة فقال
لئلا يكون للناس عليكم حجاج إلا الذين ظلموا منهم فإنهم يحاجونكم بالباطل القول الثاني
أنه استثناء منقطع وهو كقوله تعالى ما لهم به من علم إلا اتباع الظن معناه لكن اتباع
الظن قال النابغة ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب

معناه لكن سيوفهم فلول وليس بعيب ويقال ما له علي حق إلا التعدي يعني لكنه يتعدى
ويظلم ونظيره أيضا قوله تعالى إني لا يخاف لدي المرسلون إلا من ظلم وقال لا عاصم اليوم من أمر الله
إلا من رحم وهذا النوع من الكلام عادة مشهورة للعرب القول الثالث زعم أبو عبيدة
أن إلا بمعنى الواو وكأنه قال تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة ولا للذين ظلموا وأنشد

وكل أخ مفارقه أخوه … لعمر أبيك إلا الفرقدان … يعني والفرقدان

القول الرابع قال قطرب موضع الذين خفض لأنه بدل من الكاف والميم في عليكم كأنه قيل
لئلا يكون عليكم حجة إلا الذين ظلموا فإنه يكون حجة عليهم وهم الكفار قال علي بن عيسى
هذان الوجهان بعيدان أما قوله تعالى فلا تخشوهم واخشوني فالمعنى لا تخشوا من تقدم ذكره
ممن يتعنت ويجادل ويحاج ولا تخافوا مطاعنهم في قبلتكم فإنهم لا يضرونكم واخشوني يعني
احذروا عقابي إن أنتم عدلتم عما ألزمتكم وفرضت عليكم وهذه الآية تدل على أن الواجب على
المرء في كل أفعاله وتروكه أن ينصب بين عينيه خشية عقاب الله وأن يعلم أنه ليس في
يد الخلق شيء البتة وأن لا يكون مشتغل القلب بهم ولا ملتفت الخاطر إليهم أما قوله تعالى
ولأتم نعمتي عليكم ففيه اختلفوا في متعلق اللام على وجوه أحدها أنه راجع إلى قوله لئلا
يكون للناس عليكم حجة ولأتم نعمتي عليكم فبين تعالى أنه حولهم إلى الكعبة لهاتين
الحكمتين إحداهما لانقطاع حجتهم عنه والثانية لتمام النعمة وقد بين أبو مسلم بن بحر الأصفهاني
ما في ذلك من النعمة وهو أن القوم كانوا يفتخرون باتباع إبراهيم في جميع ما كانوا يفعلونه فلما
حول صلى الله عليه وسلم إلى بيت المقدس لحقهم ضعف قلب ولذلك كان صلى الله عليه وسلم
يحب التحول إلى الكعبة لما فيه من شرف البقعة فهذا موضع النعمة وثانيها أن متعلق اللام
محذوف معناه ولإتمامي النعمة عليكم وهذا القول أقرب إلى الهدايات وإرادتي اهتداءكم أمرتكم
بذلك وثالثها أن يعطف على علة مقدرة كأنه قيل واخشوني لأوفقكم ولأتم نعمتي عليكم
وهذا القول أقرب إلى الصواب فإن قيل إنه تعالى أنزل عند قرب وفاة رسول الله صلى
الله عليه وسلم اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي فبين أن تمام النعمة إنما حصل ذلك
اليوم فكيف قال قبل ذلك بسنين كثيرة ولأتم نعمتي عليكم قلنا تمام النعمة اللائقة
في كل وقت هو الذي خصه به وفي الحديث تمام النعمة
دخول الجنة وعن علي رضي الله عنه تمام النعمة الموت على الإسلام واعلم أن الذي حكينا
عن أبي مسلم رحمه الله من التشكك في صلاة الرسول وصلاة أمته إلى بيت المقدس فإن
كان من غرضه أن ألفاظ القرآن لا تدل على ذلك فقد أصاب لأن شيئا من ألفاظ القرآن
لا دلالة فيه على ذلك البتة على ما بيناه وإن أراد به إنكاره أصلا فبعيد لأن الأخبار في ذلك
قريبة من المتواترة ولأبي مسلم رحمه الله أن يمنع التواتر وعند ذلك لا يصح التعويل في
القطع بوقوع النسخ في شرعنا على خبر الواحد والله أعلم قوله تعالى كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو
عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون اعلم أنا قد
بينا أن الله تعالى استدل على صحة دين محمد عليه السلام بوجوه بعضها إلزامية
وهو أن هذا الدين دين إبراهيم فوجب قبوله وهو المراد بقوله ومن يرغب عن ملة إبراهيم
إلا من سفه وبعضها برهانية وهو قوله قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى
إبراهيم وإسمعيل وإسحق ويعقوب والأسباط ثم إنه عقب هذا الاستدلال بحكاية

شبهتين لهم احدهما قولهم وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا والثانية استدلالهم بالنسخ
على القادح في هذه الشريعة وهو قوله سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم
عن قبلتهم التي كانوا عليها واطنب الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وبالحق
فعل ذلك لان اعظم شبهة لليهود في انكار نبوة محمد عليه السلام انكار النسخ
فلا جرم اطنب الله تعالى في الجواب على الشبهة بينة عن هذه الشبهة وختم
ذلك الجواب بقوله ولاتم نعمتي عليكم فصار هذا الكلام مع ما فيه من الجواب على
الشبهة تنبيها على عظم نعم الله تعالى عليهم ولا شك ان ذلك اشد استمالة
القلوب فانه من حيث انه تخلص عن الباطل ويهدي الى الحق مرغوب فيه ومن حيث
انه سبب لحصول العز والشرف في الدنيا والتخلص عن الذل والمهانة يكون مرغوبا فيه
وعند اجتماع الامرين فقد بلغ النهاية في هذا الباب اما قوله كما ارسلنا ففيه مسايل
المسئلة الاولى هذا الكاف اما ان يتعلق بما قبله او بما بعده فان قلنا انه متعلق
بما قبله ففيه وجوه الاول انه راجع الى قوله ولاتم نعمتي عليكم في الدنيا بحصول الشرف
وفي الاخرة بالفوز بالثواب كما اتممتها عليكم بارسال الرسول وقال في الدنيا بارسال الرسول
الثاني ان ابرهيم عليه السلام قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم اياتك
ويزكيهم وقال ايضا ومن ذريتنا امة مسلمة وارنا مناسكنا فكانه تعالى قال ولاتم نعمتي
ببيان الشرايع واهديكم الى الدين اجابة لدعوة ابرهيم كما ارسلنا فيكم رسولا اجابة
لدعوته عن ابن جرير الثالث قول ابي مسلم الاصفهاني وهو ان التقدير وكذلك جعلناكم
امة وسطا وانما كما ارسلنا فيكم رسولا منكم اي كما ارسلنا فيكم رسولا من شانه وصفته
كذا وكذا فكذلك جعلناكم امة وسطا واما ان قلنا انه متعلق بما بعده فالتقدير كما ارسلنا
فيكم رسولا منكم يعلمكم الدين والشرع فاذكروني اذكركم وهو اختيار الاصم وتقديره
انكم كنتم على صورة لا تتلون كتابا ولا تعلمون رسولا ومحمد صلى الله عليه وسلم رجل
منكم اي كما ارسلنا ليس بصاحب كتاب ثم اتاكم باعجب الايات يتلوه عليكم بلسانكم
وفيه ما في كتب الانبياء وفيه الخبر عن احوالهم وفيه التنبيه على دلايل التوحيد والمعاد
وفيه التنبيه على الاخلاق الشريفة والنهي عن اخلاق السفهاء وفي ذلك اعظم البرهان
على صدقه فقال كما اوليتكم هذه وجعلتها لكم دليلا فاذكروني بالشكر عليها اذكركم برحمتي
وثوابي والذي يؤكده قوله تعالى لقد من الله على المومنين اذ بعث فيهم رسولا منهم
فلما ذكرهم هذه النعمة والمنة امرهم في مقابلتها بالذكر والشكر فان قيل هل يجوز ان يكون
جوابا قلنا اجازه الفراء وجعل لاذكروني جوابين احدهما كما والثاني اذكركم ووجه ذلك
انه وجب عليهم الذكر ليذكرهم الله برحمته ولما سلف من نعمته والوجه الاول اولى
لانه قبل الكلام اذا وجد ما يتم به الكلام من غير فصل فتعلقه به اولى المسئلة الثانية
في وجه التشبيه قولان ان قلنا انه متعلق بقوله اذكروا الكاف متعلق ولاتم نعمتي كان المعنى
ان النعمة في امر القبلة كالنعمة بالرسالة لانه تعالى يفعل الاصلح وان قلنا انه متعلق بقوله
اذكروني دل ذلك على ان النعمة بالذكر جارية مجرى النعمة بالرسالة المسئلة الثالثة
ما في قوله كما ارسلنا مصدرية كانه قيل كارسالنا فيكم ويحتمل ان تكون كافة اما قوله تعالى منكم
فالمراد به العرب وكذلك قوله منكم وفي ارساله فيهم ومنهم نعم عظيمة عليهم لما لهم فيه

من الشرف

فيه من الشرف ولان المشهور من حال العرب الانفة الشديدة من الانقياد للغير فبعثه الله
تعالى من واسطتهم ليكونوا الى القبول اقرب اما قوله تعالى يتلوا عليكم اياتنا فاعلم انه
من اعظم النعم لانه معجزة باقية ولانه يتلى فيتادى به العبادات ولانه يتلى فيستفاد منه
جميع العلوم ولانه يتلى فيستفاد منه مجامع الاخلاق الحميدة فكانه يحصل من تلاوته
كل خيرات الدنيا والاخرة اما قوله ويزكيكم ففيه اقوال احدها انه عليه السلام
يعلمهم ما اذا تمسكوا به صاروا ازكياء عن الحسن وثانيها يزكيهم بالثناء والمدح اي يعلم ما انتم
عليه من الاخلاق فيصفكم به كما يقال ان المزكي زكى الشاهد اذا وصفه بالذكاء وثالثها
ان التزكية عبارة عن التنمية كانه قال يكثركم كما قال اذ كنتم قليلا فكثركم وذلك
بانه يجمعهم على الحق فيتوالدوا ويكثروا عن ابي مسلم قال القاضي وهذه الوجوه غير
متنافية فلعله تعالى يفعل بالمطيع كل ذلك اما قوله تعالى ويعلمكم الكتاب فليس بتكرار لان تلاوة
القران عليهم غير تعليمه اياهم واما الحكمة فهي العلم بسائر الشريعة التي يشتمل القران
على تفصيلها ولذلك قال الشافعي رحمه الله الحكمة هي سنة الرسول
اما قوله تعالى ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون فهذا تنبيه على انه تعالى ارسله على حين فترة من
الرسل وجهالة من الامم فالخلق كانوا متحيرين ضالين في امر اديانهم فبعث الله تعالى محمدا
بالحق حتى علمهم ما احتاجوا اليه في دينهم وذلك من اعظم انواع النعم قوله تعالى فاذكروني اذكركم
واشكروا لي ولا تكفرون اعلم انه تعالى كلفنا في هذه الاية بامرين الذكر والشكر اما الذكر
فقد يكون باللسان بان يحمدوه ويسبحوه ويمجدوه ويقروا كتابه وذكرهم اياه بقلوبهم على ثلاثة
انواع احدها ان يتفكروا في الدلايل الدالة على ذاته وصفاته ويتفكروا في الجواب عن
الشبه القادحة في تلك الدلايل وثانيها ان يتفكروا في الدلايل الدالة على كيفية
تكاليفه واحكامه واوامره ونواهيه ووعده ووعيده فاذا عرفوا كيفية التكليف وعرفوا
ما في الفعل من الوعد وفي الترك من الوعيد سهل فعله عليهم وثالثها ان يتفكروا
في اسرار مخلوقات الله تعالى حتى يصير كل ذرة من ذرات المخلوقات كالمراة المحاذية لعالم
القدس فاذا نظر العبد اليها انعكس شعاع بصره منها الى عالم الجلال والمقام
لا نهاية له اما ذكرهم اياه تعالى بجوارحهم فهو ان تكون جوارحهم مستغرقة
في الاعمال التي امروا بها وخالية عن الاعمال التي نهوا عنها وعلى هذا الوجه سمى
الله تعالى الصلاة ذكرا بقوله فاسعوا الى ذكر الله فصار الامر بقوله اذكروني
متضمنا جميع الطاعات فلهذا روي عن سعيد بن جبير انه قال اذكروني بطاعتي
فاجمله حتى يدخل الكل فيه اما قوله اذكركم فلا بد من حمله على ما يليق بالموضع والذي له
تعلق بذلك الثواب والمدح واظهار الرضا والاكرام وايجاب المنزلة وكل ذلك داخل
تحت قوله اذكركم ثم للناس في هذه الاية عبارات الاولى اذكروني بطاعتي اذكركم برحمتي
الثانية اذكروني بالدعاء اذكركم بالاجابة والاحسان وهو بمنزلة قوله ادعوني استجب لكم
وهو قول ابي مسلم قال امر الخلق بان يذكروه راغبين راهبين وراجين خائفين
ويخلصوا الذكر له عن الشركاء فاذا هم ذكروه بالاخلاص في عبادته وربوبيته
ذكرهم بالاحسان والرحمة والنعمة في العاجلة والاجلة الثالثة اذكروني بالثناء
والنعمة اذكركم بالطاعة الرابعة اذكروني في الدنيا اذكركم في الاخرة الخامسة

وقد يكون بالقلب وبالجوارح فذكرهم اياه باللسان

اذكروني في الخلوات اذكركم في الفلوات السادسة اذكروني في الرخا اذكركم في البلاء السابعة اذكروني بطاعتي اذكركم بمعونتي الثامنة اذكروني بمجاهدتي اذكركم بالهداية التاسعة اذكروني بالصدق والاخلاص اذكركم بالخلاص ومزيد الاختصاص العاشرة بالربوبية في الفاتحة اذكركم بالرحمة والعبودية في الخاتمة قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استعينوا بالصبر والصلاة ان الله مع الصابرين اعلم انه تعالى لما اوجب بقوله فاذكروني جميع العبادات وبقوله واشكروا لي ما يتصل بالشكر اردفه ببيان ما يعين عليهما فقال واستعينوا بالصبر والصلاة وانما خصهما بذلك لما فيهما من المعونة على العبادات اما الصبر فهو قهر النفس على احتمال المكاره في ذات الله تعالى وتوطينها على المشاق وتجنب الجزع ومن حمل نفسه وقلبه هذا التذليل سهل عليه فعل الطاعات وتحمل مشاق العبادات وتجنب المحظورات ومن الناس من حمل الصبر على الصوم ومنهم من حمله على الجهاد لانه تعالى ذكر بعده ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله وايضا فلانه تعالى امر بالتثبت في الجهاد فقال اذا لقيتم فئة فاثبتوا وبالتثبت في الصلاة اي في الدعا فقال وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين الا ان القول الذي اخترناه اولى لعموم اللفظ وعدم تقييد الاستعانة بالصلاة ولانها يجب ان تفعل على طريق الخضوع والتذلل للمعبود والاخلاص له ويجب ان يوفر همه وقلبه عليها وعلى ما ياتي فيها من قراءة وتدبر الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ومن سلك هذه الطريقة في الصلاة فقد ذلل نفسه لاحتمال المشقة فيما عداها من العبادات ولذلك قال ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذلك نرى اهل الخير عند النوايب متفقين على الفزع الى الصلاة وروي انه عليه السلام كان اذا حزبه امر فزع الى الصلاة ثم قال ان الله مع الصابرين يعني في النصر لهم كما قال فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم فكانه تعالى ضمن لهم اذا استعانوا على طاعته بالصبر والصلاة ان يزيدهم توفيقا وتسديدا والطافا كما قال ويزيد الله الذين اهتدوا هدى قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون اعلم ان هذه الاية نظير قوله في آل عمران بل احياء عند ربهم يرزقون ووجه تعلق هذه الاية بما قبلها كانه قيل استعينوا بالصبر والصلاة في اقامة ديني فان احتجتم في تلك الاقامة الى مجاهدة عدوي باموالكم وابدانكم ففعلتم ذلك فتلفت نفوسكم فلا تحسبوا انكم ضيعتم بل اعلموا ان قتلاكم احياء عندي وها هنا مسايل

المسئلة الاولى قال ابن عباس رضي الله عنهما نزلت الاية في قتلى بدر وقتل من المسلمين يومئذ اربعة عشر رجلا ستة من المهاجرين وثمانية من الانصار فمن المهاجرين عبيدة بن الحرث بن عبد المطلب وعمر بن ابي وقاص وذو الشمالين بن عمرو بن نضلة وعامر بن ابي بكر ومهجع بن عبد الله ومن الانصار سعد بن خيثمة وقيس بن عبد المنذر وزيد بن الحرث وعمير بن الحمام ورافع بن المعلى وحارثة بن سراقة ومعوذ بن عفرا وعوف بن عفرا وكانوا يقولون مات فلان ذهب عنه نعيم الدنيا فانزل الله تعالى هذه الاية وقال اخرون ان الكافرين والمنافقين قالوا ان الناس يقتلون انفسهم طلبا لمرضاة محمد من غير فايدة فنزلت هذه الاية المسئلة الثانية اموات رفع لانه خبر ابتدا محذوف تقديره

لا تقولوا هم اموات المسئلة الثالثة في الاية اقوال الاول انهم في الوقت احياء كان الله تعالى احياهم لايصال الثواب اليهم وهذا قول اكثر المفسرين وهذا دليل على ان المطيعين يصل ثوابهم اليهم وهم في القبر فان قيل نحن نشاهد اجسادهم ميتة في القبور فكيف يصح ما ذهبتم اليه اما عندنا فالبنية ليست شرطا في الحياة ولا امتناع ان يعيد الله الحياة الى كل واحد من تلك الذرات والاجزاء التي لا يتجزى الصغيرة من غير حاجة الى التركيب والتاليف واما عند المعتزلة فلا يبعد ان يعيد الله الحياة الى الاجزاء التي لا بد منها في ماهية الحي ولا يعتبر بالاطراف ويحتمل ايضا ان يحييهم الله اذا لم يشاهدوا والقول الثاني قال الاصم يعني لا تسموهم بالموت وقولوا لهم الشهداء الاحياء ويحتمل ان المشركين قالوا هم اموات في الدين كما قال اومن كان ميتا فاحييناه فقال ولا تقولوا للشهداء ما قاله المشركون ولكن قولوا هم احياء في الدين ولكن لا تشعرون يعني المشركون لا يعلمون ان من قتل على دين محمد عليه السلام حي في الدين وعلى هدى من ربه ونور كما روي في بعض الحكايات ان رجلا مات فقيل مات رجل خلف مثلك وحكي عن سقراط انه كان يقول لتلامذته موتوا بالارادة تحيوا بالطبيعة اي بالروح القول الثالث انهم كانوا يقولون ان اصحاب محمد عليه السلام يقتلون انفسهم ويخسرون حياتهم فيخرجون من الدنيا بلا فايدة ويضيعون اعمارهم الى غير شي وهولاء الذين قالوا ذلك يحتمل انهم كانوا دهرية ينكرون المعاد ويحتمل انهم كانوا مومنين بالمعاد الا انهم منكرون لنبوة محمد عليه السلام فلذلك قالوا هذا الكلام فقال الله تعالى لا تقولوا كما قال المشركون انهم اموات لا ينشرون ولا ينتفعون بما تحملوا من الشدايد في الدنيا ولكن اعلموا انهم احياء اي سيحيون فيثابون وينعمون في الجنة وتفسير قوله احياء انهم سيحيون غير بعيد قال الله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وقال اصحابهم سرادقها وقال ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وقال ان الذين امنوا وعملوا الصالحات في جنات النعيم على معنى انهم سيصيرون لذلك وهذا القول اختيار الكعبي وابي مسلم الاصفهاني واعلم ان اكثر العلما على ترجيح القول الاول والذي يدل عليه وجوه احدها الايات الدالة على عذاب القبر وقال تعالى اغرقوا فادخلوا نارا فلم يجدوا وقالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والموتتان لا تحصل الا عند حصول الحياة في القبر وقال تعالى اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وقال النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب واذا ثبت عذاب القبر وجب القول بثواب القبر لان العذاب حق الله تعالى على العبد والثواب حق للعبد على الله تعالى فاسقاط العقاب احسن من اسقاط الثواب فحيث ما اسقط العقاب الى يوم القيامة بل حققه في القبر كان ذلك في الثواب اولى وثانيها ان المعنى لو كان على ما قيل في القول الثاني والثالث لم يكن لقوله ولكن لا تشعرون معنى لان الخطاب للمومنين وقد كانوا يعلمون انهم سيحيون يوم القيامة وانهم ماتوا على هدى ونور فعلم ان الامر على ما قلنا ان الله تعالى احياهم في قبورهم وثالثها ان قوله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم دليل على حصول الحياة في البرزخ قبل البعث ورابعها قوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النار والاخبار في ثواب القبر وعذابه كالمتواترة وكان عليه السلام يقول في اخر صلاته اعوذ بك من عذاب القبر وخامسها

انه لو كان المراد من قوله انهم احياء انهم سيحيون فحينئذ لا يبقى لتخصيصهم هذا فائدة
اجاب عنه ابو مسلم بانه تعالى انما خصهم بالذكر لان درجتهم في الجنة ارفع
ومنزلتهم اعلى واشرف كقوله تعالى ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم
الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فافردهم بالذكر تعظيما واعلم
ان هذا الجواب ضعيف وذلك لان منزلة النبيين والصديقين اعظم مع ان الله
تعالى ما خصهم بالذكر وايضا ان الناس يزورون قبور الشهداء ويعظمونها
وذلك يدل من بعض الوجوه على ما ذكرناه واحتج ابو مسلم على ترجيح قوله بان الله تعالى
ذكر هذه الاية في ال عمران فقال بل احياء عند ربهم وهذه العندية ليست بالمكان بل
بالكون في الجنة ومعلوم ان اهل الثواب لا يدخلون الجنة الا بعد القيامة والجواب
ان هذه العندية ليست الا بالكون في الجنة بل باعلاء الدرجات وايصال البشارات
اليه وهو في القبر وفي موضع اخر واعلم ان في الاية قولا اخر وهو ان عذاب القبر وثوابه
للروح لا للقالب وهذا القول بناء على معرفة الروح ولنشير الى خلاصة حاصل قول
هولاء فنقول انهم قالوا الانسان لا يجوز ان يكون عبارة عن هذا الهيكل المحسوس اما انه لا
يجوز ان يكون عبارة عن هذا الهيكل فلوجهين الاول ان اجزاء هذا الهيكل ابدا في
النمو والذبول والزيادة والنقصان والاستكمال والذوبان ولا شك ان الانسان
من حيث هو هو امر باق من اول عمره الى اخر عمره والباقي غير ما هو باق والمشار اليه
عند كل احد بقوله انا وجب ان يكون مغايرا لهذا الهيكل الثاني اني اكون عالما باني انا حال
ما اكون غافلا عن جميع اجزائي وابعاضي والمعلوم غير ما هو غير معلوم فالذي اشير
اليه بقولي انا مغاير لهذه الاعضاء والابعاض واما ان الانسان غير محسوس فلان المحسوس
انما هو السطح واللون فلا شك ان الانسان ليس هو مجرد اللون والسطح ثم اختلفوا عند
ذلك في ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا اي شيء هو والاقوال فيه كثيرة الا ان اشدها
تلخيصا وتحصيلا وجهان احدهما انها اجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان النار في
الفحم والدهن في السمسم وماء الورد في الورد والقائلون بهذا القول فريقان احدهما الذين
اعتقدوا تماثل الاجسام فقالوا ان تلك الاجسام مماثلة لساير الاجزاء التي منها هذا
الهيكل الا ان القادر المختار سبحانه يبقي بعض الاجزاء من اول العمر الى اخره فتلك
الاجزاء هي التي باقية من يشير اليها كل احد بقوله انا ثم ان تلك الاجزاء جوهر لحيوة
يخلقها الله تعالى فيها فاذا زال الحياة مات وهذا قول اكثر المتكلمين وثانيها الذين اعتقدوا
اختلاف الاجسام وزعموا ان الاجسام التي هي باقية من اول العمر الى اخر العمر اجسام
مخالفة بالماهية والحقيقة للاجسام التي منها الف هذا الهيكل ابدا في الذوبان والتحلل
والتبدل الا ان تلك الاجزاء باقية بحالها وانما لا يعرض لها التحلل لانها مخالفة بالماهية
لهذه الاجسام القالبية فاذا فسد هذا القالب انفصلت تلك الاجسام اللطيفة النورانية
الى عالم السموات والقدس والطهارة ان كانت من جملة السعداء والى الجحيم وعالم الافات ان
كانت من جملة الاشقياء والقول الثاني ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا موجود ليس
بمتحيز ولا قائم بالمتحيز وانه ليس داخل العالم ولا خارج العالم ولا يلزم من كونه كذلك
ان يكون مثلا لله تعالى لان الاشتراك في السلوب لا يقتضي الاشتراك في الماهية

ولحجّوا

واحتجوا ايضا ذلك بان في المعلومات ما هو فرد حقا فوجب ان يكون العلم به فردا
حقا فوجب ان يكون الموصوف بذلك فردا حقا وكل جسم وكل حال في الجسم فليس بفرد
حقا فاذن ذلك الذي يصدق عليه منا انه يعلم هذه المفردات وجب ان لا يكون جسما
ولا جسمانيا اما ان في المعلومات ما هو فرد حقا فلانه لا شك في وجود شيء فهذا المجموع
ان كان منقسما فكل منها اخذ فرد لحقا فهو المطلوب وان كان مركبا فالمركب مركب عن
الفرد فلا بد من الفرد على كل الاحوال واما انه اذا كان في المعلومات ما هو فرد
كان في المعلوم ما هو فرد لان العلم المتعلق بذلك الفرد ان كان منقسما فكل واحد من
اجزائه وبعض اجزائه اما ان يكون علما بذلك المعلوم فحينئذ ذلك وهو محال لانه يلزم
ان يكون الجزء مساويا للكل وهو محال واما ان يكون شيء من اجزائه علما بذلك المعلوم
فعند ذلك اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث زائد هو العلم بذلك المعلوم الفرد فحينئذ
يكون العلم بذلك المعلوم الفرد هو هذه الكيفية الحادثة لا تلك الاشياء التي
فرضناها قبل ذلك ثم هذه الكيفية ان كانت منقسمة عاد الحديث فيه وان لم يكن
منقسمة فهو المطلوب واما انه اذا كان في المعلوم علما لا يقبل القسمة كان الموصوف
به ايضا كذلك فلان الموصوف به لو كان قبل القسمة لكان كل واحد من تلك
الاجزاء او شيء منها ان كان موصوفا به بتمامه فحينئذ يكون العرض الواحد
حالا في اشياء كثيرة وهو محال او توزع اجزاء الحال على اجزاء المحل فينقسم
الحال وقد فرضنا انه غير منقسم او لا يتصف شيء من اجزاء المحل الا بتمام الحال
ولا شيء من اجزاء ذلك الحال فحينئذ يكون ذلك المحل خاليا عن ذلك الحال وقد
فرضناه موصوفا به هذا خلف واما ان كل متحيز منقسم فبالدلايل المذكورة
في الجوهر الفرد فثبت ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا موجود ليس بمتحيز و
لا قائم بالمتحيز فنقول هذا الموجود لا بد ان يكون مدركا للكليات لانه يمكنني
ان احكم على هذا الشخص المشار اليه بانه انسان وليس بفرس والحاكم على شيء
على شيء لا بد ان يحضره المقضي عليهما فهنا الشيء مدرك لهذا الجزئي والانسان
الكلي حتى يمكنه ان يحكم بهذا الكلي على الجزئي والمدرك للكليات هو النفس
فالمدرك للجزئيات ايضا هو النفس وكل من كان مدركا للجزئيات فانه لا يمتنع ان
تتالم وتلتذ وثانيها قالوا اذا ثبت هذا فنقول هذه الارواح بعد المفارقة تتالم و
تلتذ الى ان يردها الله تعالى الى الابدان يوم القيامة فهنالك يحصل الالتذاذ
وللقائل ان يقول هذا القول قال به جماعة من الناس قالوا وهب انه لم يقم برهان قاهر على القول
به ولكن لم يقم دليل على فساده فانه مما يؤيد الشرع ويتضح ظاهر القران ويزيل الشكوك
والشبهات على ما ورد في كتاب الله من ثواب القبر وعذابه فوجب المصير اليه فهذا
هو الاشارة المختصرة في توجيه هذا القول والله هو العالم بحقائق الامور
قالوا ومما يؤكد هذا القول هو ان ثواب القبر وعذابه اما ان يصل الثواب والعقاب
اليها واذا جاز ذلك فلم لا يجوز الى هذه البنية او الى جزء من اجزائها والقول بكاه
لا يا ما هذه البنية مفرقة ممزقة فكيف يمكن القول بوصول الثواب والعقاب
اليها فلم يبق الا ان يقال الله يحيي بعض هذه الاجزاء الصغيرة ويوصل الثواب والعقاب

اليها واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال الانسان هو الروح الى الابد في يوم القيامة الكبرى
حتى ينضم الاحوال الجسمانية الى الاحوال الروحانية قوله تعالى ولنبلونكم بشيء من الخوف
والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات وبشر الصابرين
اعلم ان القفال رحمه الله قال هذا متعلق بقوله واستعينوا بالصبر والصلاة فانا
نبلوكم بالخوف وبكذا وفيه مسايل المسئلة الاولى فان قيل انه تعالى قال واشكروا
لي ولا تكفرون وان الشكر يوجب المزيد على ما قال ولئن شكرتم لازيدنكم فكيف اردفه بقوله
ولنبلونكم بشيء من الخوف والجواب من وجهين الاول انه تعالى اخبر ان اكمال الشرايع اتمام
النعمة فكان ذلك موجبا للشكر ثم اخبر ان القيام بتلك الشرايع لا يمكن الا بتحمل
المحن فلا جرم امر فيها بالصبر الثاني انه تعالى انعم اولا فامر بالشكر ثم ابتلى وامر بالصبر لينال
الرجل درجة الشاكرين والصابرين معا فيكمل ايمانه على ما قال عليه السلام الايمان
نصفان نصف صبر ونصف شكر المسئلة الثانية روى عن عطاء والربيع بن انس
المراد بهذه المخاطبة اصحاب النبي بعد الهجرة المسئلة الثالثة اما ان الابتلا كيف
يصح على الله تبارك وتعالى فقد تقدم في تفسير قوله واذ ابتلى ابرهيم ربه واما الحكمة
في تقديم تعريف هذا الابتلا ففيها وجوه احدها ليوطنوا انفسهم على الصبر عليها
اذا وردت فيكون ذلك ابعد لهم من الجزع واسهل عليهم بعد الورود وثانيها انهم
اذا علموا انه ستصل اليهم تلك المحن اشتد خوفهم فيصير ذلك الخوف تعجيلا للابتلا فيستحقون
به مزيد الثواب وثالثها ان الكفار اذا شاهدوا محمدا واصحابه مقيمين على دينهم
مستقرين عليه مع ما كانوا عليه من نهاية الضر والمحنة والجوع يعلمون ان القوم
انما اختاروا هذا الدين لقطعهم بصحته فيدعوهم ذلك الى مزيد التامل في دلايله
ومن المعلوم الظاهر ان التبع اذا عرفوا ان المتبوع في اعظم المحن بسبب المذهب الذي
ينصره ثم راوه مع ذلك مصرا على ذلك المذهب كان ذلك ادعى لهم الى اتباعه مما اذا راوه
مرفه الحال لا كلفة عليه في ذلك المذهب ورابعها انه تعالى اخبر بوقوع ذلك الابتلا قبل وقوعه
فوجد مخبر ذلك الخبر على ما اخبر عنه فكان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا وخامسها ان من
المنافقين من اظهر متابعة الرسول طمعا منه في المال وسعة الرزق فاذا اخبر الله تعالى
بنزول هذه المحن فعند ذلك يتميز المنافق عن الموافق لان المنافق اذا سمع ذلك نفر منه
وترك دينه فكان في هذا الاختبار هذه الفايدة وسادسها ان اخلاص الانسان حالة الابتلا
ورجوعه الى باب الله تعالى اكثر من اخلاصه حال اقبال الدنيا عليه فكانت الحكمة في هذا
الابتلا ذلك المسئلة الرابعة انما قال بشيء على الوحدان ولم يقل باشيا على الجمع
لوجهين الاول لئلا يوهم باشيا من كل واحد فيدل على ضروب الخوف والتقدير بشيء من كذا
الثاني معناه بشيء قليل من هذه الاشيا المسئلة الخامسة اعلم ان كل ما يلايمك من مكروه
ومحبوب فينقسم الى موجود في الحال والى ما كان موجودا في الماضي والى ما سيوجد في المستقبل
فاذا خطر ببالك وجود شيء فيما مضى سمي ذوقا ووجدا وانما سمي وجدا لانها حالة تجدها
من نفسك وان كان قد خطر ببالك وجود شيء في الاستقبال وغلب ذلك على قلبك
سمي انتظارا وتوقعا فان كان المنتظر مكروها حصل منه الم في القلب سمي خوفا واشفاقا
وان كان محبوبا سمي ذلك الارتياح رجاء فالخوف هو تالم القلب لانتظار ما هو مكروه عنده

والرجا ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب عنده واما الجوع فالمراد منه القحط وتعذر تحصيل
القوت قال القفال رحمه الله اما الخوف الشديد فقد حصل لهم عند مكاشفتهم العرب بسبب
الدين فكانوا لا يامنون قصدهم اياهم واجتماعهم عليهم وقد كان من الخوف في وقعة
الاحزاب ما كان قال تعالى هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا واما الجوع فقد
اصابهم في اول مهاجرة النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة لقلة اموالهم حتى انه
عليه السلام كان يشد الحجر على بطنه وروى ابو الهيثم بن التيهان انه عليه السلام لما خرج
الى السفر ومعه ابو بكر قال ما اخرجك قال الجوع قال اخرجني ما اخرجك واما النقص
من الاموال والانفس فقد يحصل ذلك عند محاربة العدو بان ينفق الانسان ماله في الاستعداد
للجهاد وقد يقتل فيحصل هناك النقص في المال والنفس قال تعالى وجاهدوا باموالكم وانفسكم وقد
يحصل الجوع في سفر الجهاد عند فنا الزاد قال تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم ظما ولا نصب ولا مخمصة
في سبيل الله وقد يكون النقص في النفس بموت بعض الاخوان على ما هو عليه التاويل في
قوله ولا تقتلوا انفسكم واما نقص الثمرات فقد يكون بالجدوب وقد يكون بترك عمارة
الضياع للاشتغال بجهاد الاعدا وقد يكون ذلك بالانفاق على من كان يرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم
من الوفود هذا اخر كلام القفال رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله الخوف خوف الله والجوع صيام شهر
رمضان والنقص من الاموال الزكوات والصدقات ومن الانفس الامراض ومن الثمرات موت الاولاد
ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاشيا بين جملة ما للصابرين على هذه الامور بقوله وبشر الصابرين
وفيه مسايل المسئلة الاولى اعلم ان الصبر واجب على هذه الامور اذا كان من قبله تعالى
لانه يعلم ان كل ذلك عدل وحكمة فاما من لم يكن محققا في الايمان فكمن قال فيه ومن
الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمان به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه
خسر الدنيا والاخرة فاما ما كان من جانب الظلمة فلا يجب الصبر عليه مثاله ان
المراهق يلزمه ان يصبر على ما يفعله به ابوه من التاديب ولو فعله غيره لكان له
ان يمانع بل يحارب وكذا في العبد مع مولاه فما يدبر تعالى عباده عليه ليس الا حكمة وصوابا
بخلاف ما يفعل العباد من الظلم المسئلة الثانية الخطاب في وبشر لرسول الله صلى
الله عليه وسلم او لكل من يتاتى منه البشارة المسئلة الثالثة قال الشيخ الغزالي رحمه
الله اعلم ان الصبر من خواص الانسان ولا يتصور ذلك في البهايم والملايكة اما في البهايم
فلنقصانها واما في الملايكة فلكمالها بيانه ان البهايم سلطت عليها الشهوات وليس لها
عقل يعارضها حتى يسمى ثبات تلك القوة في مقابلة مقتضى الشهوات صبرا واما الملايكة
فانهم جردوا للشوق الى حضرة الربوبية والابتهاج بدرجة القرب منها ولم يسلط عليهم
شهوة صارفة عنها حتى يحتاج الى مضادة ما يصرفها عن حضرة الجلال بجند اخر واما
الانسان فانه خلق في ابتدا الصبي ناقصا مثل البهيمة ولم يخلق فيه الا شهوة الغذا
الذي هو محتاج اليه ثم يظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة النكاح وليس له قوة الصبر
البتة اذ الصبر عبارة عن ثبات جند في مقابلة جند اخر قام القتال بينهما لتضاد مطالبهما
اما البالغ فان فيه شهوة تدعوه الى طلب اللذات العاجلة والاعراض عن اللذات الاخرة
وعقلا يدعوه الى الاعراض عنها وطلب اللذات الروحانية الباقية فاذا عرف العقل ان
الاشتغال بطلب هذه اللذات العاجلة يمنعه عن الوصول الى اللذات الباقية صارت

داعية العقل صادّة ومانعة لداعية الشهوة من العمل فسمى ذلك الصد والمنع صبرا
ثم اعلم ان الصبر ضربان احدهما بدنى كتحمل المشاق بالبدن والثبات عليه اما بالفعل
كتعاطى الاعمال الشاقة او بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد والالم العظيم والثانى
هو الصبر النفسانى وهو منع النفس عن مقتضيات الشهوة ومشتهيات الطبع ثم هذا
الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن والفرج سمى عفة وان كان احتمال مكروه اختلفت
اساميه عند الناس باختلاف المكروه الذى عليه الصبر فان كان فى مصيبة اقتصر عليه
باسم الصبر ومضاده حالة تسمى الجزع والهلع وهو اطلاق داعى الهوى فى رفع الصوت و
ضرب الخد وشق الجيب وغيرها وان كان فى حال الغنى سمى ضبط النفس ومضاده
ايضا حالة تسمى البطر وان كان فى حرب ومقاتلة سمى شجاعة ومضاده الجبن وان كان
فى كظم الغيظ والغضب سمى حلما ومضاده السفه وان كان فى نائبة من نوائب الزمان
مضجرة سمى سعة الصدر ومضادة الضجر وضيق الصدر وان كان فى اخفاء كلام
سمى كتمان السر ويسمى صاحبه كتوما ومضاده افشاء السر وان كان عن فضول
العيش سمى زهدا ومضاده الحرص وان كان على قدر يسير من المال سمى بالقناعة ومضاده
الشره وقد جمع الله اقسام ذلك وسمى الكل صبرا فقال والصابرين فى الباساء اى المصيبة
والضراء اى الفقر وحين الباس اى المحاربة اولئك الذين صدقوا واولئك
هم المتقون قال القفال رحمه الله ليس الصبر الا صواب ان لا تجد الانسان لا يجد الا لمّ
يجد الا لسانه الم المكروه ولا ان يكره ذلك لان ذلك غير ممكن انما الصبر هو حمل
النفس على ترك اظهار الجزع فاذا كظم الحزن وكف النفس عن ابرازه كان صابرا
وان ظهر دمع عين وتغير لون وقال عليه السلام الصبر عند الصدمة الاولى وهو كذلك
لان من ظهر منه فى الابتدا ما لا يعد معه من الصابرين ثم صبر فذلك يسمى سلوا وهو مما لا
بد منه قال الحسن لو كلف الناس ادامة الجزع لم يقدروا عليه والله اعلم المسئلة
الرابعة فى فضيلة الصبر قد وصف الله تعالى الصابرين باوصاف وذكر الصبر فى
القران فى نيف وسبعين موضعا واضاف اكثر الخيرات اليه فقال وجعلنا منهم ائمة
يهدون بامرنا لما صبروا وقال وتمت كلمة ربك الحسنى على بنى اسرائيل بما صبروا
وقال ولنجزين الذين صبروا اجرهم بما كانوا يعملون وقال اولئك يؤتون
اجرهم مرتين بما صبروا وقال انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب فما من طاعة الا
واجرها مقدر الا الصبر ولاجل كون الصوم من الصبر قال الصوم لى فاضافه
الى نفسه ووعد الصابرين بانه معهم فقال واصبروا ان الله مع الصابرين
وعلق النصر على الصبر فقال بلى ان تصبروا وتتقوا وياتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم
بخمسة الاف من الملائكة للصابرين امرا لم يجمعها لغيرهم فقال اولئك عليهم
صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون واما الاخبار فقال عليه السلام الصبر
نصف الايمان وتقريره ان الايمان لا يتم الا بترك ما لا ينبغى من الاقوال والاعمال والعقائد
وحصول ما ينبغى والاستمرار على ترك ما لا ينبغى هو الصبر وهو النصف الاخر والاستمرار على ما
ينبغى وفعل ما ينبغى قد يكون مطابقا للشهوة فلا يحتاج فيه الى الصبر وقد يكون مخالفا
للشهوة فيحتاج فيه الى الصبر فكان الصبر نصف الايمان وقال عليه السلام افضل

ما اوتيتم اليقين وعزيمة الصبر ومن اعطى حظه منهما لم يبال ما فاته من قيام الليل
وصيام النهار وقال الايمان هو الصبر وهذا شبيه قوله عليه السلام الحج عرفة
المسئلة الخامسة فى بيان ان الصبر افضل ام الشكر قال الشيخ الغزالى رحمه الله دلالة
الاخبار على فضيلة الصبر اشد قال عليه السلام من افضل ما اوتيتم اليقين
وعزيمة الصبر وقال يؤتى باشكر اهل الارض فيجزيه الله جزاء الشاكرين ويؤتى باصبر
اهل الارض فيقال له اترضى ان نجزيك كما جزينا هذا الشاكر فيقول نعم يا رب فيقول
تعالى لقد انعمت عليك فشكرت وابتليتك فصبرت لاضعفن لك الاجر فيعطى
اضعاف جزاء الشاكرين واما قوله عليه السلام الطاعم الشاكر بمنزلة الصائم الصابر
فهو دليل على فضل الصبر لان هذا انما يذكر فى معرض المبالغة وهى لا تحصل الا اذا كان
المشبه به اعظم درجة من المشبه كقوله عليه السلام شارب الخمر كعابد الوثن
وايضا روى ان سليمان عليه السلام يدخل الجنة بعد الانبياء باربعين خريفا لمكان
ملكه واخر اصحابى دخولا الجنة عبد الرحمن بن عوف لمكان غناه وفى الخبر ابواب
الجنة كلها مصراعان الا باب الصبر فانه مصراع واحد واول من يدخله اهل البلاء
امامهم ايوب عليه السلام المسئلة السادسة دلت هذه الاية على امور
احدها ان هذه المحن لا يجب ان تكون عقوبات لانه تعالى وعد بها المؤمنين من الرسول
واصحابه وثانيها ان هذه المحن اذا قارنها الصبر افادت درجة عالية فى الدين وثالثها
ان كل هذه المحن من الله تعالى خلاف قول الثنوية الذين ينسبون الامراض وغيرها
الى شئ اخر وخلاف قول المنجمين الذين ينسبونها الى سعادة الكواكب ونحوسها و
رابعها انها تدل على ان الغذاء لا يفيد الشبع وشرب الماء لا يفيد الرى بل كل ذلك يحصل بما
يجرى الله العادة به عند هذه الاسباب لان قوله ولنبلونكم صريح فى اضافة هذه
الامور الى الله وقول من قال انه تعالى لما خلق اسبابها صح منه هذا القول ضعيف لانه
مجاز والعدول الى المجاز لا يمكن الا بعد تعذر الحقيقة قوله تعالى الذين اذا اصابتهم
مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة
واولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون اعلم ان هذه
قد تكون من فعل الله تعالى وقد تكون من فعل العبد اما الخوف الذى يكون من فعل الله
فهو الخوف من الغرق والصواعق وغيرها والذى من فعل العبد فهو ان العرب كانوا مجتمعين
على عداوة النبى واما الجوع فلاجل الفقر وقد يكون الفقر من الله بان يتلف اموالهم وقد
يكون من العبد بان يغلبوا عليه فيتلفوه ونقص الاموال من الله تعالى انما يكون بالجوائح التى
تصيب الاموال والثمرات ومن العبد وانما يكون لان القوم لاشتغالهم بقتالهم لا يتفرغون
لعمارة الاراضى ونقص الانفس من الله بالاماتة ومن العباد بالقتل المسئلة
الثانية قال القاضى انه تعالى لم يضف هذه المصيبة الى نفسه بل عمّ وقال
الذين اذا اصابتهم مصيبة فالظاهر انه يدخل تحتها كل مضرة ينالها من الله تعالى
وينالها من قبل العباد لان فى الوجهين جميعا عليه تكليف وان عدل عنه الى خلافه كان
تاركا للتمسك بادابه تعالى فالذى يناله من قبله تعالى يجب ان يعتقد فيه انه حكمة وصواب
وعدل وخير وصلاح وان الواجب عليه الرضا به وترك الجزع وكل ذلك داخل تحت

انه تعالى لما امر بالشكر والصبر بين فى هذه الاية ان الانسان كيف يحقق فى الابتلاء صابرا وفى هذه الاية مسائل المسئلة الاولى

قوله انا لله لان في اقرارهم بالعبودية تفويض للامور اليه ورضى بقضايه فيما يبتليهم به
لانه لا يقضي الا بالحق كما قال تعالى والله يقضي بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون
بشيء اما اذا نزلت بها المصيبة من غيره فتكلفه ان يرجع الى الله تعالى في الانتصاف
منه وان يكظم غيظه وغضبه فلا يتعدى الى ما لا يحل له في تشفي غيظه ويدخل ايضا
تحت قوله انا لله لانه الذي الزمه سلوك هذه الطريقة حتى لا يجاوز امره فانه يقول
في الاول انا لله يدبرنا كيف شاء وفي الثاني يقول انا لله ينصف بيننا كيف شاء المسئلة
الثالثة قال الفراء لا يجوز امالة انا مع غير اسم الله تعالى وانما وجب ذلك لان الاصل
في الحروف وما جرى مجراها امتناع الامالة وكذلك لا يجوز امالة حتى ولكن
اما قوله انا لله وانا اليه راجعون ففيه مسايل المسئلة الاولى قال ابو بكر الوراق انا
لله اقرار منا له بالملك وانا اليه راجعون اقرار على انفسنا بالهلاك واعلم ان الرجوع
اليه ليس عبارة عن الانتقال الى مكان وجهة فان ذلك على الله تعالى محال بل المراد انه
يصير الى حيث لا يملك الحكم فيه سواه وذلك هو الدار الاخرة لان عند ذلك لا يملك
لهم احد نفعا ولا ضرا واما داموا في الدنيا قد يملك غير الله نفعهم وضرهم بحسب
الظاهر فجعل تعالى هذا رجوعا الى الله تعالى كما يقال ان الملك والدولة يرجع اليه لا بمعنى
الانتقال بل بمعنى القدرة وترك المنازعة المسئلة الثانية هذا يدل على ان الاقرار
بالبعث والنشور والاعتراف بانه سبحانه سيجازي الصابرين على قدر استحقاقهم
ولا يضيع عنده اجر المحسنين المسئلة الثالثة قوله لله يدل على انه راض
بكل ما نزل به في الحال من انواع البلاء وقوله وانا اليه راجعون يدل على كونه في الحال
في الحال راضيا بكل ما سينزل به بعد ذلك من اثابته على ما كان منه ومن تفويض
ما نزل به ومن الانتصاف ممن ظلمه فيكون مذللا نفسه راضيا بما وعده الله به من الاجر
في الاخرة المسئلة الرابعة الاخبار في هذا الباب كثيرة احدها عن النبي عليه السلام
من استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبته واحسن عقباه وجعل له خلفا صالحا
صالحا يرضاه وروي انه طفي سراج رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا لله و
انا اليه راجعون فقيل امصيبة هي قال نعم كل شيء يؤذي المومن فهو له مصيبة وثانيها قالت
ام سلمة حدثني ابو سلمة انه عليه السلام قال ما من مسلم يصاب بمصيبة فيفزع الى ما امره الله
تعالى به من قوله انا لله وانا اليه راجعون اللهم عندك احتسبت مصيبتي فاجرني
فيها وعوضني خيرا منها الا اجره الله عليها وعوضه خيرا منها قالت فلما توفي ابو سلمة
ذكرت هذا الحديث وقلت هذا القول فعوضني الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم
ورابعها قال ابن عباس اخبر الله تعالى ان المومن اذا سلم لامر الله تعالى ورجع واسترجع
عند مصيبة كتب الله تعالى له ثلث خصال الصلوة من الله والرحمة وتحقيق
سبيل الهدى وخامسها عن عمر رضي الله عنه نعم العدلان وهو انا لله وانا اليه راجعون
اوليك عليهم صلوات من ربهم ورحمة ونعم العلاوة وهي قوله واوليك هم المهتدون
وقال ابن مسعود لان اخر من السماء احب الي من ان اقول لشيء قضاه الله تعالى ليته لم يكن اما
قوله اوليك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فاعلم ان الصلوة من الله هي الثناء والمدح والتعظيم
واما رحمته فهي النعم التي نزلها عاجلا واجلا واما قوله واوليك هم المهتدون وقال ابن مسعود

ففيه وجوه

ففيه وجوه احدها انهم المهتدون لهذه الطريقة الموصلة لصاحبها الى كل خير وثانيها
المهتدون الى الجنة الفايزون بالثواب وثالثها المهتدون لساير ما الزمهم
والاقرب فيه ما يصير داخلا في الوعد حتى تكون الخاتمة عطفه على ما
ذكره من الصلوات والرحمة صحيحا ولا يكون كذلك الا والمراد انهم
الفايزون بالثواب والجنة والطريق اليها لان كل ذلك داخل في الاهتدا
وان كان لا يمتنع ان يراد بذلك المتدون ثانيا الملتزمون بما الزموا من قال
ابو بكر الرازي اشتملت الاية حكمين فرض ونفل اما الفرض فهو التسليم لامر الله
تعالى والرضا بقضايه والصبر على ادا فرايضه لا يصرفه عنها مصايب الدنيا
واما النفل فاظهار القول بانا لله وانا اليه راجعون فان في اظهاره فوايد جزيلة
منها ان غيره يقتدي به اذا سمعه ومنها غيظ الكفار وعلمهم بجده واجتهاده
في دين الله والثبات عليه وعلى طاعته وحكي عن داود الطايي قال الزاهد
في الدنيا ان لا يحب البقاء فيها وافضل الاعمال الرضا عن الله ولا ينبغي للمسلم ان
ان يحزن لانه يعلم ان لكل مصيبة ثوابا ولنختم تفسير هذه الاية ببيان الرضا
بالقضا فنقول العبد انما يصير راضيا بقضا الله تعالى بطريقين اما بطريق
التصرف او بطريق الجذب اما طريق التصرف فمن وجوه احدها انه متى مال قلبه
الى شيء التفت خاطره الى شيء جعل ذلك الشيء منشا للافات فحينيذ ينصرف وجه
القلب عن عالم الحدوث الى جانب القدس فان ادم لما تعلق قلبه بالجنة جعلها
محنة عليه حتى زالت الجنة فبقي ادم مع ذكر الله ولما استانس يعقوب بيوسف
عليهما السلام اوقع الفراق بينهما حتى بقي يعقوب مع ذكر الحق ولما طمع محمد من اهل مكة
في النصرة والاعانة صاروا من اشد الناس عليه حتى قال عليه السلام ما اوذي نبي مثل ما
اوذيت وثانيها ان لا يجعل ذلك الشيء بلاء ولكن يرفعه من البين حتى لا يبقى لا البلاء
ولا الرحمة فحينيذ يرجع العبد الى الله تعالى وثالثها ان العبد متى توقع من جانب شيء
اعطاه الله تعالى بلا واسطة خيرا من متوقعه فيستحي العبد فيرجع الى باب رحمة الله
واما طريق الجذب فهو كما قال عليه السلام جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين
ومن جذبه الحق الى نفسه صار مغلوبا لان الحق غالب لا مغلوب وصفة الرب الربوبية
وصفة العبد العبودية والربوبية غالبة على العبودية لا بالضد وصفة الحق
حقيقة وصفة العبد مجاز والحقيقة غالبة على المجاز لا بالضد والغالب يقلب المغلوب
عن صفته الى صفة تليق به والعبد اذا دخل على السلطان المهيب نسي نفسه وصار
بكل فكره وحسه مقبلا عليه ومشتغلا به وغافلا عن غيره فكيف بمن في حضرة السلطان
الذي كل من عداه حقير بالنسبة اليه فيصير العبد هنالك كالفاني عن نفسه وعن حظوظ نفسه
فيصير هنالك راضيا باقضية الحق سبحانه واحكامه من غير ان يبقى في طاقته شبهة
المنازعة قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعاير الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح
عليه ان يطوف بهما ومن تطوع خيرا فان الله شاكر عليم اعلم ان في الاية مسايل المسئلة
الاولى ان تعلق هذه الاية بما قبلها من وجوه احدها انه سبحانه بين انه انما حول القبلة الى
الكعبة ليتم انعامه على محمد صلى الله عليه وامته باحيا شرايع ابرهيم على ما ذكر في قوله ولاتم

الكعبة وسعي هاجر ما بين الجبلين فلما كان الامر كذلك ذكر الله تعالى هذا الحكم عقيب
تلك الاية وثانيها انه تعالى لما قال ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع الى قوله وبشر الصابرين
ثم قال ان الصفا والمروة من شعاير الله وانما جعلهما كذلك لانهما من اثار هاجر واسمعيل
فما جرى عليهما من البلوى استدلوا بذلك على ان من صبر على البلوى لابد ان يصل الى اعظم
الدرجات واعلى المقامات وثالثها ان اقسام تكليف الله تعالى ثلاثة احدها ما يحكم العقل
بحسنه في اول الامر فذكر هذا القسم اولا وهو قوله اذكروني اذكركم واشكروا لي ولا
تكفرون فان كل عاقل يعلم ان ذكر المنعم بالمدح والثناء والمواظبة على شكره امر
مستحسن في العقول وثانيها ما يحكم العاقل بقبحه في اول الامر الا انه بسبب الشرع
يسلم حسنه وذلك مثل انزال الالام والفقر والمحن فان ذلك كالمستقبح في
العقول ولما ورد الشرع به ومن الحكمة فيه رجى الابتلاء والامتحان على ما قال
ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع عقيبه فيعتقد المسلم حسنه وكونه حكمة فيه وتحقق
صوابا وثالثها الامر الذي لا يهتدي لا الى حسنه ولا الى قبحه بل يراها كالعبث الخالي
عن المنفعة والمضرة وهي مثل افعال الحج من السعي بين الصفا والمروة فذكر الله
تعالى هذا القسم عقيب القسمين الاولين لتكون قد نبه على جميع اقسام تكاليفه
وذكر الكلها على سبيل الاستيفاء والاستقصاء والله اعلم المسئلة الثانية
اعلم ان الصفا والمروة علمان للجبلين المخصوصين الا ان الناس تكلموا في اصل
اشتقاقهما قال القفال رحمه الله ان الصفا واحد ويجمع على صفي واصفاء كما يقال
عصى ورحى وارحا قال الراجز   كان متنيه من النفي   مواقع الطير من الصفي
وقد يكون بمعنى جمع واحده صفاه قال جرير   اما اذا فرع العد
وصفاتها   لا قوننا حجرا اصم صلودا   وفي كتاب الخليل الصفا الحجر الضخم
الصلب الاملس واذا نعتوا الصخرة قالوا صفاه صفوا واذا ذكروا قالوا صفاه
صفوا ان يحمل الصفا والصفاه كانهما في معنى واحد وقال المبرد الصفا كل حجر
لا يخالطه غيره من طين او تراب متصل به واشتقاقه من صفا يصفو اذا خلص
واما المروة فقال الخليل المروة من الحجارة ما كان ابيض مليا صلبا شديد الصلابة
وقال غيره هو الحجارة الصغيرة ويجمع في القليل مروات وفي الكثير مرو كما
قال ابو ذويب   حتى كاني للحوادث مروة   بصفا المشقر كل يوم تقرع
واما شعاير الله فهي اعلام طاعته وكل شيء جعل علما من اعلام طاعة الله فهو
من شعاير الله قال تعالى والبدن جعلناها لكم من شعاير الله اي علامة للقربة وقال ومن
يعظم شعاير الله وشعاير الحج معالم نسكه ومنه المشعر الحرام ومنه اشعار السنام وهو ان
يعلم بالمدية فيكون ذلك علما على احرام صاحبها وعلى انه قد جعله هديا لبيت الله
ومنه الشعار في الحرب وهو العلامة التي يتبين بها احدى الفئتين من الاخرى والشعاير
جمع شعيرة وهو ماخوذ من الاشعار الذي هو الاعلام ومنه قولك شعرت بكذا
اي علمت المسئلة الثالثة الشعاير اما ان نحملها على العبادات او النسك او نحملها على مواضع العبادات
والنسك فان قلنا بالاول حصل في الكلام حذف لان نفس الجبلين لا يصح وصفهما بانهما
دين ونسك فالمراد ان الطواف بينهما والسعي من دين الله تعالى

وان قلنا

وان قلنا بالثاني فاستقام ظاهر الكلام لان هذين الجبلين اما ان يكونا موضعين
للعبادات والمناسك او علامة لهما وكيف ما كان فالسعي بين هذين الجبلين من شعاير
الله ومن اعلام دينه وقد شرعه الله تعالى لامة محمد صلى الله عليه وسلم ولابراهيم
عليه السلام قبل ذلك وهو المناسك الذي حكى الله تعالى عن ابراهيم عليه السلام
قال وارنا مناسكنا واعلم ان السعي ليس عبادة تامة في نفسه بل انما يصير عبادة اذا صار
بعضا من ابعاض الحج فلهذا السر بين الله تعالى الموضع الذي فيه يصير السعي عبادة
فقال فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما المسئلة الرابعة
الحكمة في شرع هذا السعي الحكاية المشهورة ان هاجر واسمعيل حين ضاق بهما
الامر في عطشها وعطش ابنها اسمعيل عليه السلام اغاثها الله تعالى بالماء الذي انبعه
لها ولابنها من زمزم حتى يعلم الخلق انه سبحانه وان كان لا يخلي اولياءه في دار الدنيا
من انواع المحن الا ان فرجه قريب ممن دعاه فانه غياث المستغيثين فانظر الى
حال هاجر واسمعيل كيف اغاثهم واجاب دعاهم ثم جعل افعالهما طاعة لجميع المكلفين
الى يوم القيامة واثارهما قدوة للخلائق اجمعين ليعلم ان الله لا يضيع اجر المحسنين
وكل ذلك تحقيق لما اخبر به قبل ذلك من انه يبتلي عباده بشيء من الخوف والجوع
ونقص من الاموال والانفس والثمرات الا ان من صبر على ذلك نال السعادة في
الدارين وفاز بالمقصد الاقصى في المنزلتين   القفال في لفظ الحج
ثلاثة اقوال الاول الحج في اللغة كثرة الاختلاف الى الشيء والتردد اليه فمن زار البيت للحج فانه
ياتيه اولا للوزود ثم يعود اليه للطواف ثم ينصرف منى ثم يعود اليه لطواف الزيارة ثم
يعود اليه لطواف الصدر الثاني قال قطرب الحج الحلق يقال احجج بحجتك وذلك ان تقطع
الشعر من نواحي الشجة ليدخل للعلاج في الشجة فيكون المعنى حج فلان اي حلق قال القفال وهذا
محتمل لقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين رؤسكم ومقصرين اي
حجاجا وعمارا فعبر عن ذلك فلا يبعد ان يكون الحج مسمى بهذا الاسم لمعنى الحلق الثالث قال قوم الحج
القصد يقال رجل محج ومكان محجوج اذا كان مقصودا ومن ذلك محجة الطريق فكان البيت
مقصودا بهذا النوع من العبادة سمي ذلك الفعل حجا قال القفال والقول الاول اشبه
بالصواب لان قولهم رجل محجوج انما هو فيمن يختلف اليه مرة بعد اخرى وكذلك
محجة الطريق هو الذي كثر التردد فيه واما العمرة فقال اهل اللغة الاعتمار هو
القصد والزيارة قال الاعشى   وجاشت النفس لما جا جمعهم   وراكب جاء من تثليث معتمر
وقال قطرب العمرة في كلام عبد القيس المسجد والبيعة والكنيسة قال القفال والاشبه
في العمرة اذا اضيفت الى البيت ان تكون بمعنى الزيارة لان المعتمر يطوف بالبيت وبالصفا
والمروة ثم ينصرف كالزائر واما الجناح فهو من قولهم جنح الى كذا اي
مال اليه قال تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها وجنحت السفينة اذا لزمت الماء فلم تمض وجنح الرجل
في الشيء يعمله بيده اذا مال اليه صدره وقيل للاضلاع جوانح لاعوجاجها وجناح الطائر
من هذا لانه يميل في احد شقيه ولا يطير على مستوى خلقته فثبت ان اصله من الميل ثم ان الناس
من قال انه بقي في عرف القرآن كذلك ايضا بمعنى لا جناح عليه لاميل لاحد عليه بمطالبة شيء
من الاشياء ومنهم من قال بل هو مختص بالميل الى الباطل والى ما ياثم به قوله ان يطوف بهما اي

يتطوف فادغمت التاء في الطاء كما قال يا ايها المزمل يا ايها المدثر اي المتزمل والمتدثر يقال طاف
واطاف بمعنى واحد ظاهر قوله تعالى لا جناح عليه انه لا اثم عليه والذي يصدق عليه انه لا
اثم في فعله يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح ثم يمتاز كل واحد من هذه الثلاثة عن
الاخر بقيد زائد فاذن ظاهر هذه الاية لا يدل على ان السعي بين الصفا والمروة واجب
او ليس بواجب لان اللفظ الدال على القدر المشترك بين الاقسام لا دلالة فيه البتة
على خصوصية كل واحد من تلك الاقسام فاذن لا بد من معرفة ان هذا السعي واجب
او غير واجب من الرجوع الى دليل اخر اذا عرفت هذا فنقول مذهب الشافعي رحمه الله ان هذا
السعي ركن ولا يقوم الدم مقامه وعند ابي حنيفة رحمه الله ليس بركن ويقوم الدم مقامه وروي
عن ابن عباس ومجاهد وعطا ان من تركه فلا شي عليه حجة الشافعي رحمه الله من وجوه احدها
ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا فان قيل هذا الحديث
متروك الظاهر لانه تقتضي وجوب السعي وهو العدو وذلك غير واجب قلنا لا نسلم ان
السعي عبارة عن العدو ويدل قوله فاسعوا الى ذكر الله والعدو فيه غير واجب قال تعالى
وان ليس للانسان الا ما سعى وليس المراد منه العدو بل الجد والاجتهاد في القصد والنية
سلمنا انه يدل على العدو ولكن العدو متى صفة ترك العمل في هذه الصفة فبقي اصل المشي
واجبا وثانيها ما ثبت انه عليه السلام سعى وروي انه عليه السلام لما دنى من الصفا في حجته قال ان
الصفا والمروة من شعاير الله ابدوا بما بدا الله به فبدا بالصفا فرقي عليه حتى راى البيت و
اذا ثبت انه عليه السلام سعى وجب علينا السعي بالقران والخبر اما القران فقوله تعالى فاتبعوه
وقوله ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
واما الخبر فقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم والامر للوجوب وثالثها انه اشواط شرعت في بقعة
من بقاع الحرم ويوتى به في احرام كامل فكان جنسها ركنا كطواف الزيارة ولا يلزم طواف
الصدر لان اللام للجنس فوجوبه مرة واحتج ابو حنيفة رحمه الله بوجوه اولها هذه الاية
وهي قوله فلا جناح عليه ان يطوف بهما وهذا لا يقال في الواجبات ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله فمن تطوع
خيرا فبين انه تطوع وليس بواجب وثانيها قوله الحج عرفة من ادرك عرفة فقد تم حجه
وهذا يقتضي التمام من جميع الوجوه ترك العمل به في بعض الاشيا فيبقى معمولا به في السعي
والجواب عن الاول من وجوه الاول ما بينا ان قوله لا جناح عليه ليس فيه الا انه لا اثم على فاعله وهذا
القدر مشترك بين الواجب وغيره فلا يكون فيه دلالة على نفي الوجوب والذي يحقق قوله تعالى لا جناح
عليكم ان تقصروا من الصلاة ان خفتم والقصر عند ابي حنيفة رحمه الله واجب مع انه قال
فيه لا جناح عليكم فكذا ها هنا الثاني انه رفع الجناح عن الطواف بهما لا عن الطواف بينهما
وعندنا الاول غير واجب وانما الثاني هو الواجب الثالث قال ابن عباس رضي الله عنهما كان
على الصفا صنم وعلى المروة صنم وكان اهل الجاهلية يطوفون بهما ويمسحونهما فلما جاء الاسلام
كره المسلمون الطواف بينهما لاجل الصنمين فانزل الله تعالى هذه الاية اذا عرفت هذا
فنقول انصرفت الاباحة الى وجود الصنمين حال الطواف لا الى نفس الطواف كما لو كان كما لو
كان في الثوب نجاسة يسيرة عندكم ودم البراغيث عندنا فقيل لا جناح عليك ان تصلي فيه
فان رفع الجناح ينصرف الى مكان النجاسة لا الى نفس الصلاة الرابع روي عن عروة انه
قال لعايشة اني ارى لا حرج علي في ان لا اطوف بهما فقالت بيسما قلت لو كان كذلك لقال

ان لا يطوف بهما ثم حكى ما تقدم من الصنمين وتفسير عايشة راجح على تفسير التابعين
فان قالوا اقرا ابن مسعود فلا جناح عليه ان لا يطوف بهما واللفظ ايضا محتمل كقوله
يبين الله لكم ان تضلوا وكقوله تعالى ان تقولوا يوم القيامة انا معناه ان لا تقولوا قلنا
القراة الشاذة لا يمكن اعتبارها في القران لان تصحيحه يقدح في كون القران متواترا الخامس
كما ان قوله لا جناح عليكم تطلق على الواجب فكذلك لا تطلق على المندوب ولا شك في ان
السعي مندوب فقد صارت الاية متروكة العمل بظاهرها واما التمسك بقوله فمن تطوع خيرا
فضعيف لان هذا يقتضي ان يكون المراد من هذا التطوع هو الطواف المذكور اولا بل يجوز
ان يكون المراد منه شيا اخر وقال تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ثم قال
فمن تطوع خيرا فهو خير له فاوجب عليهم الطعام ثم ندبهم الى التطوع بالخير فكان المعنى
فمن تطوع وزاد على طعام مسكين كان خيرا فكذا ها هنا يحتمل ان يكون هذا
التطوع مصروفا الى شي اخر وهو من وجهين احدهما انه يريد في الطواف فيطوف
اكثر من الطواف الواجب مثل ان يطوف ثمانية واكثر والثاني انه يتطوع بعد حج الفرض
وعمرته بالحج او العمرة مرة اخرى حتى طاف بالصفا والمروة تطوعا واما الحديث
الذي تمسكوا به فهو حديث عام ووجدنا خاصا والخاص مقدم على العام والله اعلم اما
قوله ومن تطوع خيرا ففيه مسايل المسيلة الاولى قرا حمزة والكسائي يطوع
بالياء وجزم العين وتقديره يتطوع الا ان التاء ادغمت في الطاء لتقاربهما
وهذا حسن لان المعنى على الاستقبال والشرط والجزاء الاحسن فيهما الاستقبال
وان كان يجوز ان يقال من اتاني اكرمته فيوقع الماضي موقع المستقبل في الجزا الا ان
اللفظ اذا كان وفق المعنى كان احسن واما الباقون من القرا فقرءوا تطوع بلفظ الماضي
وهذه القراءة تحتمل امرين احدهما ان يكون موضع تطوع جزما الثاني ان لا
يجعل من للجزاء ولكن يكون بمنزلة الذي ويكون مبتدا والفاء مع ما بعدها في موضع
رفع لكونها خبر المبتدا الموصول والمعنى فيه معنى الجزاء لان هذه الفاء اذا دخلت
في خبر الموصول او النكرة الموصوفة افادت ان الثاني انما وجب لوجوب الاول
كقوله وما بكم من نعمة فمن الله فما مبتدا موصول والفاء مع ما بعدها جواب له ونظيره
قوله تعالى الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم اجرهم
عند ربهم وقوله ان الذين فتنوا المومنين والمومنات الى قوله فلهم عذاب
جهنم وقوله ومن عاد فينتقم الله منه وقوله ومن كفر فامتعه قليلا ومن
جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقوله فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر ونذكر هذه
المسيلة ان شاء الله تعالى عند قوله الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار
سرا وعلانية المسيلة الثانية قال ابو مسلم تطوع تفعل من الطاعة وسواء قول
القايل طاع وتطوع كما يقال حال وتحول وقال وتقول وطاف وتطوف وتفعل
بمعنى فعل كثير والطوع هو الانقياد والتطوع ما تبرعت به من ذات نفسك مما
لا يجب عليك المسيلة الثالثة الذين قالوا السعي غير واجب فسروا هذا التطوع
بالسعي الزايد على قدر الواجب ومنهم من فسره بالسعي في الحجة الثالثة التي هي غير
واجبة وقال الحسن المراد منه جميع الطاعات وهذا اولى لانه اوفق لعموم

اللفظ اما قوله تعالى فان الله شاكر عليم فاعلم ان الشاكر في اللغة هو المظهر للانعام
عليه وذلك في حق الله تعالى محال فالشكر في حقه تعالى مجاز ومعناه المجازي على الطاعة
وانما سمى المجازاة على الطاعة شكرا لوجوه الاول ان اللفظ خرج مخرج
التلطف بالعباد مبالغة في الاحسان اليهم كما قال من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا
وهو تعالى لا يستقرض من عوز لكنه تلطف في الاستدعاء كانه قيل من الذي يعمل
عمل المقرض بان يقدم فياخذ اضعاف ما قدم الثاني ان الشكر لما كان مقابلة
للانعام والجزاء عليه سمى كل ما كان جزاء شكرا على سبيل التشبيه الثالث
كانه يقول انا وان كنت غنيا عن طاعتك الا اني اجعل لها من الموقع بحيث لو
صح ان انتفع بها لما ازداد وقعه على ما حصل وبالجملة فالمقصود بيان ان طاعة العبد
مقبول عند الله تعالى وواقعه موقع القبول في اقصى الدرجات واما قوله عليم
فالمعنى انه يعلم قدر الجزاء فلا يبخس المستحق حقه لانه تعالى عالم بقدره وعالم
بما يزيد عليه من التفضل وهو اليق بالكلام ليكون لقوله تعلق بشاكر ويحتمل انه
يريد انه عليم بما ياتي العبد من لقيامه بحقه من العبادة والاخلاص وما يفعله لا على
هذا الحد وذلك ترغيب في اداء ما يجب على شروطه وتحذير من خلاف ذلك والله اعلم
قوله تعالى **ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى اولئك يلعنهم الله
ويلعنهم اللاعنون** في الاية مسايل اعلم ان في تفسير قوله ان الذين يكتمون قولين
احدهما انه كلام مستانف يتناول كل من كتم شيا من الدين والثاني انه ليس يجري على
ظاهره في العموم ثم من هولاء من زعم انه في اليهود خاصة قال ابن عباس ان جماعة
من الانصار سالوا نفرا من اليهود عما في التوراة من صفته عليه السلام من الاحكام
فنزلت الاية في اهل الكتاب من اليهود والنصارى عن ابن عباس ومجاهد والحسن
وقتادة والربيع والسدي والاصم والاول اقرب الى الصواب لوجوه احدها ان اللفظ
عام والعارض الموجود وهو نزوله عند سبب معين لا يقتضي الخصوص على ما ثبت في
الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وثانيها انه ثبت في اصول
الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم سيما اذا كان
الوصف مناسبا للحكم ولا شك ان كتمان الدين يناسب استحقاق اللعن من الله تعالى واذا كان
هذا الوصف علة لهذا الحكم وجب عموم الحكم الوصف وثالثها ان جماعة من الصحابة حملوا
هذا اللفظ على العموم عن عايشة انها قالت من زعم ان محمدا عليه السلام كتم شيا من الوحي
فقد اعظم الفرية على الله والله تعالى يقول ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات واحتج من
خص الاية باهل الكتاب ان الكتمان لا يصح الا منهم في شرح نبوة محمد عليه السلام فاما
القران فانه متواتر فلا يصح كتمانه والجواب ان القران اذا كان بيانه بخبر الواحد صح
كتمانه وكذا القول فيما يحتاج المكلف اليه من الدلايل العقلية **المسئلة الثانية**
قال القاضي الكتمان ترك اظهار الشي مع الحاجة اليه وحصول الداعي الى اظهاره لانه متى
لم يكن كذلك لم يعد كتمانا فلما كان ما انزله الله تعالى من البينات والهدى من اشد
ما يحتاج اليه في الدين وصف من علمه ولم يظهره بالكتمان كما يوصف احدنا في امور الدنيا
بالكتمان اذا كانت مما تقوى الدواعي الى اظهاره وعلى هذا الوجه يمدح من تقدر على كتمان

السر لان الكتمان مما يشق على النفس **المسئلة الثالثة** هذه الاية تدل على ان ما يتصل
بالدين ويحتاج اليه المكلف لا يجوز ان يكتم ومن كتمه فقد عظمت خطيته ونظير
هذه قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب ويشترون به ثمنا هم
لتبيننه للناس ولا يكتمونه وقريب منهما قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزل الله من
الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا فهذه الايات كلها موجبة لاظهار علوم الدين وتبيينه
للناس زاجرة عن كتمانها ونظيرها في بيان وجوب العلم وان لم يكن فيه ذكر
الوعيد لكلمة قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وروى حجاج عن عطا عن ابي هريرة
عن النبي عليه السلام قال من كتم علما يعلمه جي به يوم القيامة اما قوله تعالى ما انزلنا
من البينات فالمراد كل ما انزله على الانبيا كتابا ووحيا دون ادلة العقول
والهدى يدخل فيه الدلايل كلها العقلية والنقلية لانا بينا في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين
ان الهدى تدخل فيه عبارة عن الدلالة فيعم الكل فان قيل فقد قال والهدى من بعد ما بيناه
للناس في الكتاب فعاد الى الوجه الاول قلنا الاول هو التنزيل والثاني ما يقتضيه
التنزيل من الفوايد واعلم ان الكتاب لما دل على ان خبر الواحد والاجماع والقياس حجة فكل
ما دل عليه احد هذه الامور فقد دل عليه الكتاب فكان كتمانه داخلا تحت الاية فثبت
انه تعالى توعد على كتمان الدلايل السمعية والعقلية وجمع بين الامرين في الوعيد فهذه
الاية تدل على ان من امكنه بيان اصول الدين العقلية لمن كان محتاجا اليها
ثم تركه او كتم شيا من احكام الشرع مع شدة الحاجة اليه فقد لحقه الوعيد العظيم
المسئلة الرابعة هذا الاظهار فرض على الكفاية لا على التعيين وهذا لانه اذا اظهره
البعض صار بحيث يتمكن كل احد من الوصول اليه فلم يبق مكتوما واذا خرج عن حد
الكتمان لم يجب على الباقين اظهاره مرة اخرى **المسئلة الخامسة** منهم من احتج بهذه الايات في
قبول خبر الواحد فقال دلت هذه الايات على اظهار هذه الاحكام واجب ولو لم يجب العمل
بها لم يكن اظهارها واجبا وتمام التقرير فيه قوله تعالى في اخر الاية الا الذين تابوا واصلحوا
وبينوا فحكم بوقوع البيان بخبرهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون كل واحد كان منهيا عن الكتمان
وماموراً بالبيان ليكثر المخبرون فيتواتر الخبر قلنا هذا غلط لانهم ما نهوا عن الكتمان الا وهم
ممن يجوز عليهم الكتمان ومن جاز منهم التواطي على الكتمان جاز منهم التواطي على الوضع
والافترا فلا يكون خبرهم موجبا للعلم **المسئلة السادسة** احتجوا بهذه الاية
على انه لا يجوز اخذ الاجرة على التعليم لان الاية لما دلت على وجوب ذلك التعليم
كان اخذ الاجرة عليه اخذا للاجرة على اداء الواجب انه غير جايز ويدل عليه
ايضا قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا وظاهر ذلك
يمنع اخذ الاجرة على الاظهار وعلى الكتمان جميعا لان قوله ويشترون به ثمنا قليلا مانع من اخذ
البدل عليه من جميع الوجوه اما قوله تعالى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب قيل في التوراة والانجيل
من صفته عليه السلام ومن الاحكام وقيل اراد بالمنزل الاول ما في كتب المتقدمين والثاني ما في القران
اما قوله اولئك يلعنهم الله فاللعنة في اصل اللغة هي الابعاد وفي عرف الشرع الابعاد من الثواب
اما قوله ويلعنهم اللاعنون فيجب ان يحمل على من للعنة تاثير وقد اتفقوا على ان الملايكة والانبيا

والصالحين كذلك فهم داخلون تحت هذا العموم لا محالة ويؤكده قوله تعالى ان الذين كفروا وما
توا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملئكة والناس اجمعين والثاني ذكروا وجوها
احدها ان اللاعنين هم دواب الارض وهوامها فانها تقول منعنا القطر بمعاصي
بني ادم وهو عن مجاهد وعكرمة وانما قال اللاعنون ولم يقل اللاعنات لانه تعالى وصفها
بصفة من يعقل فجمعها جمع من يعقل كقوله والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين ويا ايها
ويا ايها النمل ادخلوا مساكنكم وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وكل في فلك يسبحون
وثانيها كل شي سوى الثقلين الجن والانس فان قيل كيف يصح اللعن من البهائم
والجمادات قلنا على وجهين الاول على سبيل المبالغة وهو انها لو كانت عاقلة لكانت
كانت تلعنهم الثاني انها في الاخرة اذا اعيدت وجعلت من العقلاء فانها
تلعن من فعل ذلك في الدنيا ومات عليه وثالثها ان اهل النار يلعنونهم ايضا حين
كتموا الدين فهو على العموم ورابعها قال ابن مسعود اذا تلاعن المتلاعنان وثالثها
وقعت اللعنة على المستحق فان لم يكن مستحقا رجعت اللعنة على اليهود والذين
كتموا ما انزل الله تعالى وخامسها عن ابن عباس ان لهم لعنتين لعنة الله ولعنة
الخلايق قال وذلك اذا وضع الرجل في قبره فيسيل ما دينك ومن نبيك
ومن ربك فيقول له الملك لا ادري ما ادري فيضرب ضربة يسمعها كل شي الا
الثقلين فلا يسمع شي صوته الا لعنه ويقول له الملك لا دريت ولا تليت كذلك
كنت في الدنيا وسادسها قال ابو مسلم اللاعنون هم الذين امنوا به ومعنى اللعن منهم
مباعدة الملعون ومشاقته ومخالفته مع السخط عليه والبراءة منه قال القاضي دلت
الاية على ان هذا الكتمان من الكباير لانه تعالى اوجب فيه اللعن وتدل على ان احدا
من الانبيا لم يكتم شيئا مما حمل من الرسالة والا كان داخلا في الاية والله اعلم قوله تعالى
الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا فاولئك اتوب عليهم وانا التواب الرحيم
اعلم انه تعالى لما بين عظيم الوعيد في الذين يكتمون ما انزل الله كان يجوز ان يتوهم ان الوعيد يلحقهم
على كل حال فبين تعالى انهم اذا تابوا تغير حكمهم ويدخلون في اهل الوعد وقد ذكرنا ان التوبة
عبارة عن الندم على فعل القبيح لقبحه لا لغرض سواه لانه من ترك رد الوديعة ثم ندم عليه لان
الناس ذموه او لان الحاكم رد شهادته لم يكن تائبا وهذا معنى الاخلاص في التوبة ثم بين تعالى
معنى انه لا بد له بعد التوبة من اصلاح ما افسد مثلا او افسد على غيره دينه بايراد شبهة
عليه يلزمه ازالة تلك الشبهة ثم بين ثالثا انه بعد ذلك يجب عليه ضد الكتمان وهو البيان و
هو المراد بقوله وبينوا فدلت هذه الاية على ان التوبة عن بعض المعاصي لا تحصل الا بترك كل ما
ينبغي ويفعل قالت المعتزلة الاية تدل على ان التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض
لا تصح لان قوله واصلحوا عام في الكل والجواب عنه ان اللفظ المطلق يكفي في صدقه حصول
فرد واحد من افراده قال اصحابنا تدل الاية على ان قبول التوبة غير واجب عقلا لانه تعالى
ذكر ذلك في معرض المدح والثناء على نفسه ولو كان ذلك واجبا لما حسن هذا
المدح ومعنى اتوب عليهم اقبل توبتهم وقبول التوبة يتضمن ازالة عقاب ما تاب منه فان قيل
هلا قلتم ان معنى قوله فاولئك اتوب عليهم هو قبول التوبة بمعنى المجازاة والثواب كما يقولون في قبول
الطاعة قلنا الطاعة انما افاد قبولها استحقاق الثواب لانه لا يستحق بها سواه وهو الغرض

بفعلها وليس كذلك التوبة لانها موضوعة لاسقاط العقاب وهو الغرض بفعلها وان كان لا يمتنع
من ان يستحق بها الثواب الا انه لا يستحق اذا لم يكن مخطيا ومعنى قوله وانا التواب القابل
لتوبة كل ذي توبة فهو مبالغة في هذا الباب ومعنى الرحيم عقيب ذلك التنبيه على انه لرحمته
بالمكلفين من عباده يقبل توبتهم بعد التفريط العظيم منهم قوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا
وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملئكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم
العذاب ولا هم ينظرون اعلم ان في الاية مسايل المسئلة الاولى ظاهر قوله تعالى ان الذين
كفروا وماتوا وهم كفار وهم في حق من كان كذلك فلا وجه لتخصيصه ببعض من كان كذلك
وقال ابو مسلم وقال يجب حمله على الذين تقدم ذكرهم وهم الذين يكتمون الايات واحتج
عليه بانه تعالى لما ذكر حال الذين يكتمون ثم ذكر حال التايبين منهم ذكر ايضا حال من يموت
منهم من غير توبة وايضا انه تعالى لما ذكر ان اولئك الكاتمين ملعونون حال الحياة بين في هذه
الاية انهم ملعونون ايضا بعد الممات والجواب عنه ان هذا انما يصح لو كان الذين يموتون من غير توبة
لا يكونون داخلين تحت الاية الاولى فاما الذين دخلوا تحت الاية الاولى استغنى عن ذكرهم فيجب
فيجب حمل الكلام على امر مستانف المسئلة الثانية لما ذكر في الكافر انه اذا تاب قبل انه مات
على كفره صار الوعيد لازما من غير شرط ولما كان المعلق على الشرط عدما عند عدم
الشرط علمنا ان الكافر اذا تاب قبل الموت لم يكن حاله كذلك المسئلة الثالثة
ان قيل كيف يلعنه الناس اجمعون واهل دينه لا يلعنونه قلنا الجواب عنه من وجوه احدها
ان اهل دينه يلعنونه في الاخرة لقوله تعالى ويوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن
بعضكم بعضا وثانيها قال قتادة والربيع اراد بالناس اجمعين المومنين كانه
لم يعتد بغيرهم وحكم بان المومنين هم الناس لا غير وثالثها ان كل احد يلعن
الجاهل والظالم لان قبح ذلك مقرر في العقول فاذا كان هو في نفسه جاهلا او ظا
لما وان كان لا يعلم هو في نفسه كذلك كان لعنه على الجاهل والظالم يتناول نفسه
عن السدي ورابعها ان يحمل وقوع اللعن على استحقاق اللعن وحينئذ يعم
ذلك المسئلة الرابعة قال ابو بكر الرازي في الاية دلالة على ان للمسلمين
لعن من مات كافرا وان زوال التكليف عنه بالموت لا يسقط عنا لعنه والبراءة
منه وذلك ان قوله والناس اجمعين قد اقتضى امرنا بلعنه بعد موته وهذا
يدل على ان الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطا للعنه والبراءة منه
وكذلك سبيل ما يجب من المدح والموالاة من الايمان والصلاح اذا مات من كان كذلك او جن
لا يتغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث الحالة المسئلة الخامسة القايلون
بالموافاة احتجوا بهذه الاية لانه تعالى علق وجوب لعنته بان يموت على كفره
فلو استحق ذلك قبل الموت لم يبق ذلك فعلمنا ان الكفر انما يفيد استحقاق
اللعن لو مات صاحبه عليه وكذا الايمان انما يفيد استحقاق المدح اذا مات
صاحبه عليه الجواب الحكم المرتب على الذين ماتوا على الكفر مجموع امور منها اللعن ومنها
الخلود في النار وعندنا ان هذا المجموع هو اللعن وحده فلم قلت انه لا يحصل الا فيمن هو
المسئلة السادسة القايلون بان الكفر من الاسماء الشرعية وما بقي على الموضع الا
صلي وهم المعتزلة احتجوا بقوله تعالى وماتوا وهم كفار ثم ان الله تعالى وصفهم حال موتهم

بأنهم كفار ومعلوم ان الكفر بمعنى الستر والتغطية لا يحصل الا في حق الحي العاقل
المسألة السابعة الاية تدل على جواز التخصيص مع التوكيد لانه تعالى قال والناس
اجمعين مع انه مخصوص على مذهب من قال المراد بالناس بعضهم اما قوله تعالى خالدين
فيها ففيه مسايل المسألة الاولى الخلود اللزوم الطويل ومنه يقال اخلد الى
كذا اذا لزمه وركن اليه المسألة الثانية العامل في خالدين الظرف من قوله
عليهم لان فيه استقرار اللعنة وهو حال من الهاء والميم في عليهم كقولك عليهم
صاغرين المسألة الثالثة خالدين فيها في اللعنة وقيل في النار الا انها اضمرت
تفخيما لشأنها وتهويلا كما في قوله انا انزلناه في ليلة القدر والاول اولى لوجوه
الاول ان الضمير اذا وجد له مذكور متقدم سابق فرده اليه اولى من رده
الى ما لا يذكر الثاني ان حمل هذا الضمير على اللعنة اكثر فائدة من حمله
على النار لان اللعن هو الابعاد من الثواب بفعل العقاب في الاخرة وايجاده
في الدنيا فكان اللعن يدخل فيه النار وزيادة فكان حمل اللفظ عليه اولى
الثالث ان قوله خالدين فيها اخبار عن الحال وفي حمل الضمير على اللعن يكون
ذلك حاصلا في الحال وفي حمله على النار لا يكون حاصلا في الحال بل لا بد فيه
من التأويل فكان ذلك اولى واعلم انه تعالى وصف هذا العذاب بامور ثلاثة
احدها الخلود وهو المكث الطويل عندنا او المكث الدائم عند المعتزلة على
ما تقدم القول فيه في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم
فيها خالدون وثانيها عدم التخفيف ومعناه ان الذي ينالهم من عذاب الله فهو متشابه
في الاوقات كلها لا يصير في بعض الاوقات اقل من بعض فان قيل هذا التشابه ممتنع لوجوه
الاول انه اذا تصور حال غيره في شدة العقاب كان ذلك كالتخفيف منه الثاني انه تعالى
يوفر عليهم ما فات وقته من العذاب ثم ينقطع تلك الزيادة فيكون ذلك تخفيفا الثالث
انهم حين يخاطبون بقوله اخسؤوا فيها ولا تكلمون فلا شك انه يزداد غمهم في ذلك الوقت
اجابوا عنه بان التفاوت في هذه الامور القليلة يسير والمستغرق بالعذاب الشديد
لا يلتفت لهذا القدر القليل من التفاوت قالوا ودلت الاية على ان هذا العذاب يجب
ان يكون دايما لانهم لو جوزوا انقطاعه لكان ذلك مما يخفف عنهم اذا تصوروه
يبين ذلك ان الواقع في محنة عظيمة في الدنيا اذا بشر بالخلاص بعد ايام فانه يفرح ويسهل
عليه موقع محنته اعظم كان ما يحصل من الروح والتخفيف بتصور الانقطاع اكثر الصفة
الثالثة من صفات ذلك العقاب قوله ولا هم ينظرون والانظار هو التأجيل والتأخير
قال تعالى فنظرة الى ميسرة والمعنى ان عذابهم لا يؤجل بل يكون حاضرا متصلا بعذاب مثله
فكأنه تعالى اعلمنا ان حكم دار العذاب فانهم يمهلون فيه الى حال قد رحمهم الله تعالى في الاخرة
لا مهلة البتة فاذا استمهلوا واذا استغاثوا لا يغاثون بل يقال لهم اخسؤوا فيها ولا تكلمون
نعوذ بالله من ذلك والحاصل ان هذه الصفات الثلاثة التي ذكرها الله تعالى للعقاب
في هذه الاية دلت على يأس الكافرين من الانقطاع والتخفيف والتأخير والله اعلم قوله تعالى والهكم
اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم اعلم ان الكلام في تفسير لفظ الاله قد تقدم في تفسير
بسم الله الرحمن الرحيم واما الواحد ففيه مسائل المسألة الاولى قال ابو علي قولهم واحد

اسم جرى

اسم جرى على وجهين في كلامهم احدهما ان يكون اسما والاخر ان يكون وصفا فالاسم الذي
ليس بصفة قولهم واحد المستعمل في العدد نحو واحد اثنان ثلاثة فهذا اسم ليس بوصف
كما ان ساير اسماء العدد كذلك واما كونه صفة فنحو قولك مررت برجل واحد وهذا شيء واحد
فاذا اجري هذا الاسم على الحق سبحانه جاز ان يكون الذي هو الوصف كالعالم والقادر
وجاز ان يكون الذي هو الاسم كقولنا شيء ويقوي الاول قوله والهكم اله واحد واقول التحقيق
لهذا الكلام في العقل ان الاشيا التي يصدق عليها انها واحد مشتركة في مفهوم الواحدية
ومختلفة في خصوصيات ماهياتها اعني كونها جوهرا او عرضا او جسما او مجردا ويصح
ايضا تعقل كل واحد منها اعني ماهيته وكونه واحدا مع الذهول عن الاخر فاذن
كون الجوهر جوهرا مثلا غيره وكونه واحدا غيره والمركب منهما غيرهما فلفظ الواحد
تارة يفيد مجرد معنى الواحد حين ما يجعل نعتا لشيء اخر وهذا معنى كونه نعتا المسألة
الثانية الواحدية هل هي صفة زايدة على الذات ام لا اختلفوا فيها فقال قوم انها
صفة زايدة على الذات واحتج اهله بانا اذا قلنا هذا الجوهر واحد فالمفهوم من كونه
جوهرا غير المفهوم من كونه واحدا بدليل ان الجوهر يشارك العرض في كونه واحدا ولا يشاركه
في كونه جوهرا ولانه يصح ان يعقل كونه جوهرا حال الذهول عن كونه واحدا والمعلوم
مغاير لغير المعلوم ولانه لو كان كونه واحدا نفس كونه جوهرا لكان قولنا الجوهر واحد
جاريا مجرى قولنا الجوهر جوهر ولان مقابل الجوهر هو العرض ومقابل الواحد هو الكثير
فثبت ان المفهوم من كونه واحدا اما ان يكون سلبيا او ثبوتيا لا جايز ان يكون سلبيا
لانه لو كان سلبيا لكان سلبا للكثرة اما ان تكون سلبية او ثبوتية فان كانت الكثرة
سلبية والوحدة سلب للكثرة كانت الوحدة سلبا للسلب وسلب السلب ثبوت فالوحدة
ثبوتية وهو المطلوب وان كانت الكثرة ثبوتية ولا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات
وان كانت الوحدة سلبية مع ان الكثرة ثبوتية كان مجموع العدميات امرا
موجودا وهو محال فثبت ان الوحدة صفة زايدة ثبوتية ثم هذه الصفة الزايدة اما
ان يقال انه لا تحقق لها الا في الذهن او لها تحقق خارج الذهن والاول باطل والا لم يكن
الذهن مطابقا للامر الخارجي فيلزم ان يكون الشيء في نفسه واحدا وهو محال لانا نعلم بالضرورة
ان الشيء المحكوم عليه بانه واحد قد كان واحدا في نفسه قبل ان وجد ذهننا وفرضنا واعتبارنا
فثبت ان كون الشيء واحدا صفة ثبوتية زايدة على ذاته قايمة بتلك الذات واحتج من ابى
كون الوحدة صفة ثبوتية بان قال لو كانت الوحدة صفة زايدة على الذات كانت
الواحدات متساوية في ماهية كونها واحدة ومتباينة بتعيناتها فيلزم ان يكون للوحدة وحدة
اخرى ويتجدد ذلك الى ما لا نهاية له وهو محال المسألة الثالثة الواحد هو الشيء الذي لا ينقسم
من جهة ما قيل انه واحد فالانسان الواحد يستحيل ان ينقسم من حيث هو انسان لان
لان الانسان الواحد يستحيل ان ينقسم الى انسانين بل قد ينقسم الى الاجزاء والابعاض
لكنه لم ينقسم من جهة ما قيل انه واحد بل من جهة اخرى اذا عرفت هذا فاعرف
ان شيئا من الموجودات لا ينفك عن الوحدة حتى العدد فان العشرة الواحدة من حيث
انها عشرة الواحدة من حيث انها عشرة واحدة قد عرضت الوحدة لها فان قلت عشرتان
والعشرة بانها مرة واحدة قد عرضت الوحدة لها من هذه الجهة فلا شيء من الموجودات ينفك عن

الوحدة حتى العدد فان العشرة الواحدة من حيث انها عشرة واحدة قد عرضت
الوحدة لها فان قلت عشرتان والعشرتان مرة واحدة فقد عرضت الوحدة لها
من هذه الجهة فلا شيء من الموجودات ينفك عن الوحدة ولاجل هذا اشتبه على بعضهم
الوحدة بالوجود فظن ان كل موجود لما صدق عليه انه واحد كان وجوده
نفس وحدته والحق انه ليس كذلك لان الموجود ينقسم الى الواحد والكثير والمنقسم
الى شيئين مغاير لما ليس الانقسام **المسئلة الرابعة** الحق سبحانه وتعالى واحد باعتبارين
احدهما انه ليست ذاته مركبة من اجتماع امور كثيرة والثاني انه ليس في الوجود ما يشاركه
في كونه واجب الوجود وفي كونه مبدا جميع الممكنات فالجوهر الفرد واحد بالتفسير
الاول وليس واحدا بالتفسير الثاني والبرهان على ثبوت الوحدة بالتفسير الاول
انه لو كان مركبا لافتقر تحققه الى تحقق كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره
فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى الغير فهو ممكن لذاته واجب بغيره
فكل مركب مفتقر الى غيره ممكن لذاته وما لا يكون كذلك استحال ان يكون مركبا
فاذن حقيقته سبحانه وتعالى حقيقة احدية فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه لا كثرة مقدارية
كما يكون للاجسام ولا كثرة معنوية كما يكون للنوع المركب من الفصل والجنس او الشخص
المركب من الماهية والتشخص الا انه قد صعب ذلك على اقوام وذلك لانه عالم قادر حي
مريد فالمفهوم من هذه الصفات هو نفس المفهوم من ذاته او ليس كذلك والاول
باطل لوجوه احدها انه يمكننا ان نعقل ذاته مع الذهول عن كل واحد من هذه الصفات
وان لم يمكن ذلك فلا شك انه يمكننا نعقل كل واحد من هذه الصفات مع الذهول
عن تعقل ذاته المخصوصة بل هذا هو الواجب عند من يقول ان ذاته المخصوصة غير
معلومة وصفاته معلومة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فاذن هذه الصفات
امور زائدة على الذات وثانيها ان هذه الصفات لو كانت هي نفس الذات
لكان قولنا في الذات انها عالمة قادرة جارية مجرى قولنا الذات ذات ولا استحال
ان يكون ذلك في محل البحث وان يقام البرهان على نفيه او اثباته فان من قال الذات
ذات علم كل واحد بالضرورة صدقه ومن قال الذات ليست بذات علم كل واحد بالضرورة
كذبه ولما كان قولنا الذات عالمة او ليست عالمة ليست بمثابة قولنا الذات ذات الذات
ليست بذات علمنا ان هذه الصفات امور زائدة على الذات وثالثها انه لو كان المرجع
بهذه الصفات الى ذاته فقط وذاته ليست الا شيئا واحدا لكان المرجع بهذه الصفات الى شيء
واحد فكان ينبغي ان يكون اقامة الدلالة على كونه قادرا يغني عن اقامة الدلالة على كونه
عالما وعلى كونه حيا فلما لم يكن كذلك بل افتقرنا في كل صفة الى دليل خاص علمنا انه ليس
المرجع بها الى الذات اذا ثبت ان هذه الصفات امور زائدة على الذات فنقول هذه
الصفات اما ان تكون سلبية او ثبوتية لا جائز ان تكون سلبية لان السلب محض
والنفي المحض لا تخصص فيه ولانا لو جعلنا كونه عالما قادرا عبارة عن نفي الجهل والعجز
والجهل والعجز اما ان يكون المرجع بهما الى العدم وهو انه ليس بعالم ولا قادر او لا يكون المرجع
الى امر ثبوتي وهو ان الجهل عبارة عن اعتقاد غير مطابق والعجز عبارة عن اختلال
حال البنية فان كان الاول كان العلم والقدرة عبارة عن اعتقاد غير مطابق والعجز

عبارة عن اختلال حال البنية فان كان الاول كان العلم والقدرة عبارة عن
سلب السلب فيكون ثبوتيا وان كان الثاني لم يلزم من انتفاء الجهل والعجز بهذا
المعنى تحقق القدرة والعلم فان الجماد قد انتفى عنه الجهل والعجز بهذا المعنى مع انه غير
موصوف بالعلم والقدرة فثبت ان صفات الله تعالى امور زائدة على ذاته قائمة بذاته
والاله عبارة عن مجموع الذات والصفات فقد عاد القول الى ان حقيقة الاله
تعالى مركبة من امور كثيرة فكيف القول فيه واشكال اخر وهو انا قد دللنا على ان الوحدة
صفة زائدة على الذات قائمة بالذات فاذا كانت حقيقة الحق واحدة فهناك امور
ثلاثة تلك الحقيقة وتلك الواحدية وموصوفية تلك الحقيقة بتلك الواحدية
فذلك ثالث ثلاثة فاين التوحيد واشكال ثالث وهو ان تلك الحقيقة هل هي موجودة
واجبة الوجود ام لا فان كانت موجودة فهي بوجودها تشارك سائر الموجودات وبماهيتها
تمتاز عن سائر الموجودات فهناك كثرة حاصلة بسبب الوجود والماهية وان لم تكن
موجودة فهذا اشارة الى العدم وكذا القول في الوجوب فانها ان كانت واجبة الوجود
لذاتها فوجوب وجودها يستحيل ان يكون عين الذات لان الوجوب صفة لانتساب
الموضوع الى المحمول بالموصوفية والانتساب مغاير لا محالة بين الشيئين مقابل لكل
واحد منهما من حيث هو فلان يكون صفة ذلك الانتساب مغايرة لهما اولى وايضا
فالذات قائمة بنفسها ويستحيل ان يكون الواجبية امرا قائما بالنفس ولانا نصف الذات
بالوجوب ووصف الشيء بذاته محال فثبت انه لو وجد موجود واجب الوجود لكان وجوب
وجوده زائدا على ذاته فهناك امران تلك الذات مع ذلك الوجوب ومع الموصوفية بذلك
الوجوب فقد عاد التثليث واشكال رابع وهو ان هذه الحقيقة البسيطة هل يمكن الاخبار
عنها وهل يمكن التعبير ام لا والاول محال لان الاخبار انما يكون لشيء عن شيء فالمخبر
عنه غير المخبر به فهما امران لا واحد وان لم يمكن التعبير فهو معلوم البتة لا بالنفي
ولا بالاثبات فهو مغفول عنه فهذا جملة ما في هذا المقام من السؤال والجواب عن
الاول انه سبحانه ذات موصوفة بهذه الصفة ولا شك ان المجموع مفتقر الى
اجزائه الا ان الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها ثم انها بعد وجوبها متقدمة بالرتبة
مستلزمة لتلك النعوت والصفات فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل واما
الاشكال الثاني وهو ان الوحدة صفة زائدة على الذات فاذا نظرت اليها من حيث
انها واحدة فهناك امور ثلاثة لا امر واحد فالجواب ان الذي ذكرته حق ولكن فرق
بين النظر اليه من حيث هو وبين النظر اليه من حيث انه واحد وبين النظر
اليه من حيث انه محكوم عليه بانه واحد فاذا نظرت اليه من حيث انه واحد وبين
هو مع ترك الالتفات الى انه واحد فهناك تحقق الوحدة فقد وصلت الى الوحدة فاعتبر
هذه الحالة فههنا حال عجيبة فان العقل ما دام يلتفت الى الوحدة فهو بعد لم يصل الى
عالم الوحدة فاذا ترك الوحدة فقد وصل الى الوحدة فاعتبر هذه الحالة لتدرك اللطيف لعلك
تصل الى سره وهذا وهنا ايضا هو الجواب عن الاشكال الثالث اما الاشكال الرابع وهو انه هل
يمكن التعبير عنه فالحق انه لا يمكن التعبير عنه لانك ما عبرت عنه فقد اخبرت عنه بامر
اخر والمخبر عنه مغاير للمخبر به لا محالة فليس هناك توحيد ولو اخبرت عنه بانه لا يمكن الاخبار

عند هناك ذات مع سلب خاص هناك توحيد فاما اذا نظرت اليه من حيث انه هو
ان لا يخبر عنه لا بالنفي ولا بالاثبات فهناك محو الوصول الى مبادي عالم التوحيد ثم الا
الالتفات المذكور لا يمكن التعبير عنه الا بقوله هو فلذلك عظم موقع هذه الكلمة عند
الخايضين في بحار التوحيد وسنذكر شمة من حقايقها في تفسير هذه الاية بعون الله
تعالى اما الوحدة بالمعنى الثاني وهو انه ليس في الوجود شي يشاركه في وجوب الوجود
فكان هذه الوحدة هي الوحدة الخاصة بذات الحق سبحانه وتعالى وبراهين ذلك
مذكورة في تفسير قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اما الوحدة بالتفسير
فليست من خواص ذات الحق تعالى لانه لا شك في وجود موجودات فهذه الموجودات
اما مفردات او مركبات فان كانت مفردات فهي واحدة بذلك التفسير وان
كانت مركبات لا بد فيه من المفرد فثبت انه لا بد من اثبات المفردات في عالم الممكنات
فالواحدية بالمعنى الاول ليست من الامور التي يوحد الحق سبحانه بها اما الوحدة
بالمعنى الثاني فالحق سبحانه وتعالى متوحد بها منفرد بها ولا يشاركه في ذلك النعت شي
سواه فهذا تلخيص الكلام في هذا المقام بحسب ما يليق بعقل البشر وفكرة القاصر مع
الاعتراف بانه سبحانه منزه عن تصرفات الافكار والاوهام وعلايق العقول والاذهان
المسئلة الخامسة قال الجبائي يوصف الله تعالى بانه واحد من وجوه اربعة لانه ليس
بذي ابعاض ولا بذي اجزاء ولانه منفرد بالقدم ولانه منفرد بالالهية ولانه منفرد
بصفات ذاته نحو كونه عالما لنفسه قادرا لنفسه وابو هاشم يقتصر على ثلثة اوجه
فيجعل تفرده بالقدم وبصفات الذات وجها واحدا قال القاضي وفي هذه
الاية المراد تفرده بالالهية فقط لانه اضاف التوحيد الى ذلك ولذلك عقبه
بقوله لا اله الا هو وقال اصحابنا انه سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في
صفاته لا شبيه له وواحد في افعاله لا شريك له اما انه واحد في ذاته فلان
تلك الذات المخصوصة التي هي المشار اليها بقولنا هو الحق سبحانه اما ان تكون
حاصلة في شخص اخر سواه او لا تكون فان كان الاول كان امتياز ذاته المعينة
عن المعين الاخر لا بد ان تكون بقيد زايد فيكون هو في نفسه مركبا مما به الاشتراك
ومما به الامتياز فيكون ممكنا معلوما مفتقرا وذلك محال وان لم يكن فقد ثبت انه
سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له واما انه واحد في صفاته فلان موصوفية سبحانه
بصفاته متميزة عن موصوفية غيره بصفاته من وجوه احدها ان كل ما عداه فان
حصول صفاته له لا يكون من نفسه بل من غيره وهو سبحانه يستحق حصول صفاته
لنفسه لا لغيره وثانيها ان صفات غيره مختصة بزمان دون زمان لانها حادثة
وصفات الحق ليست كذلك وثالثها ان صفات الحق غير متناهية بحسب المتعلقات
فان علمه متعلق بجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع المقدورات بل له
في كل واحد من الصفات علم المعلومات الغير المتناهية لانه يعلم في ذلك الجوهر الواحد انه
كيف كان يكون حاله بحسب كل واحد من الصفات المعلومات الغير المتناهية وبحسب
كل واحد من الاوقات المتناهية وبحسب كل واحد من الصفات المتناهية فهو سبحانه
واحد في صفاته من هذه الجهة ورابعها انه سبحانه ليست موصوفية ذاته بتلك الصفات

يعني كونها حالة في ذاته وكون ذاته محلا لها محالا لها ولا ايضا بحسب كون ذاته
مستكملة بها لانا بينا ان الذات كالمبدا لتلك الصفات فلو كانت الذات
مستكملة بالصفات لكان المبدا ناقصا لذاته مستكملا بالممكن لذاته وهو
بل ذاته مستكملة لذاته ومن لوازم ذلك الاستكمال الذاتي تحقق صفات
الكمال معه الا ان التقسيم يعود في نفس الاستكمال الذاتي تحقق صفات فينتهي
الى حيث يقصر العبارة عن الوفاية وخامسها انه لا خبر عند العقول من كنه صفاته
كما لا خبر عندها من ذاته وذلك لانا لا نعرف من علمه الا انه الامر الذي لاجله ظهر الاحكام
والاتقان في عالم المخلوقات فالمعلوم من علمه انه امر ما لا ندري انه ما هو ولكن نعلم
منه انه يلزمه هذا الامر المحسوس وكذا القول في كونه قادرا مريدا فسبحان من منع
نور عزته انوار العقول والافهام واما انه سبحانه واحد في افعاله فالامر ظاهر
لان الموجود اما واجب واما ممكن فالواجب هو هو والممكن ما عداه وكل ما كان ممكنا فانه
لا يوجد ما لم ينتصل بالواجب ولا يختلف هذا الحكم باختلاف اقسام الممكنات
سواء كان فلكا او ملكا او ملكا وكان فعلا للعباد او كان غير ذلك فثبت ان كل ما عداه
فهو في ملكه وتحت تصرفه وقهره واستيلائه وعند هذا اندرك شمة من روايح
اسرار فضله وقدره ويلوح لك شي من حقايق قوله انا كل شي خلقناه بقدر
وتعرف ان الموجود ليس الا هو وهو ليس الا هو واذا وقعت سفينة
الفكرة في هذه اللجة فلو سارت الى الابد لم يقف لان السير الى الابد كون من
ذوات هذا العالم فكيف الوقوف ومتى الوصول وكيف الحركة لان السير انما يكون
من شي الى شي فالشي الاول متروك والشي الثاني مطلوب وهما متغايران فانت بعد غير
خارج عن عالم الفردانية والوحدانية واما اذا وصلت الى روح عالم القدم
والحدوث فهناك ينقطع الحركات ويضمحل العلامات والامارات ولم يبق العقول
والالباب الا تحير دائم فيا هو ويا من لا هو الا هو احسن الى عبدك الضعيف
فان عبدك بفنايك مسكين بابك المسئلة السادسة ان قيل ما معنى اضافته
بقوله والهكم وهل تصح هذه الاضافة في كل الخلق او لا تصح الا في المكلف قلنا
لما كان الاله هو الذي يستحق ان يكون معبودا والذي يليق به ان يكون معبودا
بهذا الوصف انما يتحقق بالنسبة الى من يتصور منه عبادة الله تعالى فاذن هذه
الاضافة صحيحة بالنسبة الى كل المكلفين والى جميع من يصح صيرورته مكلفا
تقديرا المسئلة السابعة قوله والهكم يدل على ان معنى الاله ما يصح ان يدخله
الاضافة ولو كان معنى الاله القادر لصار المعنى وقادركم قادر واحد ومعلوم
انه ركيك فدل على ان الاله هو المعبود المسئلة الثامنة قوله والهكم اله
واحد معناه انه واحد في الالهية لان ورود لفظ الواحد بعد لفظ الاله
يدل على ان ذلك الوحدة معتبرة في الالهية لا في غيرها فهو بمنزلة وصفهم الرجل
بانه سيد واحد ولما قال والهكم اله واحد امكن ان يخطر ببال احد ان يقول هب ان الهنا
واحد فلعل اله غيرنا غير الهنا فلا جرم ازال هذا الوهم ببيان التوحيد المطلق
فقال لا اله الا هو وذلك لان قولنا لا رجل يقتضي نفي هذه الماهية ومتى انتفت الماهية

انتفى جميع افرادها اذ لو حصل فرد من افراد تلك الماهية فقد حصل الفرد ومتى
حصل ذلك الفرد فقد حصلت الماهية وذلك يناقض ما دل اللفظ عليه من
انتفاء الماهية فثبت ان قولنا لا رجل يقتضي نفي هذه الماهية ومتى انتفت الماهية
انتفى جميع افرادها اذ لو حصل فرد من افراد تلك الماهية حصل الفرد ومتى حصل
ذلك الفرد فقد حصلت الماهية وذلك يناقض ما دل اللفظ عليه من انتفاء الماهية
فثبت ان النفي العام الشامل فاذا قيل بعد الا زيد افاد التوحيد التام المحقق في هذه الكلمة
ابحاث احدها ان جماعة من النحويين قالوا الكلام فيه حذف واضمار والتقدير لا
اله لنا ولا اله في الوجود الا الله واعلم ان هذا الكلام غير مطلق للتوحيد الحق
وذلك لانك لو قلت التقدير لا اله لنا الا الله كان هذا توحيدا لالهنا لا توحيد
الا لاله المطلق فحينئذ لا يبقى بين قوله والهكم اله واحد وبين قوله لا اله الا
هو فرق فيكون ذلك تكرارا محضا وانه غير جائز واما لو قلنا التقدير لا اله
في الوجود الا الله فذلك الاشكال زايل الا انه يعود الاشكال من وجه اخر وذلك انك
اذا قلت معناه لا اله في الوجود الا هو كان هذا نفيا لوجود الاله الثاني اما لو
لم يضمر هذا الاضمار كان قولك لا اله الا الله نفيا لماهية الاله الثاني ومعلوم ان نفي الماهية اقوى في التوحيد الصرف
من نفي الوجود فكان اجراء الكلام على ظاهره والاعراض عن هذا الاضمار
اولى فان قيل نفي الماهية كيف يعقل فانك اذا قلت السواد ليس بسواد وهو
غير معقول اما اذا قلنا السواد ليس بموجود فهذا معقول منتظم مستقيم
فلنا العقول سبق الماهية امر لا بد منه فانك اذا قلت السواد ليس بموجود فقد نفيت
الوجود والوجود من حيث هو وجود ماهية فاذا نفيته فقد نفيت هذه الماهية المسماة
بالوجود فاذا عقل نفي هذه الماهية من حيث هي هي فلم لا يعقل نفي تلك الماهية ايضا
واذا عقل ذلك صح اجراء قولنا لا اله الا الله على ظاهره من غير حاجة الى الاضمار
فان قلت انا اذا قلنا السواد ليس بموجود فما نفينا الماهية وما نفينا الوجود لكن نفينا
موصوفية الماهية بالوجود قلت موصوفية الماهية بالوجود هل هي امر منفصل عن الماهية
وعن الوجود ام لا فان كانت منفصلة عنهما كان نفيها لتلك الماهية فالماهية من
حيث هي هي امكن نفيها وحينئذ يعود التقرير المذكور وان لم تكن تلك الموصوفية
امرا منفصلا عنهما استحال توجيه النفي اليها الا بتوجيه النفي اما الى الماهية او الى
الوجود وحينئذ يعود التقرير المذكور فثبت ان قولنا لا اله الا هو حق وصدق
من غير حاجة الى الاضمار البتة البحث الثاني فيما يتعلق بهذه الكلمة ان تصور النفي
متاخر عن تصور الاثبات فانك ما لم تتصور الوجود اولا استحال ان تتصور العدم
فانك لا تتصور من العدم الا ارتفاع الوجود فتصور الوجود غني عن تصور العدم
وتصور العدم مسبوق بتصور الوجود فاذا كان الامر كذلك فما السبب في قلب هذه القضية
في هذه الكلمة حتى قدمنا النفي واخرنا الاثبات وجوابه ان الامر في ذلك على ما ذكرت الا انه
ان تقدم النفي على الاثبات كان الغرض اثبات التوحيد ونفي الشركاء والانداد البحث الثالث
في كلمة هو اعلم ان المباحث اللفظية المتعلقة به قد تقدمت في بسم الله
الرحمن الرحيم اما الاسرار المعنوية فنقول اعلم ان الالفاظ على نوعين مظهرة

ومضمرة

ومضمرة اما المظهرة فهي الالفاظ الدالة على الماهيات المخصوصة من حيث
هي هي كالسواد والبياض والحجر والانسان اما المضمرات فهي الالفاظ الدالة على شيء
ما هو المتكلم والمخاطب والغايب من غير دلالة على ماهية ذلك المعنى وهي ثلثة انا وانت
وهو واعرفها انا ثم انت ثم هو والدليل على صحة هذا الترتيب ان تصوري لنفسي من حيث اني
انا لا يتطرق اليه الاشتباه فانه من المستحيل ان اصير مشتبها بغيري او يشتبه بي غيري
بخلاف انت فانك قد تشتبه بغيرك وغيرك يشتبه بك في عقلي وظني وايضا فانت اعرف
من هو فالحاصل ان اشد المضمرات عرفانا انا واشدها بعدا عن العرفان هو واما انت
فكالمتوسط بينهما والتامل التام يكشف عن صدق هذه القضية ومما يدل على ان اعرف
الضماير قولي انا ان المتكلم جعل له عند الانفراد لفظ يستوي المذكر والمونث فيه لان الفصل
انما يحتاج اليه عند الخوف من الالتباس وها هنا لا يمكن الالتباس فلا حاجة الى الفصل واما عند
التثنية والجمع لانه قد يكون بحضرة المتكلم مونث ومذكر وهو مقبل عليهما فيخاطب احدهما
فلا يعرف حتى يثبته بعلامة ويثبته المخاطب وجمعه انما حسن لهذه العلة واما ان الحاضر
اعرف من الغايب فهذا امر كالضروري اذا عرفت هذا فنقول ظهر ان عرفان كل شيء بذاته
اتم من عرفانه بغيره سواء كان حاضرا او غايبا فالعرفان التام بالله ليس الا لله
لانه هو الذي يقول لنفسه انا ولفظ انا اعرف الاقسام الثلاثة فلما لم يكن لاحد
ان تشير الى تلك الحقيقة بالضمير الذي هو اعرف الضماير وهو قوله انا لا جرم
علمنا ان التام به سبحانه ليس الا له يعني ان ها هنا قوم يجوزون الاتحاد فيقولون
الارواح البشرية اذا استنارت بانوار تلك الحقيقة اتحد العاقل بالمعقول
وعند الاتحاد يصح لذلك العارف ان يقول انا الا ان القول بالاتحاد غير معقول
لان حال الاتحاد ان بقيا او احدهما فذلك ليس باتحاد وان تعاقبا اثنان لا واحد
ولما انسد هذا الطريق الذي هو اكمل الطرق في الاشارة بقي الطريقان الاخران
وهو انت وهو اما انت فللحاضرين في مقامات المكاشفات والمشاهدات لمن في غيبة جميع
الحظوظ البشرية على ما اخبر الله تعالى عن يونس عليه السلام انه بعد ان فني في ظلمات عالم
الحدوث عن اثار الحدوث وصل الى مقام الشهود فقال فنادى في الظلمات ان لا اله
الا انت سبحانك فهذا يدل على انه لا سبيل الى الوصول الى مقام المشاهدة والمخاطبة
الا بالغيبة عن كل ما سواه وقال محمد صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك انت
كما اثنيت على نفسك واما هو فللعارفين ثم ها هنا بحث وهو ان هو في حقه اشرف
الاسماء ويدل عليه وجوه احدها ان الاسم اما كلي او جزئي اعني بالكلي ان يكون مفهومه
بحيث لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة واعني بالجزئي ان يكون نفس تصوره
مانعا من الشركة وهو اللفظ الدال عليه من حيث انه ذلك المعنى فان كان الاول فالمشار
اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه لانه لما كان المفهوم من ذلك الاسم امرا
لا يمنع الشركة وذاته المعينة سبحانه مانعة من الشركة وجب القطع بان المشار اليه
بذلك الاسم ليس هذا الحق سبحانه فاذن جميع الاسماء المشتقة كالرحمن الرحيم
والحكيم العليم والقادر لا يتناول ذاته المخصوصة ولا بد لها عليها بوجه البتة وان كان
الثاني فهو المسمى باسم العلم والعلم قائم مقام الاشارة فلا فرق بين قولك يا زيد

وبين قولك يا انت ويا هو فاذا كان العلم قايما مقام الاشارة فلا فرق بين قولك
يا العلم فرع واسم الاشارة اصل والاصل اشرف من الفرع فقولنا يا انت يا هو
اشرف من ساير الاسما بالكلية الا ان الفرق ان انت لفظ يتناول الحاضر وهو يتناول
الغايب وفيه سر اخر وهو ان هو انما يصح التعبير عنه اذا حصر في العقل صورة ذلك
الشي وقولنا هو يتناول تلك الصورة وهي حاضرة فقد عاد القول الى ان هو ايضا لا يتناول
الا الحاضر وثانيها انا قد دللنا على ان حقيقة الحق منزهة عن جميع انحاء التراكيب
والفرق المطلق لا يمكن نعته لان النعت يقتضي المغايرة بين الموصوف والصفة وعند
حصول الغيرين لا يبقى الفردانية وايضا لا يمكن الاخبار عنه لان الاخبار يقتضي
مخبرا عنه ومخبرا به وذلك ينافي الفردانية فثبت ان جميع الاسما المشتقة قاصرة
عن الوصول الى كنه حقيقة الحق واما لفظ هو فانه يصل الى كنه تلك الحقيقة
المفردة المبراة عن جميع جهات الكثرة فهذه اللفظة لوصولها الى كنه الحقيقة
وجب ان تكون اشرف من ساير الالفاظ التي تمتنع وصولها الى تلك الحقيقة وثالثها
ان الالفاظ المشتقة دالة على حصول صفة الذات ثم ماهيات صفاته الحق غير
معلومة الا باثارها الظاهرة في عالم الحدوث فلا نعرف من علمه الا انه الامر الذي
باعتباره تصح الاحكام والاتقان ومن قدرته الا انها الامر الذي باعتباره تصح
منه صدور الفعل والترك فاذن هذه الصفات لا يمكن تعقلها الا عند الالتفات
الى الاحوال المختلفة في عالم الحدوث فالالفاظ المشتقة لا تشير الى الحق سبحانه
وتعالى وحده بل تشير اليه والى عالم الحدوث معا والناظر الى شيئين لا يكون
مستكملا في كل واحد منهما بل يكون ناقصا قاصرا فاذن جميع الاسماء المشتقة لا يفيد
كمال الاستغراق في مقام معرفة الحق بل كانها تصير حجابا بين العبد وبين الاستغراق
في معرفة الرب اما هو فانه لفظ يدل عليه من حيث هو هو لا من حيث عرضت
له اضافة او نسبة بالقياس الى عالم الحدوث فكان لفظ هو موصلا الى الحق منقطعا
عما سواه فكان لفظ هو اشرف ورابعها ان البراهين السالفة قد دلت على ان
منبع الجلال والعزة هو الذات وان ذاته ما كملت بالصفات بل ذاته لكنه كمالها
استلزمت صفات ولفظ هو موصلا الى ينبوع الرحمة والعزة وهو الذات
وساير الالفاظ موقفات في مقامات النعوت والصفات فكان لفظ هو اشرف
فهذا ما خطر بالبال في الكشف عن اسرار لفظ هو واليه الرغبة سبحانه في
ان ينور بدقيق من المعاني انوارها صدورنا واسرارنا ويروح بها عقولنا وارواحنا
حتى تخلص من ضيق عالم الحدوث الى فسحة معارج القدم ونرتقي من حضيض ظلمة
البشرية الى سموات الانوار وما ذلك على الله بعزيز **المسئلة الثالثة**
قال النحويون قوله لا اله الا هو ارتفع هو لانه بدل من موضع لا مع الاسم ونظيره في
قوله ما جاني رجل الا زيد فقوله الا زيد مرفوع بالبدلية لان البدل هو الاعراض عن الاول
والاخذ بالثاني فكانك قلت ما جاني الا زيد وهذا معقول لانه يغني عن
الكل الا عن زيد اما الرحمن الرحيم فقد تقدم القول في تفسيرهما وبينا ان الرحمة
في حقه سبحانه هي النعمة وفاعلها هو الراحم فاذا اردنا افادة الكثرة قلنا رحيم واذا

اردنا افادة الكثرة قلنا رحيم واذا اردنا المبالغة التامة وليست الا لله سبحانه قلنا
الرحمن فاعلم انه سبحانه انما خص هذا الموضع بذكرها بين الصفتين لان ذكر الالهية
والفردانية يفيد القهر والعلو فعقبهما بذكر المبالغة في الرحمة ترويحا للقلوب
عن هيبة الالهية وعزة الفردانية واشعارا بان رحمته سبقت غضبه وانه ما خلق
الخلق الا للرحمة والاحسان قوله تعالى **ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك
التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى به الارض بعد موتها
وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم
يعقلون** اعلم انه سبحانه لما حكم بالفردانية والوحدانية ذكر ثمانية انواع انواع من
الدلايل التي يمكن ان يستدل بها على وجوده سبحانه اولا وعلى توحيده وبراءته عن
الاضداد ثانيا وقبل الخوض في شرح ذلك لا بد من بيان مسايل **المسئلة الاولى**
وهي ان الناس اختلفوا في ان الخلق هو المخلوق واحتجوا عليه بالاية والمعقول
اما الاية فهي هذه الاية وذلك لانه تعالى قال ان في خلق السموات والارض لايات
لقوم يعقلون ومعلوم ان الايات ليس الا في المخلوق لان المخلوق هو الذي يدل
على الصانع فدلت هذه الاية على ان الخلق هو المخلوق واما المعقول فقد احتجوا
بامور احدها ان الخلق عبارة عن اخراج الشي من العدم الى الوجود فهذا الاخراج
لو كان امرا مغايرا للقدرة والاثر فهو اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما
فقد حصل في الازل مسمى الاخراج من العدم الى الوجود والاخراج من العدم
الى الوجود مسبوق بالعدم والازل هو نفي المسبوقية فلو حصل الاخراج
في الازل لزم اجتماع النقيضين وهو محال وان كان محدثا فلا بد له ايضا من مخرج
يخرجه من العدم الى الوجود فلا بد له من اخراج اخر والكلام فيه كما في الاول
ويلزم التسلسل وثانيها انه تعالى في الازل لم يكن مخرجا للاشيا من عدمها الى وجودها
ثم نقول هل حدث امر او لم يحدث فان حدث امر فذلك الامر الحادث هو المخلوق
فالخلق هو المخلوق وان لم يحدث امر فالله تعالى قط لم يخلق شيا وثالثها ان المؤثرية
نسبة بين ذات المؤثر وذات الاثر والنسبة بين الامرين يستحيل تقررها بدون
المنتسبين فهذه المؤثرية ان كان حادثة لزم التسلسل وان كانت قديمة كانت من لوازم
ذات الله تعالى وحصول الاثر اما في الحال او في الاستقبال من لوازم هذه الصفة
القديمة ولازم اللازم لازم فيلزم ان يكون الاثر من لوازم ذات الله تعالى فلا يكون
الله تعالى قادرا مختارا بل ملجا مضطرا الى ذلك التاثير فيكون علة موجبة وذلك
كفر واحتج القايلون بان الخلق غير المخلوق بوجوه اولها ان قالوا الاثر على ان
الله تعالى موصوف بانه خلق الاشيا والخالق هو الموصوف بالخلق فلو كان الخلق هو
المخلوق لزم كونه تعالى موصوفا بالمخلوقات التي منها الشياطين والابالسة والقاذورات
وذلك لا يقوله عاقل وثانيها اذا رايناه حادثا حدث بعد ما لم يكن قلنا لم حدث
هذا الشي بعد ان لم يكن فاذا قيل لنا لان الله تعالى خلقه علمنا انه لا بد ان الينه ... ح
القسم الاخر وهو ينقسم الى قسمين احدهما ان يكون الكوكب مركوزا في جرم كري
مستدير الحركة معزو في ثخن الفلك المحيط بالارض وذلك نسميه بالفلك التدوير

واوجدهم وقلنا ذلك وقلنا انه حق وصواب ولو قيل لنا انه وجد بنفسه لقلنا
انه خطأ وكفر ومناقض فلما صح تعليل حدوثه بعد ما لم يكن بان الله
تعالى خلقه ولم يصح تعليل حدوثه بعد ما لم يكن بان الله تعالى
خلقه ولم يصح تعليل حدوثه بنفسه علمنا ان خلق الله تعالى اياه مغاير
لوجوده في نفسه فالخلق غير المخلوق وثالثها انا نعرف افعال العباد ونعرف
الله تعالى وقدرته مع انا نشك في ان المؤثر في افعال العباد اهو قدرة الله
تعالى ام قدرة العبد والمعلوم غير ما هو غير المعلوم فمؤثرية قدرة القادر
في وقوع المقدور مغايرة لنفس تلك القدرة ولنفس ذلك المقدور ثم ان هذه المغايرة
يستحيل ان تكون سلبا لانه نقيض اللامؤثرية التي هي عدمية فهذه المؤثرية
صفة ثبوتية زائدة على ذات المؤثر وذات الاثر وهو المطلوب ورابعها ان
النحاة قالوا اذا قلنا خلق الله العالم فالعالم ليس هو المصدر بل هو المفعول به وذلك
يدل على ان خلق ذات العالم غير العالم وخامسها انه يصح ان يقال خلق السواد و
خلق البياض وخلق الجوهر وخلق العرض فمفهوم الخلق امر واحد في الكل مغاير
لهذه الماهيات المختلفة بدليل انه يصح تقسيم الخالقية الى خالقية الجوهر و
خالقية العرض ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام فثبت ان الخلق غير المخلوق
فهذا جملة ما في هذه المسئلة والله تعالى اعلم بالحقائق المسئلة الثانية
قال ابو مسلم رحمه الله اصل الخلق في كلام العرب التقدير وصار ذلك
اسما لافعال الله تعالى لما كان جميعها صوابا قال الله تعالى وخلق كل شيء
فقدره تقديرا ويقول الناس في كل محكم هو معمول على تقدير المسئلة
الثالثة دلت هذه الاية على انه لا بد من الاستدلال على وجود
الصانع بالدلائل العقلية وان التقليد ليس طريقا البتة الى تحصيل هذا
الغرض المسئلة الرابعة ذكر ابن جرير في سبب نزول هذه الاية
عن عطاء انه عليه السلام عند قدومه المدينة نزل عليه والهكم
اله واحد فقال كفار قريش كيف يسع الناس اله واحد فانزل الله تعالى
ان في خلق السموات والارض وعن سعيد بن المسيب قال سالت قريش اليهود
فقالوا حدثونا عما جاءكم به موسى من الايات فحدثوهم بالعصا وباليد البيضاء
وسالوا النصارى عن ذلك فحدثوهم بابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى
فقالت قريش عند ذلك للنبي عليه السلام ادع الله لنا ان يجعل الصفا ذهبا فتزداد
يقينا ونقوى على عدونا فسال ربه ذلك فاوحى الله تعالى اليه ان يعطيهم ولكن ان
كذبوا بعد عذبتهم عذابا لا اعذبه احدا من العالمين فقال عليه السلام ذرني
وقومي ادعوهم يوما بعد يوم فانزل الله تعالى هذه الاية مبينا لهم ان كانوا
يريدون ان اجعل الصفا ذهبا ليزدادوا يقينا فخلق السموات وسائر ما ذكر اعظم
واعلم ان الكلام في هذه الانواع الثمانية من الدلائل الاستدلال باحوال السموات
ولقد ذكرنا على اقسام القسم الاول في تفصيل القول على واحد منها فالنوع الاول
من الدلائل الاستدلال باحوال السموات ولقد ذكرنا طرفا من ذلك في تفسير قوله

تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ولنذكرها هنا نمطا اخر
من الكلام روي عن عمر بن الحسام انه كان يقرا في كتاب المجسطي على
عمر الابهري فقال بعض الفقهاء ما الذي يقرؤونه فقال الابهري افسر اية من القران
وهي قوله تعالى اولم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها فانا افسر كيفية بنائها
ولقد صدق الابهري فيما قال فان كل من كان اكثر توغلا في بحار مخلوقات الله تعالى
كان اكثر علما بجلال الله وعظمته فنقول الكلام في احوال السموات على الوجه
المختصر الذي يليق بهذا الموضع مرتب في فصول الفصل الاول في ترتيب الافلاك
قالوا اقربها الينا كرة القمر وفوقها كرة عطارد ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس ثم
كرة المريخ ثم كرة المشتري ثم كرة زحل ثم كرة الثوابت ثم كرة الفلك الاعظم واعلم
ان في هذا الموضع ابحاثا الاول ذكروا في طريق معرفة هذا الترتيب ثلاثة طرق
الاول الستر وذلك ان الكوكب الاسفل اذا مر بين ابصارنا وبين الكوكب
الاعلى فانهما يصيران ككوكب واحد ويتميز الساتر عن المستور بلونه الغالب
كصفرة عطارد وبياض الزهرة وحمرة المريخ ودرية المشتري
وكمودة زحل ثم ان القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة وكثيرا من الثوابت
التي في طريقته في ممر البروج وكوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة تكسف
المريخ وعلى هذا الترتيب وهذا يدل على كون القمر تحت الشمس لانكسافها به لكن
لا يدل على كون الشمس فوق سائر الكواكب وتحتها لان الشمس لا ينكسف شيء منها لاضمحلال
اضوائها في الشمس فسقط هذا الطريق بالنسبة الى الشمس الثاني اختلاف المنظر
فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري
وزحل واما في الشمس فقليل جدا فوجب ان تكون الشمس متوسطة بين القسمين
وهذا الطريق جيد لمن اعتبر اختلاف منظر الكواكب وشاهده على الوجه الذي
حكينا فاما من لم يمارسه فانه يكون مقلدا فيه ولا سيما وان ابا الريحان وهو استاذ
الصناعة ذكر في تلخيصه لفصول الفرغاني ان اختلاف المنظر لا يحس به الا في القمر
الثالث قال بطلميوس ان زحل والمشتري والمريخ تبعد عن الشمس جميع الابعاد
واما عطارد والزهرة فانهما لا يبعدان عن الشمس الا بعدا مخصوصا وليس فضلا عن سائر
الابعاد فوجب كون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الدليل ضعيف
فانه منقوض بالقمر فانه يبعد عن الشمس كل الابعاد مع انه تحت الكل والله اعلم
البحث الثاني في اعداد الافلاك قالوا انها تسعة فقط والحق ان الرصد لما دل على هذه
التسعة اثبتناها فاما ما عداها فلما لم يدل الرصد عليه لا جرم ما جزمنا بثبوتها
ولا بعدمها وذكر ابن سينا في الشفاء انه لم يتبين لي الى الان ان كرة الثوابت كرة واحدة
او كرات منطو بعضها على بعض واقول هذا الاحتمال واقع لان الذي يمكن ان يستدل به
على وحدة كرة الثوابت ليس الا ان يقال ان حركاتها متساوية واذا كان كذلك و
جب كونها في كرة واحدة والمقدمتان ضعيفتان اما المقدمة الاولى فلان حركاتها
وان كانت في حواسنا متشابهة لكنها في الحقيقة لعلها ليست كذلك لانا لو قدرنا
ان الواحد منها يتم الدورة في ستة وثلاثين الف سنة والاخر يتم هذه الدورة

في مثل هذا الزمان لكنها نقصان عاشره فاذا وزعنا تلك العاشرة على ايام ستة
والاف بين الف سنة لا يثبت حصة كل يوم بل كل سنة بل كل الف سنة مما لا يصير
محسوسا واذا كان كذلك سقط انقطع بتشابه حركات الثوابت اما المقدمة
الثانية وهي انها لما تشابهت في حركاتها وجب كونها مركوزة في كرة ولهذه
فهي ايضا ليست يقينية فان الاشيا المختلفة لا يستبعد اشتراكها في لازم واحد
بل اقول هذا الاحتمال الذي ذكره ابن سينا في كرة الثوابت قائم في جميع الكرات
لان الطريق الى وجود كل كرة ليس الا ما ذكرناه وزيفناه فاذن لا يمكن الجزم بوجود
الكرة المتحركة بالحركة اليومية فلعلها كرات مختلفة في مقادير حركاتها
بمقدار قليل جدا لا يفي بضبط ذلك التفاوت اعمارنا وكذا القول في جميع
الممثلات والحوامل ومن الناس من اثبت كرة فوق كرة الثوابت وتحت
الفلك الاعظم واحتجوا عليه من وجوه احدها ان الراصدين للميل الاعظم
وجدوه مختلف المقدار وكل من كان رصده اقدم فهو وجد الميل اعظم فان بطلميوس
وجده كح نا ثم وجد في زمان المامون كح له ثم وجد بعد المامون وقد تناقص
وذلك يقتضي ان من شان المطعين ان تقل ميلها وهذا انما يمكن اذا كان بين
كرة الكل وكرة الثوابت كرة اخرى تدور قطباها حول قطبي حركة الكل ويكون
كرة الثوابت تدور ايضا قطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبيها تارة ان
يصير الى جانب الشمال منخفضا وتارة الى جانب الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك
ان ينطبق معدل النهار على منطقة البروج وان ينفصل عنه تارة اخرى وثانيها
ان اصحاب الارصاد اضطربوا اضطرابا شديدا في مقدار سنة الشمس على ما
هو مشروح في المطولات حتى ان بطلميوس حكى عن ابرخس انه كان في ازمنة
العودة تكون في ازمنة متساوية او مختلفة ثم ان الناس ذكروا في سبب اختلافه
قولين احدهما قول من يجعل اوج الشمس متحركا فانه زعم ان الاختلاف الذي يحصل في
حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطتي الاعتدالين لاختلاف بعدهما
من الاوج فيختلف زمان سنة الشمس من اجله وثانيهما اقوال اهل الهند والصين
وبابل واكثر قدماء علماء الروم ومصر والشام ان السبب فيه انتقال فلك البروج
تقدما وارتفاع قطبيه وانحطاطه وحكي عن ابرخس انه كان يعتقد هذا الراي
وذكروا ان الاسكندرانيين اصحاب الطلسمات يعتقدون ذلك ايضا وان قطب
فلك البروج يتقدم على موضعه ويتاخر ثمان درجات وقالوا ان ابتداء الحركة من كب
درجة من الحوت الى اول الحمل وثالثها ان بطلميوس رصد الثوابت فوجدها تقطع
في كل مائة سنة درجة واحدة والمتاخرون رصدوها تقطع في كل مائة سنة درجة
ونصف وهذا تفاوت عظيم يبعد حمله على التفاوت في الالات التي تتخذها المهرة في
الصناعة على سبيل الاستقصاء فلا بد من حملها على ازدياد الميل في نقصانه وذلك
القول بثبوت الفلك الذي ذكرناه البحث الثالث احتجوا على ان الكواكب الثابتة
مركوزة في فلك فوق افلاك هذه الكواكب السبعة فقالوا شاهدنا الافلاك هذه
السبعة حركات اسرع من حركات هذه الثوابت وثبت ان الكواكب لا تتحرك

الا بحركة الفلك وهذا يقتضي كون الثوابت مركوزة في كرة سوى السبعة ولا
يجوز ان يكون مركوزة في الفلك الاعظم لانه سريع الحركة يدور في كل يوم وليلة
دورة واحدة بالتقريب ثم قالوا انها مركوزة في كرة فوق كرات هذه السبعة لان هذه
الكواكب السبعة قد تكسف تلك الثوابت والكاسف تحت المكسوف فكرات هذه
السبعة وجب ان يكون دون كرة الثوابت وهذا الطريق ضعيف من وجوه احدها
لا نسلم ان الكواكب لا تتحرك الا بحركة فلكه وهم انما بنوا ذلك على امتناع الخرق
على الافلاك ونحن قد بينا ضعف دلايلهم على ذلك وثانيها سلمنا انه لا بد لهذه
الثوابت من كرات اخرى الا ان من مذهبكم ان كل كرة من هذه الكرات السبعة
ينفصل الى اقسام كثيرة ومجموعها هو الفلك الممثل وان هذه الافلاك الممثلة بطيئة
الحركة على وفق حركة كرة الثوابت فلم لا يجوز ان يقال هذه الثوابت مركوزة في هذه
الممثلات البطيئة الحركة واما السيارات فانها مركوزة في الحوامل التي هي افلاك
خارجة المركز وعلى هذا التقدير لا حاجة الى اثبات كرة الثوابت وثالثها هب
انه من كرة اخرى فلم لا يجوز ان يكون هناك كرتان احداهما فوق كرة زحل والاخرى
دون كرة القمر وذلك لان هذه السيارات لا تمر الا بالثوابت الواقعة في ممر
تلك السيارات فاما الثوابت المتقاربة من القطبين فان السيارات لا تمر
بشي منها ولا تكسفها فالثوابت التي تنكسف بهذه السيارات هب انا حكمنا بكونها
مركوزة في كرة فوق كرة زحل اما التي لا تنكسف بهذه السيارات فكيف نعلم انها
ليست دون السيارات فثبت ان الذي قالوه غير برهاني بل احتمالي البحث
الرابع زعموا ان الفلك الاعظم حركته اسرع الحركات فانه يتحرك
في اليوم والليلة قريبا من دورة تامة وانه يتحرك من المشرق الى
المغرب واما الفلك الثامن الذي تحته فانه في نهاية البطوء حتى انه يتحرك
في كل مائة سنة درجة عند بطلميوس وعند المتاخرين في كل ستة وستين
سنة درجة وانه يتحرك من المغرب الى المشرق على عكس الحركة الاولى واحتجوا
عليه بانا لما رصدنا هذه الثوابت وجدنا لها حركة خلاف اليومية واعلم ان هذا ضعيف
فلم لا يجوز ان يقال ان الفلك الاعظم يتحرك من المشرق الى المغرب كل يوم
وليلة دورة تامة والفلك الثامن ايضا يتحرك من المشرق الى المغرب
كل يوم وليلة دورة تامة الا بمقدار نقصان اتمامه فلا جرم ترى الكواكب
في الحس متخلفة عن الحركة الاولى بذلك القدر القليل نحو خلاف الحركة الاولى
فاذا اجتمعت تلك الاجزا كان الكواكب الثابت يرجع بحركة نفسه الى خلاف
جهة الحركة اليومية فهذا الاحتمال واقع وهم ما اقاموا الدلالة على ابطاله ثم الذي
يدل على انه هو الحق وجهان الاول وهو برهاني ان تحرك الفلك الثامن لو كان
الى خلاف حركة الفلك الاعظم لكان حين ما تحرك بحركة الفلك الاعظم الى
جهته اما ان يتحرك بحركة نفسه او لا يتحرك بحركة نفسه فان كان الاول لزم
كون الشي الواحد دفعة واحدة وذلك محال وان كان متحركا الى جهتين والحركة
الى جهتين يقتضي الحصول في جهتين دفعة واحدة وذلك محال وان كان القسم

لثاني لزم انقطاع الحركات الفلكية وهم لا يرضون بذلك الثاني ان نهاية الحركة حاصلة
للفلك الاعظم ونهاية السكون حاصلة للارض والاقرب الى العقول ان يقال كلما
كان اقرب من الفلك الاعظم كان اسرع حركة وكلما كان ابعد كان ابطا حركة
ففلك الثوابت اقرب الافلاك اليه فلا جرم لا تفاوت بين الحركتين الا بقدر
قليل وهو الذي يحصل من اجتماع مقادير التفاوت في كل مائة سنة درجة ويليه
ويليه فلك زحل فانه ابطا من حركة الثوابت فلا جرم كان تخلفه عن الفلك
الاعظم اكثر حتى ان مقادير التفاوت اذا اجتمعت بلغت في كل ثلاثين سنة
الى تمام الدور وعلى هذا القول كلما كان ابعد عن الفلك الاعظم كان ابطا حركة
فكان تفاوته اكثر حتى يبلغ الى فلك القمر الذي هو ابطا الكواكب حركة في كل
يوم يتخلف عن الفلك الاعظم ثلاث عشرة درجة فلا جرم دور في كل شهر ولا يزال
كذلك حتى ينتهي الى الارض الذي هو ابعد الاشياء عن الفلك فلا جرم كان
في نهاية السكون فثبت ان كلامهم في هذه الاصول مختل ضعيف والعقل لا
سبيل له الى الوصول اليها والله اعلم بالصواب **الفصل الثاني في معرفة الافلاك**
القوم وضعوا الاعتبر مقدمتين كليتين احدهما ان حركات الاجرام السماوية
متقاربة متشابهة متصلة فلا تبطى مرة وتسرع اخرى وليس لها رجوع عن
متوجهاتها والثانية ان الكواكب لا تتحرك بذاته بل بحركة الفلك ثم انهم
بنوا على هاتين المقدمتين مقدمة اخرى فقالوا الفلك الذي يحمل الكوكب
اما ان يكون مركزه مركز الارض او لا يكون فان كان مركزه مركز الارض فاما
ان يكون الكواكب مركوزا في ثخنه او مركوزا في جرم مركوز في ثخن ذلك الفلك
فان كان الاول استحال ان يختلف قرب الكوكب وبعده من الارض وان يختلف
قطعه للقسي من ذلك الفلك والاعرض الاختلاف في حركة الفلك وفي
حركة الكوكب وقد فرضنا انهما لا يوجدان البتة فبقي القسم الاخر وهو
ينقسم الى قسمين احدهما ان يكون الكواكب مركوزا في جرم ذي مستدير
الحركة مغروز في ثخن الفلك المحيط بالنسبة الى الارض تارة بالقرب
والبعد بالارض وذلك نسميه بالفلك المستدير فحينئذ يعرض بسبب حركته
اختلاف حال الكوكب بالنسبة الى الارض تارة بالقرب والبعد وتارة بالرجوع
والاستقامة وتارة بالصغر والكبر في المنظر والثاني ان يكون الفلك المحيط
بالارض ليس مركزه موافقا لمركز الارض فهو الفلك الخارج المركز ويلزم ان يكون
الحاصل في احد نصفي فلك البروج من ذلك الفلك اعظم من النصف وفي نصفه
الاخر اقل من النصف فلا جرم يحصل بسببه القرب والبعد من الارض وان يقطع
احد نصفي فلك البروج في زمان اكثر من قطعه للنصف الاخر فظهر ان اختلاف
احوال الكواكب في صغرها وكبرها وسرعتها وبطوها وقربها وبعدها من الارض لا
يمكن حصوله الا باحد هذين الشيئين اعني فلك التدوير والفلك الخارج المركز
اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفصيل قولهم في الافلاك فنقول وضعوا الافلاك التسعة
منها ما هي كرة واحدة وهو الفلك الاعظم وفلك الثوابت ومنها ما ينقسم الى كرتين

٢ بفلك التدوير

وهو كرة فلك

وهو كرة فلك الشمس وذلك انه ينفصل منه فلك اخر مركزه غير مركز العالم بحيث
يماس سطحاها المحدبان على نقطة تسمى الاوج وهو البعد الابعد من الفلك
المنفصل ويماس سطحاها المقعران على نقطة تسمى الحضيض وهو البعد
الاقرب منه وهما في الحقيقة فلك واحد منفصل عنه فلك اخر الا انه يقال
فلكان او متمما وتسمى المنفصل عنه الفلك اخر الا انه يقال فلكان او متمما ويسمى
المنفصل عنه الفلك الممثل والمنفصل الفلك الخارج المركز وفلك الاوج و
جرم الشمس مغروز في ثخنه بحيث يماس سطحه ومنها ما ينقسم الى ثلاث
اكر وهي افلاك الكواكب العلوية والزهرة فان لكل واحد منها فلكا صوانه فلكين
مثل فلكي الشمس وفلكا اخر موقعه من الخارج المركز مثل موقع جرم الشمس
من فلكه ويسمى فلك التدوير والكواكب مغروز فيه بحيث يماس سطحه سطحه و
يسمى الخارج المركز الفلك الحامل ومنها ما ينقسم الى اربع اكر وهو فلك عطارد
والقمر اما عطارد فان له فلكين مثل فلكي الشمس وينفصل من الثاني فلك
اخر انفصال الخارج المركز عن الممثل بحيث يقع مركزه خارجا عن المركز ويبعد
عن المركز الخارج المركز بنصف مثل نصف بعد ما بين مركزي الخارج المركز والممثل
ويسمى المنفصل عنه الفلك المدير والمنفصل الفلك الحامل ومنه فلك التدوير
وعطارد فيه كما سبق في الكرات الاربع واما القمر فان فلكه ينقسم الى كرتين
متوازيتين فالعظمى تسمى الفلك الممثل والصغرى الفلك وينقسم المايل الى ثلاث
اكر كما في الكواكب الاربعة وكل فلك ينفصل عنه فلك ينفصل عنه فلك اخر
على الصورة التي عرفتها في فلك الشمس فانه يبقى من المنفصل عنه كرتان
مختلفتا الجنس يسميان متممين لذلك الفلك المنفصل وكل واحد من هذه
الافلاك يتحرك على مركزه حركة دائمة متصلة الى ان يقضي امر الكائنات
معقولا والناس انما توصلوا الى معرفة هذه الكرات بناء على المقدمة التي
قررنا ولا شك انها لو صحت لصح القول بهذه الاشياء انما الشان فيها والله
اعلم واعظم **الفصل الثالث في مقادير الحركات** قال الجمهور
ان جميع الافلاك تتحرك من المشرق الى المغرب سوى الفلك
الاعظم والمدير لعطارد والفلك الممثل والمايل والتدوير للقمر فالحركة
المشرقية تسمى الحركة الى التوالي والغربية الى خلاف التوالي فالفلك
الاعظم يتحرك حركة سريعة في كل يوم وليلة دورة واحدة على قطبين
يسمى قطبي العالم ويحرك جميع الافلاك والكواكب وبهذه الحركة يقع للكواكب
الطلوع والغروب وتسمى الحركة الاولى وفلك الثوابت يتحرك حركة
بطيئة في كل ستة وسبعين سنة عند المتاخرين درجة واحدة على قطبين
يسميان قطبي فلك البروج وهما يدوران حول قطبي العالم بالحركة الاولى
وفلك الثوابت يتحرك على خلاف هذه الحركة وجميع الافلاك تتحرك
بهذه الحركة تنتقل الاوجات عن مواضعها من فلك البروج وتسمى الحركة
الثابتة وحركة الاوج وهي حركة الثوابت والثوابت انما سميت ثوابت لاسباب

احدها كونها بطيئة لانها بازاء السيارة تشبه الساكنة وثانيها السيارة
تحركت ابها وهي لا تحرك الى استيادة وكذلك الثوابت ثابتة لا نتظارها
وثالثها عروضها ثابتة على مقدار واحد لا يتغير ورابعها ابعادها ثابتة على حال
واحد لا يتغير ورابعها ابعادها ثابتة على حال واحد لا يتغير الصور المتوهمة عليها
من الصور الثمانية والاربعين وخامسها الازمنة عند اكثر عوام الامم
منوطة بطلوعها وافولها بحيث لا يتفاوت الا في القرون والاحقاب واما
الافلاك الخارجة المراكز فانها تتحرك في كل يوم هكذا زحل ح
المشتري ح ى نط المريخ ه لا لا الشمس ه نط ح الزهرة
ه نط عطارد الح نو ه القمر لا كب مح وتسمى حركتها هي
المركز وحركة الوسط وهي حركات مراكز افلاك التداوير ومركز
الشمس وافلاك التداوير تتحرك بهذا المقدار زحل ه ح
المشتري ه ند ط المريخ ه كد مت الزهرة ه لو نط عطارد
وكد القمر ى ج ند وتسمى الحركة الخاصة وحركة الاختلاف
وهي حركات مراكز الكواكب واعلم ان سبب هذه الحركات المختلفة تعرض
لهذه الكواكب احوال مختلفة احدها انه يحصل للقمر مثلا ابعاد مختلفة هي
غير مضبوطة بالنسبة الى هذا العالم والانواع المضبوطة منها اربعة الاول
ان يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد
الاقرب من الفلك الخارج المركز ويقال له البعد الاقرب وهو ثلاث وثلاثون
مرة مثل نصف قطر الارض بالتقريب الثاني اذا كان القمر على البعد
الابعد من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الابعد من الفلك
الاقرب من الفلك الخارج المركز وهو البعد الابعد وهو ثلاث واربعون
مرة مثل نصف قطر الارض الثالث ان يكون القمر على البعد الاقرب
من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج
المركز وهو البعد الاقرب وهو اربعة وخمسون مرة مثل نصف قطر
الارض الرابع ان يكون القمر على البعد الابعد من فلك التدوير ومركز
التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الابعد وهو
اربع وستون مرة مثل نصف قطر الارض ثم انما بين النقط الاربع الاحوال
مختلفة على ما اتى على شرحها الزيجات وثانيها ان جميع الكواكب
مرتبطة بالشمس ارتباطا ما فاما العلوية فان بعد مراكزها عن ذرى افلاك
تداويرها ابدا تكون بمقدار بعد مركز الشمس عن مراكز تداويرها فيلزم انه متى
كانت في الذروة كانت الشمس في مقارنة مراكز تداويرها وحينئذ تكون محترقة
ومتى كانت في الحضيض كانت في مقابلتها وحينئذ تكون مقابلة للشمس ولذلك
تقارن الشمس في منتصف الاستقامة وتقابلها في منتصف الرجوع وقيل ان نصف
قطر فلك تدوير المريخ اعظم من نصف قطر فلك ممثل الشمس فيلزم انه اذا
كان مقارنا للشمس ان يكون بعد مركزه عن مركز الشمس اعظم منه اذا كان مقابلا لها

فاما السفليان فان مراكز افلاك تداويرها ابدا تكون مقارنا للشمس فيلزم ان يقارنا
الشمس في الذروة والحضيض في منتصفي الاستقامة والرجوع وغاية بعد
كل واحد منهما عن الشمس بمقدار نصف قطر فلك تدويرهما وهو للزهرة مه
ولعطارد كه بالتقريب واما القمر فان مركز الشمس ابدا تكون
متوسطا بين بعده الابعد وبين مركز تدويره ولذلك يقال لبعد مركز تدويره
عن البعد الابعد البعد المضاعف لانه ضعف بعد مركز تدويره عن الشمس فيلزم
انه متى كان مركز تدويره في البعد الابعد فاما ان يكون مقابلا للشمس او مقارنا لها
ومتى كان في البعد الاقرب يكون الشمس في تربيعه فلذلك يكون اجتماعه واستقباله
له في البعد الابعد وتربيعه مع الشمس في الاقرب

الفصل الرابع في كيفية الاستدلال

بهذه الاحوال على وجود الصانع وهي من وجوه احدها الى مقادير هذه
الافلاك فانها مع اشتراكها في الطبيعة الفلكية اختص كل واحد منها بمقدار خاص
مع انه لا يمتنع في العقل وقوعها على ازيد من ذلك المقدار وانقص منه بدرجة
فلما قضى صريح العقل بان المقادير باسرها على السوية قضى بافتقارها
في مقاديرها الى المخصص مدبر وثانيها النظر الى احيازها فان كل فلك مما
يحذيه فلكا اخر فوقه ويمتد فلكا اخر تحته ثم ذلك الفلك اما ان يكون
متشابه الاجزاء او ينتهي بالاخرة الى الجسم متشابه الاجزاء وذلك الجسم
المتشابه الاجزاء لا بد وان يكون طبيعة كل واحد من طرفيه مساوية لطبيعة طرفه
الاخر فكما صح على محدبه ان يلقى جسما وجب ان يصح على مقعره ان يلقى ذلك الجسم
ومتى كان كذلك ان العالي يمكن وقوعه سافلا والسافل يمكن وقوعه عاليا ومتى
كان كذلك صح كان اختصاص كل واحد منها بحيزه المعين امرا جائزا فيقضي
العقل بافتقاره الى المخصص وثالثها ان كل كوكب حصل مقره اختص بها في احد جوانب
ذلك الفلك دون ساير الجوانب ثم ان ذلك الموضع المستقر من ذلك الفلك
مساو لساير جوانبه لان الفلك عنده جسم متشابه الاجزاء فاختصاص تلك
النقرة بذلك الجانب دون ساير الجوانب تكون امرا ممكنا جايزا فيقضي العقل
بافتقاره الى المخصص ورابعها ان كل كرة فانها تدور على قطبين معينين فالقطبية
دون ساير النقط مع استوائها في الطبيعة تكون امرا جايزا فيقضي العقل بافتقاره
الى المخصص وهكذا القول في تعيين دايرة معينة من دوايرها بان تكون منطقة
وخامسها ان الاجرام الفلكية مع تشابهها في الطبيعة الفلكية كل واحد منها مختص
بنوع معين من الحركة في البطوء والسرعة فانظر الى الفلك الاعظم مع نهاية اتساعه
وعظمته ثم انه يدور دورة تامة في اليوم والليلة والفلك الثامن الذي هو اصغر
منه لا يدور الدورة التامة الا في ستة وثلاثين الف سنة على ما هو قول
الجمهور ثم الفلك السابع الذي تحته يدور في ثلاثين سنة فاختصاص الاعظم
بمزيد السرعة والاصغر بمزيد البطوء مع انه على خلاف حكم الحكيم فانه كان ينبغي ان
يكون الاوسع ابطا حركة لعظم مداره والاصغر اسرع استدارة لصغر مداره
فيقضي العقل بان كل واحد منها انما اختص بما هو عليه بتقدير العزيز العليم وسادسها

ان الفلك الممثل اذا انفصل عنه الفلك الخارج المركز بقي متممان احدهما من
الخارج والاخر من الداخل مع انه جرم متشابه الطبيعة مع انخص احد جانبيها
بغاية الثخن والاخر بغاية الرقة بالنسبة واذا كان كذلك وجب
ان يكون ذلك الثخن والرقة الطبيعة على السوية فاختصاص احدهما
بالرقة والاخر بالثخن لابد ان يكون بتخصيص المخصص المختار وسابعها
انها مختلفة في جهات الحركات فبعضها من المشرق الى المغرب وبعضها من
المغرب الى المشرق وبعضها شمالية وبعضها جنوبية مع ان جميع الجهات
بالنسبة اليها على السوية فلابد من الافتقار الى المدبر وثامنها انا نراها الان
متحركة فاما ان يقال انها كانت ازلا متحركة او ما كانت متحركة ثم ابتدأت بالحركة
انتقال من حال الى حال اخرى والازل ينافي المسبوقية بالغير فالجمع بين الحركة
والازل محال وان قلنا بان لحركاتها اولا سواء قلنا انها كانت قبل تلك الحركة
موجودة وكانت ساكنة او قلنا انها كانت قبل تلك الحركة معدومة اصلا فابتدأ بالحركة
بعد عدم الحركة يقتضي الافتقار الى مدبر حكيم قديم سبحانه وتعالى حركها بعد ان كانت
معدومة او بعد ان كانت ساكنة وهذا الماخذ احسن الماخذ واقواها وتاسعها
ان يقال ان حركاتها اما ان يكون من لوازم جسميتها المعينة او لا يكون كذلك
فان كانت حركاتها من لوازم جسميتها المعينة فهذا محال لان كل ما كان من لوازم
الشيء استحال انفكاك الملزوم عن ذلك اللازم لكن كل جزء من جسميته المعينة منفكة
عن كل من اجزاء تلك الحركة فاذن كل واحد من اجزاء الحركة ليس من لوازمه فافتقرت
الافلاك في حركاتها الى محرك من خارج وذلك هو محرك المتحركات ومدبر الثوابت
والسيارات وهو الحق سبحانه وتعالى وعاشرها ان هذا الترتيب العجيب في تركيب
هذه الافلاك واختلاف حركاتها ارى انها مبنية على حكمة ام هي واقعة بالحدوث
والعبث اما القسم الثاني فبعيد عن العقل فان من جوز في بناء رفيع وقصر مشيد
ان التراب والماء انضم احدهما الى الاخر ثم تولد منهما اللبنات ثم تركبت تلك
اللبنات وتولد من تركيبها قصر مشيد وبناء عال فانما يقضي عليه بالجنون
ونحن نعلم ان تركيب هذه الافلاك وما فيها من الكواكب وما لها من الحركات
ليس اقل من ذلك البناء فثبت انه لابد فيها من رعاية حكمة ثم لا يخلو اما ان
يقال انها احياء ناطقة فهي تحرك بانفسها او يقال ان محركها مدبر قاهر والاول
باطل لان حركتها اما ان يكون لطلب استكمال او لا لهذا الغرض فان كانت
طالبة لحركتها لتحصيل كمال فهي ناقصة في ذواتها طالبة للاستكمال والناقص
لذاته لابد له من مكمل فهي مفتقرة محتاجة وان لم تكن طالبة بحركاتها للاستكمال
فهي عابثة في افعالها فيعود الاسرار الى انه يبعد في العقول الاقسام ثالث هو الاليق
بالاذهان انه ان تعتبر ان يكون مدار الاجرام المستعظمة والحركات الدائمة
على العبث والسفه فلم يبق في العقول الا قسم ثالث هو الاليق بالذهاب اليه ان
مدبرا قاهرا غالبا على الدهر والزمان حركها لاسرار محققة وحكم لطيفة هو المستأثر
والمطلع عليها وليس عندنا الايمان بها على الاجمال على ما قال ويتفكرون في خلق السموت

والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا والحادي عشر انا نراها مختلفة في الالوان مثل
صفرة عطارد وبياض الزهرة وضوء الشمس وحمرة المريخ ودرية المشتري
وكمودة زحل واختلاف كل واحد من الكواكب الثابتة بعظم خاص وتركيب خاص
ونراها مختلفة بالسعادة والنحوسة فنرى اعلى الكواكب السيارة انحسها ونرى
من دونه اسعدها ونرى سلطان الكواكب سعدا في بعض الاتصالات نحسا في
بعض ونراها مختلفة في الوجوه والحدود والمثلثات والذكورة والانوثة وكون بعضها
نهارية وليلية وراجعا ومستقيما وصاعدا وهابطا مع اشتراكها باسرها
في الشفافية والصفاء وانتفاء الجهة فيقضي العقل بان اختصاص كل واحد
منها بما اختص به لابد ان يكون لتخصيص والثاني عشر وهو ان هذه الكواكب
لو كان لها تاثير في هذا العالم فهي اما ان يكون متدافعة او متعاونة او لا متدافعة
ولا متعاونة فان كانت متدافعة فاما ان يكون بعضها اقوى من بعض
او يكون متساوية في القوة فان كان بعضها اقوى من بعض كان القوي غالبا
ابدا والضعيف مغلوبا ابدا فوجب ان يستمر احوال العالم على طبيعة ذلك الكوكب
لكنه ليس الامر كذلك وان كانت متساوية في القوة وهي متدافعة وجب تعذر الفعل
عليها باسرها فيكون الافعال الظاهرة في العالم صادرة عن غيرها فلا يكون مدبرا
العالم هي هذه الكواكب غيرها وان كانت متعاونة لزم بقاء العالم ايضا على حالة
واحدة من غير تغير اصلا وان كانت تارة متعاونة وتارة متدافعة
كان انتقالها من المحبة الى البغضة وبالعكس تغيرا لها في صفاتها فتكون هي مفتقرة
في تلك التغيرات الى الصانع المستولي عليها بالقهر والتسخير والثالث
عشر انها اجسام وكل جسم مركب وكل مركب مفتقر الى كل واحد من اجزائه
وكل واحد من اجزائه غيره فكل جسم هو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى
غيره ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله موثر وكل ما له موثر فافتقاره الى
موثره اما ان يكون حال بقائه او حال حدوثه او حال عدمه والاول باطل
لانه يقتضي ايجاد الموجود وهو محال يبقى القسمان الاخيران وهما يقتضيان
الحدوث الدال على وجود الصانع الرابع عشر ان الاجسام متساوية
في الجسمية لانه يصح تقسيم الجسم الى الفلكي والعنصري والكثيف واللطيف
والحار والبارد والرطب واليابس ومورد التقسيم مشترك بين كل الاقسام
والجسمية قدر مشترك بين كل هذه الصفات والامور المتساوية
في الماهية يجب ان يكون متساوية في قابلية الصفات فاذن كل ما يصح على
غيره فاذن اختصاص كل جسم بما اختص به من المقدار والوضع والشكل
والطبع والصفة لابد ان يكون من الجائزات وذلك يقتضي بالافتقار الى الصانع
القديم جل جلاله وتقدست اسماؤه ولا اله غيره فهذا هو الاشارة الى معاقد
الدلائل المستنبطة من اجسام السموات والارض على اثبات الصانع ولو ان ما في
الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله

النوع الثاني من الدلايل احوال الارض وفيه فصلان الفصل الاول
في بيان احوال الارض اعلم ان لاختلاف احوال الارض اسبابا السبب
الاول اختلاف احوالها بسبب حركة الفلك وهي اقسام الاول ان المواضع
العديمة العرض وهي التي على خط الاستوا يتوافقها بقطبي العالم فيقاطع
معدل النهار على زوايا قايمة ويقطع جميع المدارات اليومية بنصفين
فيكون حركة الفلك دولابية ولم تختلف هناك ليل كوكب مع نهاره ولم
يتصور كوكب ابدي الظهور ولا ابدي الخفا بل يكون لكل نقطة سوى القطبين
طلوع وغروب ويمر بقاطع فلك البروج بسمت الراس الدروة مرتين وذلك
عند بلوغ نصف دايرة الافق ويمر الشمس بسمت الراس مرتين في السنة وذلك
عند بلوغها نقطتي الاعتدالين القسم الثاني المواضع التي لها عرض فان
قطب الشمال يرتفع فيها عن الافق وقطب الجنوب ينحط عنها ويقطع الافق
معدل النهار فقط على نصفين فاما ساير المدارات فيقطعها بقسمين مختلفين
انظاهر منهما في الشمالية اعظم من الخفي والجنوبية بخلاف ذلك ولهذا يكون
النهار في الشمالية اطول من الليل والجنوبية بالخلاف والحركة ههنا تصير
حمايلية ولم يستو ليل كوكب مع نهاره الا ما كان في معدل النهار وتصير
المدارات التي بالقرب من قطب الشمال ابدي الظهور والتي بالقرب من
قطب الجنوب ابدي الخفا ويمر الشمس بسمت الراس في نقطتين بعدهما عن معدل
النهار الى الشمال مثل عرض الموضع القسم الثالث وهو الموضع الذي
يصير ارتفاع القطب فيه مثل الميل الاعظم وههنا يبطل طلوع قطبي فلك
البروج وغروبهما الا انهما يماسان الافق وحينئذ يمر فلك البروج بسمت
الراس ولم يمر الشمس بسمت الراس الا في الانقلاب الصيفي القسم الرابع
وهو ان يزداد العرض على ذلك وههنا يبطل مرور فلك البروج بسمت
الراس ولم يمر الشمس بسمت الراس ويصير القطب الشمالي من فلك البروج ابدي
الظهور والاخر ابدي الخفا القسم الخامس ان يصير العرض مثل تمام
الميل وههنا يعدم غروب المنقلب الصيفي وطلوع الشتوي لكنهما يماسان الافق
عند بلوغ الاعتدال الربيعي افق المشرق والخريفي افق المغرب الصيفي من جهة
الشمال والشتوي من جهة الجنوب وحينئذ ينطبق فلك البروج على الافق
ثم يطلع من اول الجدي الى اول السرطان دفعة ويغيب مقابله كذلك
ثم ياخذ البروج الطالعة في الغروب والغاربة في الطلوع الى ان تعود الحالة المتقدمة
ويعدم الليل هناك في الانقلاب الصيفي والنهار في الشتوي القسم السادس
ان يزداد العرض على ذلك فحينئذ يصير قوس من فلك البروج ابدي الظهور مما
يلي المنقلب الشتوي ابدي الخفا ومدة قطع الشمس اياها يكون ليلا ويعرض هناك
لبعض البروج ان يطلع على خلاف التوالي وذلك ان قطب فلك البروج اذا وافى
نصف النهار من ناحية الجنوب كان اول السرطان عليه من ناحية الشمال ونقطة

الاعتدال الربيعي على افق المشرق فاذن قد طلع السرطان قبل الجوزا
والجوزا قبل الثور والثور قبل الحمل ثم اذا تحرك الفلك يطلع بالضرورة
اخر الحوت واوله تحت الارض وكل جزء يطلع فانه يغيب نظيره فالبروج
التي تطلع منكوسة تغيب نظيرها كذلك القسم السابع ان يصير
ارتفاع القطب تسعين درجة سواء فيكون هناك معدل النهار منطبقا على الافق
وتصير الحركة رحوية ويبطل الطلوع والغروب اصلا ويكون النصف الشمالي
من فلك البروج ابدي الظهور والنصف الجنوبي ابدي الخفا ويصير نصف السنة
ليلا ونصفها نهارا السبب الثاني لاختلاف احوال الارض اختلاف احوالها بسبب
العمارة اعلم ان خط الاستوا يقطع الارض ويقسمها بنصفين شمالي
وجنوبي فاذا فرضت دايرة اخرى عظيمة مقاطعة لها على زوايا قايمة انقسمت كرة
الارض بهما ارباعا والذي وجد معمورا من الارض احد الربعين الشماليين
مع ما فيه من الجبال والبحار والمفاوز والله تعالى اعلم ان ثلاثة الارباع ما
فالموضع الذي طوله تسعون درجة على خط الاستوا يسمى قبة الارض ويحكى
عن الهند ان هناك قلعة شامخة في جزيرة هي مستقر الشياطين
ويسمى لاجلها قبة ثم وجد طول العمارة قريبا من نصف الدور وهو كالمجمع عليه
واتفقوا على ان جعلوا ابتداءها من الغرب الا انهم اختلفوا في التعيين
فبعضهم ياخذ من ساحل البحر المحيط وهو بحر اوقيانوس وبعضهم ياخذ
من جزاير واغلة فيه يسمى جزاير الخالدات زعم الاوايل انها كانت عامرة
في قديم الدهر وبعدها عن الساحل عشرة اجزاء فلزم من هذا وقوع الاختلاف
في الاشيا ايضا ولم يوجد عرض العمارة الا بعد ستة وستين من خط الاستوا
الا ان بطلميوس زعم ان وراء خط الاستوا عمارة الى بعد ستة عشر
درجة فيكون عرض العمارة قريبا من اثنين درجة ثم قسموا هذا القدر
المعمور سبع قطاع مستطيلة على موازاة خط الاستوا وهي التي تسمى الاقاليم
وابتداوها من خط الاستوا وبعضهم ياخذ اول الاقاليم السابع الى بعد
خمسين درجة منه ولا يعد ما وراءها من الاقاليم لقلة ما وجدوا فيها من
العمارة والله اعلم السبب الثالث لاختلاف احوال الارض كون بعضها
برا او بحريا او سهليا وجبليا وحجريا او رمليا وعلى غور او نجد وتركب بعض
هذه الاقسام ببعض فتختلف احوالها اختلافا شديدا واما ما يتعلق باحوال
الارض انها كرة وقد عرفت ان امتداد الارض فيما بين المشرق والمغرب
يسمى طولا وامتدادها بين الشمال والجنوب يسمى عرضا فعلى طول الارض اما
ان يكون مستقيما او مقعرا او محدبا والاول باطل والا لصار جميع وجه
الارض مضيئا دفعة واحدة عند طلوع الشمس ولصار جميعه مظلما دفعة
واحدة عند غروبها لكن ليس الامر كذلك لانا لما اعتبرنا من القمر خسوفا
واحدا بعينه واعتبرنا منه حالا مضبوطا من احواله الاربع التي هي اول الكسوف
وتمامه واول انجلايه وتمامه لم يوجد ذلك في البلاد المختلفة الطول

فى وقت واحد ووجد الماضى من الليل من الليل فى البلد الشرقى منها اكثر
منه فى البلد الغربى الثانى ايضا باطل والا لوجد الماضى من الليل فى
البلد الغربى اكثر منه فى البلد الشرقى لان الليل يحصل فى غروب
المغرب اولا ثم فى شرقه ولما بطل القسمان ثبت ان طول الارض محدب
ثم هذا المحدب اما ان يكون كريا او غير كرى والثانى باطل لانا نجد
التفاوت الذى بين ازمنة الخسوف الواحد بحسب التفاوت
فى اخر الدائرة حتى ان الخسوف الذى يتفق فى اقصى عمارة المشرق
فى اول الليل يوجد فى اقصى عمارة المغرب فى اول النهار فثبت انها
كرة فى الطول واما عرض الارض فاما ان يكون مسطحا او مقعدا
او محدبا والاول باطل والا لكان الساير من الجنوب على سمت
القطب لا يزداد ارتفاع القطب عليه ولا يظهر له من الكواكب الابدية
الظهور ما لم يكن كذلك لكنا بينا ان احوالها مختلفة بحسب اختلاف
عروضها والثانى ايضا باطل والا لصارت الابدية الظهور خفية
عنه على دوام توغله فى ذلك التقعير ولا يعض ارتفاع القطب والتوالى
كان يزيد الظهور خفية غيبة على دوام توغله فالمقدم مثله على ما قدمناه
فى بيان المراتب التسع الحاصلة بحسب اختلاف عروض البلدان
وهذه الحجة على حسن تقريرها عنه الحجة الثالثة ظل الارض
مستدير فوجب كون الارض مستديرة بيان الاول ان انخساف القمر
سببه ظل الارض لانه لا معنى لانخسافه الا زوال النور عن جوهره
عند توسط الارض بينه وبين الشمس ثم نقول ولانخساف القمر
مستدير لانحس بالمقدار المنخسف منه مستديرا واذا ثبت ذلك
وجب ان يكون الارض مستديرة وذا لان امتداد الظل يكون على شكل
الفصل المشترك بين القطعة المضيئة باشراق الشمس عليها وبين
القطعة المظلمة منها فاذا كان الظل مستديرا وجب ان يكون ذلك الفصل
المشترك الذى شكل الظل مثل شكله مستديرا فثبت ان الارض مستديرة
ثم ان هذا الكلام غير مختص بجانب واحد من جوانب الارض لان المناظرة
الموجبة للكسوف تتفق فى جميع اجزاء فلك البروج مع ان شكل الخسوف
ابدا على الاستدارة فاذن الارض مستديرة الشكل من كل الجوانب الحجة
الثانية انه ان الارض طالبة للبعد عن الفلك المتحرك المركز ومتى كان حال
اجزائها كذلك وجب ان يكون كرة والحجج من قدح فى كرية الارض امرين
اولهما ان الارض لو كانت كرة لكان مركزها منطبقا على مركز العالم ولو كان
كذلك لكان الماء محيطا بها من كل الجوانب لان طبيعة الماء تقتضى طلب المركز
فيلزم ان يكون الماء محيطا بكل الارض والثانى ما نشاهد فى الارض من الوهاد
والجبال العظيمة والاغوار المقعرة جدا اجاب عن الاول بان العناية الالهية
اقتضت اخراج جانب من الارض عن الماء بمنزلة جزيرة فى البحر ليكون مستقرا

للحيوانات وايضا لا يبعد سيلان الماء من بعض جوانب الارض فى المواضع
الغائرة منها وحينئذ خرج بعض جوانب الارض من الماء وعن الثانى ان هذه
التضاريس لا تخرج الارض عن كريتها فانا لو اتخذنا كرة من خشب قطرها
ذراع مثلا ثم اثبتنا فيها اشياء مثلا بمنزلة جاورسات وشعرات وثقوبا فيها
كامثالها فانها لا تخرجها عن الكرية ونسبة الجبال والغيران الى الارض دون
نسبة تلك الثابتات الى الكرة الصغيرة الفصل الثانى فى بيان الاستدلال
باحوال الارض على وجود الصانع اعلم ان الاستدلال باحوال الارض
اسهل من الاستدلال باحوال السموات على ذلك لان الخصم يدعى ان اتصاف
السموات بمقاديرها واوضاعها امر واجب لذاته ممتنع التغير فلستغنى
عن المؤثر فيحتاج فى ابطال ذلك الى اقامة الدلالة على تماثل الاجسام واما الاجسام
الارضية فانا نشاهد تغيرها فى جميع صفاتها اعنى حصولها فى احيازها
والوانها وطعومها وطباعها ونشاهد ان كل واحد من الجبال والصخور
الصم يمكن كسرها وازالتها عن مواضعها وجعل العالى سافلا والسافل
عاليا واذا كان الامر كذلك ثبت ان اختصاص كل واحد من اجزاء الارض
بما هو عليه من المكان والحيز والمماسة والقرب من بعض الاجسام والبعد
من بعضها ممكن التغير والتبدل واذا ثبت ان اتصاف تلك الاجزاء بصفاتها
امر جائز وجب افتقارها فى ذلك الاختصاص الى مدبر قديم قادر عليم سبحانه وتعالى
عن قول الظالمين واذا عرفت ماخذ الكلام سهل عليك التفريع النوع الثالث
فى الدلايل باختلاف الليل والنهار وفيه مسايل المسئلة الاولى ذكروا
للاختلاف تفسيرين احدهما انه افتعال من قولهم خلفه يخلفه اذا ذهب
الاول وجاء الثانى فاختلاف الليل والنهار تعاقبهما فى المجى والذهاب ومنه
يقال فلان اذا كان يذهب اليه ويجى من عنده فذهابه يخلف مجيئه يخلف دهاه
وكل شى يجى بعد شى اخر فهو خلفه وبهذا فسر قوله تعالى وهو الذى جعل الليل
والنهار خلفة الثانى اراد اختلاف الليل والنهار فى الطول والقصر والنورية
والظلمة والزيادة والنقصان قال الكسائى يقال لكل شى اختلفا هما خلفان وعندى
وجه ثالث وهو ان الليل والنهار كما يختلفان بالطول والقصر فى الازمنة
فهما يختلفان فى الامكنة فان عند من يقول الارض كرة فكل ساعة فتلك الساعة
فى موضع من الارض صبح وفى موضع اخر ظهر وفى موضع ثالث عصر وفى
رابع مغرب وفى خامس عشاء وهلم جرا وهذا اذا اعتبرنا البلاد المختلفة ثم
اطول ليالية الصيفية اقصر وايامه الشتوية بالضد من ذلك فهذه
الاحوال المختلفة فى الايام والليالى بحسب اختلاف اطوال البلدان وعروضها امر
مختلف عجيب ولقد ذكر الله تعالى امر الليل والنهار فى كتابه فى عدة مواضع فقال
فى بيان كونه مالك الملك فى ال عمران تولج الليل فى النهار وتولج النهار فى الليل
وقال فى القصص قل ارايتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة من
اله غير الله ياتيكم بضياء افلا تسمعون قل ارايتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا

الى يوم القيامة من اله غير الله ياتيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون
ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم
تشكرون وفي الروم ومن اياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله
ان في ذلك لايات لقوم يسمعون وفي لقمان الم تر ان الله يولج الليل في النهار
ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى وفي يس واية لهم
الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون وفي الزمر يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل و
سخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى وفي المومن الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه
والنهار مبصرا وفي عم وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا والايات من هذا
الجنس كثيرة وتحقيق الكلام ان يقال ان اختلاف احوال الليل والنهار يدل على
وجود الصانع من وجوه الاول ان اختلاف احوال الليل مرتبط باختلاف احوال
الشمس وهما من الايات العظام الثاني ما يحصل بسبب طول الايام تارة وطول
الليالي اخرى من اختلاف الفصول وهي الربيع والصيف والخريف والشتاء من
الايات العظام الثالث ان انتظام احوال العباد بسبب طلب الكسب والمعيشة
والنوم والراحة في الليالي من الايات العظام الرابع ان كون الليل والنهار
متعاقبان على تحصيل مصالح الخلق مع ما بينهما من التضاد والتنافي من الايات
العظام فان مقتضى التضاد بين الشيئين ان يتعسر الا يتعاونا على تحصيل المصالح
والخامس ان اقبال الخلق في اول الليل على النوم يشبه موت الخلايق اولا عند
النفخة الاولى في الصور ويقظتهم عند طلوع الشمس يشبه عود الحياة اليهم عند
النفخة الثانية وهذا ايضا من الايات العظام المنبهة على الايات العظام السادس
ان انشقاق ظلمة الليل بظهور المستطيل فيه من الايات العظام كانه جدول
ماء صاف يسيل فيما بين بحر كدر لا يتكدر الصافي بالكدر ولا الكدر بالصافي
وهو المراد بقوله فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا السابع ان تقدير الليل والنهار
بالمقدار المعتدل الموافق للمصالح من الايات العظام لانه كما بينا ان في المواضع
التي يكون القطب على سمت الراس يكون السنة ستة اشهر منها نهارا وستة
اشهر ليلا وهنالك لا يتم النضج ولا يصلح لمسكن الحيوان ولا يتهيا فيه شيء من اسباب
المعيشة الثامن ان ظهور الضوء في الهواء ان قلنا انه حصل بقدرة الله تعالى
ابتداء من حيث انه تعالى اجرى عادته بخلق الضوء في الهوى عند طلوع الشمس فلا
كلام وان قلنا ان الشمس توجب حصول الضوء في الجرم المقابل له كان اختصاص
الشمس بهذه الخاصية دون ساير الاجسام مع كون الاجسام باسرها متماثلة يدل
على وجود الصانع سبحانه فان قيل لم لا يجوز ان يقال المحرك لاجرام السموات
ملك عظيم الجثة والقوة وحينئذ لا يكون اختلاف الليل والنهار دليلا
على الصانع قلنا اما على قولنا فلما دل الدليل على ان قدرة العبد غير صالحة
للايجاد فقد زال السؤال واما على قول المعتزلة فقد نفى ابو هاشم هذا الاحتمال
النوع الرابع من الدلايل قوله تعالى والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وفيه
مسايل المسئلة الاولى قال الواحدي الفلك اصله من الدوران كل

مستدير

مستدير فلك وفلك السماء اسم لاطباق سبعة تجري فيها النجوم وفلكة الجارية
اذا استدار ثديها وفلكة المغزل من هذا والسفن سميت فلكا لانها تدور بالماء
اسهل دور وقال والفلك التي واحد وجمع فاذا اريد به الواحد ذكر واذا اريد به الجمع
انث ومثاله قولهم ناقة هجان ونوق هجان ودرع دلاص قال سيبويه الفلك
اذا اريد به الواحد فضمة الفاء فيه بمنزلة ضمة باء برد واذا اريد به الجمع فضمة الفاء بمنزلة
ضمة الحاء من حمر والصاد من صفر فالضمتان وان اتفقتا في اللفظ فانهما مختلفتان
في المعنى المسئلة الثانية قال الليث سمي البحر بحرا لاستبحاره وهو سعته وانبساطه
ويقال استبحر فلان في العلم اذا اتسع فيه وتبحر الراعي في رعي كثير وتبحر فلان في المال
وقال غيره سمي البحر بحرا لانه شق في الارض والبحر الشق ومنه البحيرة المسئلة
الثالثة ذكر الجيهاني وغيره من العلماء مواقع البحور المعروفة خمسة احدها
بحر الهند والذي يقال له ايضا بحر الصين والثاني بحر المغرب والثالث
بحر الشام والروم ومصر والرابع بحر نيطش والخامس بحر جرجان فاما بحر الهند
فانه يمتد طولا من المغرب الى المشرق من اقصى ارض الحبشة الى اقصى ارض الهند
والصين يكون مقدار ذلك ثمانية الاف ميل وعرضه الفي ميل وسبعمائة ميل ويجاوز
الاستواء الفا وسبعمائة ميل يخرج من هذا البحر خلجان الاول خليج عند ارض
الحبشة ويمتد الى ناحية البربر ويسمى ذلك الخليج البربري طوله مقدار خمسمائة
ميل وعرض طرفه مائة ميل الثاني خليج بحر ايلة وهو بحر القلزم طوله الف واربع
مائة ميل وعرضه سبعمائة ميل ومنتهاه الى البحر الذي يسمى البحر الاخضر وعلى
طرفه القلزم ولذلك سمي به وعلى شرقيه ارض اليمن وعدن وعلى غربيه ارض
الحبشة الثالث بحر ارض فارس يسمى الخليج الفارسي وهو بحر البصرة وفارس الذي
على شرقيه مرو وكرمان وعلى غربيه عمان طوله الف واربعمائة ميل وعرضه خمسمائة
ميل وبين هذين الخليجين اعني خليج ايلة وخليج فارس ارض الحجاز واليمن وساير
بلاد العرب فيما بين مسافة الف وخمسمائة ميل الرابع يخرج منه خليج الى
اقصى ارض الهند يسمى الخليج الاخضر وطوله الف وخمسمائة قالوا وفي بحر الهند من
الجزاير العامرة وغير العامرة الف وثلثمائة وسبعون جزيرة منها جزيرة عظيمة
في اقصى البحر مقابل ارض الهند في ناحية المشرق عند بلاد الصين وهي سرنديب
يحيط بها الف ميل فيها جبال عظيمة وانهار كثيرة ومنها يخرج الياقوت الاحمر
وحول هذه الجزيرة عشرة جزيرة عامرة فيها مداين عامرة وقرى كثيرة ومن جزاير
هذا البحر جزيرة كله التي يجلب منها الرصاص القلعي وجزيرة سرير التي يجلب منها
الكافور واما بحر المغرب وهو الذي يسمى بالمحيط وتسميه اليونانيون اوقيانوس
ويتصل به بحر الهند ولا يعرف طرفه الى ناحية المغرب والشمال عند
محاذاة ارض الروس والصقالبة ويأخذ من اقصى المنتهى في الجنوب محاذيا
لارض السودان مارا على حدود السوس الاقصى وطنجة والاندلس والصقالبة
ثم يمتد من هناك وراء جبال غير مسلوكة واراضي غير مسكونة نحو بحر المشرق و
هذا البحر لا يجري فيه السفن وانما يسلك بالقرب من ساحله وفيه ست جزاير

تقابل ارض الحبشة تسمى جزاير الخالدات ويخرج من هذا البحر خليج عظيم في شمال
الصقالبة يمتد هذا الخليج الى ارض بلغار طوله من المغرب الى المشرق ثلثمائة
ميل وعرضها مائة ميل واما بحر الروم وافريقية ومصر والشام طوله مقدار خمسة
الف ميل وعرضه ستمائة ميل ويخرج منه خليج الى ناحية الشمال قريبا من رومية
طوله خمسمائة ميل يسمى ادرس ويخرج منه خليج اخر الى ارض بربر طوله مائتا ميل و
في هذا البحر مائة واثنان وستون جزيرة عامرة منها خمس جزاير عظام واما بحر نيطس
فانه يمتد من لاذقية الى خلف قسطنطينية في ارض الروس والصقالبة طوله الف
وثلثمائة ميل وعرضه ثلثمائة ميل واما بحر جرجان فطوله من المغرب الى المشرق
الف وثلثمائة ميل وعرضه ستمائة ميل وفيه جزيرتان كانتا عامرتين فيما مضى من
الزمان ويعرف هذا البحر ببحر ابسكون او السكون لانها على فرضته ثم يمتد على طبرستان
والديلم وشروان وباب الابواب وناحية اللان ليس يتصل ببحر اخر فهذه هي البحور العظام فاما
غيرها فبحيرات وبطايح كبحيرة خوارزم وبحيرة طبرية وحكي عن ارسطو طاليس ان بحر اوقيانوس محيط بالارض
بمنزلة الاكليل فهذا هو الكلام المختصر في امر البحور والله اعلم المسئلة
الرابعة في كيفية الاستدلال بجريان الفلك في البحر على وجود الصانع
تعالى وتقدس وهي من وجوه احدها ان السفن وان كانت من صنائع الناس
الا انه تعالى خلق الالات التي بها يمكن تركيب هذه السفن فلولا خلقه لها لم يمكن
ذلك وثانيها لولا رقة الماء وكثرته في البحر لما تم جريها وثالثها لولا الرياح
المعينة على تحريكها لما تكامل النفع بها ورابعها لولا هدء الرياح وعدم عصفها
لما بقيت ولما سلمت وخامسها لولا تقوية قلوب من يركب هذه السفن لما تم الغرض
فصيرها الله تعالى من هذه الوجوه مصلحة للعباد وطريقا لمنافعهم وتجاراتهم وسادسها
انه تعالى خص كل طرف من اطراف العالم بشي معين واحوج الكل الى الكل فصار ذلك
داعيا يدعوهم الى اقتحام هذه الاخطار في هذه الاسفار ولولا انه تعالى خص كل
طرف بشي واحوج الكل اليه لما ركبوا هذه السفن فالحامل ينتفع لانه يربح والمحمول
اليه ينتفع بما حمل اليه وسابعها تسخير الله تعالى البحر لحمل الفلك مع قوة سلطان
البحر اذا هاج وعظم الهول فيه اذا ارسل الله الرياح فاضطربت امواجه وتقلبت
مياهه وثامنها ان الاودية العظام مثل جيحون وسيحون تنصب ابدا الى بحيرة خوارزم
لا تزداد البتة ولا تمتد فالحق سبحانه هو العالم بكيفية حال هذه المياه العظيمة
التي تنصب فيها وتاسعها ما في البحار من الحيوانات العظيمة ثم ان الله تعالى خلص
السفن منها ويوصلها الى سواحل السلامة وعاشرها ما في البحار من هذا
الامر العجيب وهو قوله مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان وهذا عذب
فرات وهذا ملح اجاج وهو سبحانه بقدرته يحفظ البعض عن الاختلاط
بالبعض وكل ذلك مما يرشد العقول والالباب الى افتقارها الى مدبر يدبرها
ومقدر يحفظها المسئلة الخامسة دل قوله في صفة الفلك بما ينفع
الناس على اباحة ركوبها وعلى اباحة الاكتساب والتجارة وعلى الانتفاع
باللذات والله اعلم النوع الخامس قوله تعالى وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به

الارض بعد موتها واعلم ان دلالته على الصانع من وجوه احدها ان تلك الاجسام
وما قام بها من صفات الرقة واللطافة والرطوبة والعذوبة لا يقدر على خلقها
احد الا الله تعالى قال سبحانه قل ارايتم ان اصبح ماؤكم غورا فمن ياتيكم بماء معين وثانيها
انه تعالى جعله سببا لحياة الانسان ولاكثر منافعه قال افرايتم الماء الذي تشربون
ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي وثالثها انه تعالى جعله
سببا لرزقه قال تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون ورابعها ان السحاب مع ما فيه من
المياه العظيمة التي تسيل منها الاودية العظام تبقى معلقة في السماء وذلك من الايات
العظام وخامسها ان نزولها عند التضرع واحتياج الخلق اليه مقدار النفع
من الايات العظام قال تعالى حكاية عن نوح فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا
يرسل السماء عليكم مدرارا وسادسها ما قال تعالى فسقناه الى بلد ميت وقال وترى الارض
هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج فان قيل اتقولون
ان الماء ينزل من السماء على الحقيقة او من السحاب او تجوزون ما قاله بعضهم من ان الشمس تؤثر
في الارض فتخرج منها ابخرة تتصاعد فاذا وصلت الى الجو البارد بردت فثقلت فنزلت من فضاء
المحيط الى ضيق المركز فاتصلت فتولد من اتصال بعض تلك الذرات بالبعض قطرات
هي قطرات المطر قلنا بل نقول انه ينزل من السماء كما ذكره الله تعالى وهو الصادق في خبره فاذا
كان قادرا على امساك الماء في السحاب فاي بعد في ان يمسكه في السماء واما قول من يقول
انه من بخار الارض فهذا ممكن في نفسه لكن القطع به لا يمكن الا بعد القول بنفي الفاعل
المختار وقدم العالم وذلك كفر لانا متى جوزنا الفاعل المختار القادر على خلق
الجسم فكيف يمكننا مع امكان هذا القسم ان نقطع بما قالوه اما قوله فاحيا به الارض بعد
موتها فاعلم ان هذه الحياة من جهات احدها ظهور النبات الذي هو الكلاء والعشب
وما شاكلهما مما لولاه لما عاش دواب الارض وثانيها انه لولاه لما حصلت الاقوات
للعباد وثالثها انه تعالى ينبت كل شي بمقدار الحاجة اليه لانه تعالى ضمن ارزاق الحيوانات
بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ورابعها انه يوجد منه من الالوان والطعوم
والروايح وما يصلح للملابس لان كل ذلك مما لا يقدر عليه احد الا الله وخامسها انه
يحصل للارض بسبب النبات حسن ونضرة ورواء ورونق فذلك هو الحياة واعلم
ان وصفه تعالى ذلك بالاحياء بعد الموت مجاز لان الحياة لا تصح الا على من يدرك ويصح
ان يعلم فكذلك الموت الا ان الجسم اذا صار حيا حصل فيه انواع النضارة من الحسن
والنضرة والنشو والنما فاطلق لفظ الحياة على حصول هذه الاشيا وهذا من احيا الارض
بعد موتها ويدل على وجود الصانع من وجوه احدها نفس الزرع لان ذلك لانه
ليس في مقدور احد غير الله على الحد الذي يخرج عليه وثانيها اختلاف الوانها
على وجه لا يكاد يحد ويحصى وثالثها اختلاف طعوم ما يظهر على الزرع والشجر
ورابعها استمرار العادة بظهور ذلك في اوقاته المخصوصة النوع السادس
من الايات قوله تعالى وبث فيها من كل دابة ونظيره جميع الايات الدالة على
خلقة الانسان وساير الحيوانات لقوله وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واعلم
ان حدوث الحيوانات قد يكون بلا توالد وقد يكون بالتوالد وعلى التقديرين فلابد

فيها من الصانع الحكيم فلنبين ذلك في الناس ثم في ساير الحيوانات اما الانسان
فالذي يدل على افتقاره في حدوثه الى الصانع سبحانه وجوه احدها ما يروى ان
واحدا قال عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه اني اتعجب من امر الشطرنج فان رقعته
ذراع في ذراع وانه لو لعب الانسان الف الف مرة فانه لا يتفق مرتان على وجه واحد
فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه هاهنا ما هو اعجب منه وهو ان مقدار الوجه
واحد فقال شبر في شبر ثم ان موضع الاعضا التي فيها كالحاجبين والعينين
والانف والفم لا يتغير البتة ثم انك لا ترى شخصين في الشرق والغرب يشتبهان
في الصورة فما اعظم تلك القدرة والحكمة التي اظهرت في هذه الرقعة الصغيرة
هذه الاختلافات التي لا حد لها وثانيها ان الانسان متولد من النطفة فالمؤثر
في تصوير النطفة وتشكلها قوة موجودة في النطفة وغير موجودة فيها
فان كانت القوة المصورة فيها فتلك القوة اما ان يكون لها شعور
وادراك وعلم وحكمة حتى تمكنت من هذا التصوير العجيب واما ان لا يكون القوة
كذلك بل يكون تاثيرها بمجرد الطبع والعلية والاول ظاهر الفساد لان
الانسان حال استكماله اكثر علما وقدرة ثم انه حال كماله لو اراد ان يغير شعرة
عن كيفيتها لا يقدر على ذلك فحال ما كان في نهاية النقص كيف قدر على ذلك واما
ان كانت تلك القوة موثرة بالطبع فهذا المعنى اما ان يكون جسما متشابه الاجزا
في نفسه او يكون مختلف الاجزا فان كان متشابه الاجزا فالقوة الطبيعية اذا
عملت في المادة البسيطة لا بد ان يصدر منه فعل متشابه وهذا هو الكرة فكان يجب
ان يكون الانسان على صورة كرة وتكون الاجزاء المفروضة في تلك الكرة متشابهة
في الطبع وهذا هو الذي يستدلون به على ان البسايط لا بد ان تكون كرات فثبت
انه لا بد للنطفة في انقلابها لحما ودما وانسانا من مدبر ومقدر لاعضايها وقواها
وتركيبها وما ذاك الا الصانع سبحانه وتعالى وثالثها الاستدلال باحوال تشريح ابدان
الحيوانات والعجايب الواقعة في تركيبها وتاليفها وايراد ذلك في هذا الموضع
كالمتعذر لكثرتها ولاستقصاء الناس في شرحها في الكتب المعمولة في هذا الفن
كالمتعذر الفن ورابعها ما روي عن امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه
انه قال سبحان من بصر بشحم واسمع بعظم وانطق بلحم ومن عجايب الامر في هذا
التركيب ان اهل الطبايع قالوا ان اعلى العناصر يجب ان يكون هي النار لانها
حارة يابسة وادون منها الهوا للطافته وادون منه الماء والارض لا بد ان
يكون تحت الكل لثقلها وكثافتها ويبسها ثم انه قلبوا هذه النصبة في تركيب
بدن الانسان لان اعلى الاعضا منه عظم القحف والعظم بارد يابس على طبيعة الارض
وتحته الدماغ وهو بارد رطب على طبع الماء وتحته النفس وهو حار رطب على طبع الهوا
وتحت الكل القلب وهو حار يابس على طبع النار كل صانع ياتي بنقش فسبحان من ابدع
تلك الطبايع وترتيبها كيف شاء وتركيبها كيف اراد ومما ذكروا في الباب ان كل صانع ياتي
بنقش لطيف فانه يصونه عن التراب لئلا يكدره وعن الماء لئلا يمحيه ويزيله وعن الهوا
لئلا يزيل طراوته ولطافته وعن النار لئلا تحرقه ثم انه سبحانه وضع نقش خلقته على

هذه

هذه الاشيا فقال ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب وقال وجعلنا
من الماء كل شيء حي وقال في الهوى فنفخنا فيه من روحنا وقال ايضا واذ تخلق من الطين
كهيئة الطير فتنفخ فيه وقال ونفخت فيه من روحي وقال في النار وخلق الجان من
مارج من نار وهذا يدل على ان صنعه بخلاف صنع كل احد وخامسها النظر الى
الطفل بعد انفصاله من الام فانك لو وضعت على فيه وانفه ثوبا انقطع نفسه ومات
في الحال ثم انه بقي في الضيق مدة مديدة مع تعذر النفس هناك ولم يمت ثم انه بعد الانفصال
يكون من اضعف الاشياء وابعدها عن الفهم لا يميز بين الماء والنار وبين المؤذي والملذ
والبيضة اذا انفقات عن الفرخ فذلك الفرخ في الحال يميز بين المؤذي والملذ وبين
الام وبين غيرها ثم ان الانسان وان كان في اول امره ابعد الاشيا عن
الفهم فانه بعد استكماله اكمل الحيوانات في الفهم والعقل والادراك ليعلم
ان ذلك من عطية القادر الحكيم فانه لو كان الامر بالطبع لكان كل من كان اذكى في اول
الخلقة كان اكثر فهما وقت الاستكمال فلما لم يكن الامر كذلك بل كان على الضد
منه علمنا ان كل ذلك من عطية الخالق الحكيم وسادسها اختلاف الالسنة واختلاف
طبايعهم واختلاف امزجتهم من اقوى الدلايل وترى الحيوانات البرية
والجبلية شديدة المشابهة بعضها لبعض وترى الناس مختلفين جدا في الصورة
ولولا ذلك لاختلت المعيشة ولاشتبه كل احد بكل احد مما كان يتميز البعض عن البعض
وفيه فساد المعيشة واستقصاء الكلام في هذا النوع لا مطمع فيه لانه بحر لا ساحل
له **النوع السابع** من الدلايل تصريف الرياح وفيه مسايل **المسئلة
الاولى** وجه الاستدلال بها انها مخلوقة على وجه يقبل التصريف وهو الرقة
واللطافة ثم انه سبحانه تصرفها على وجوه النفع العظيم في الانسان والحيوانات
والنبات ثم ذلك من وجوه احدها انها مادة النفس الذي لو انقطع ساعة
عن الحيوان لمات وقيل ان كل ما كانت الحاجة اليه اشد كان وجدانه اسهل من وجـ
دان كل شيء فلما كان احتياج الناس الى الهوا اعظم الحاجات حتى لو انقطع عنه
لحظة لمات لا جرم كان وجدانه اسهل من وجدان كل شيء وبعد
الهوا الما الحاجة الى الماء دون الحاجة للهوا ومع ان الحاجة الى الماء ايضا شديدة
فلا جرم سهل ايضا وجدان الماء ولكن وجدان الهوا اسهل لان الماء لا بد فيه
من تكلف الاغتراف بخلاف الهوا فان الالات المهيئة لجذبه حاضرة ابدا ثم بعد
الما وبعد الطعام الحاجة الى تحصيل المعاجين والادوية النادرة قليلة فلا جرم
قل وجود هذه الاشيا وبعد المعاجين الحاجة الى انواع الجواهر من اليواقيت والزبرجد
باردة جدا فلا جرم كانت في نهاية العزة فثبت ان كل ما كان الاحتياج اليه
اشد كان وجدانه اسهل وكلما كان الاحتياج اليه اقل كان وجدانه اصعب وما ذاك
الا رحمة منه على العباد ولما كانت الحاجة الى رحمة الله تعالى اعظم الحاجات
فنرجو ان يكون وجدانها اسهل من وجدان كل شيء وعبر الشاعر عن هذا المعنى فقال
سبحان من خص العزيز بعزة والناس مستغنون عن اجناسه واذل انفاس الهوا
وكل ذي نفس محتاج الى انفاسه وثانيها لولا تحرك الرياح لما جرى الفلك فذلك

ثم لا يقدر عليه احد الا الله عز وجل نذوا اراد كل من في العالم ان يقلب الرياح من الشمال الى الجنوب او اذا كان الهوا ساكنا ان يحركه لتعذر **المسئلة الثانية** قرئ وتصريف الرياح وهو قراءة الواحدي وتصريف الرياح اراد وتصريفه الرياح فاضاف للمفعول الى المصدر وهو كثير **المسئلة الثالثة** الرياح جمع الريح قال ابو علي الريح اسم على فعل والعين منه انقلبت في الواحد للكسرة فاما في الجمع القليل فارواح وذلك لانه لا شي فيه يوجب الاعتلال الا ترى ان سكون هذه الرا لا يوجب اعتلال هذه الواو في نحو قوم وعون وقالوا في الجمع الكثير رياح انقلبت الواو يا للكسرة التي قبلها نحو ديمة وديم وحيلة وحيل قال ابن الانباري انما سميت الريح ريحا لان الغالب عليها في هبوبها المجي بالروح والراحة وانقطاع هبوبها يكسب الغم والكرب فهي ماخوذة من الروح والدليل على ان اصلها الواو قولهم في الجمع ارواح **المسئلة الرابعة** قالوا الرياح اربع الشمال والجنوب والصبا والدبور فالشمال من نقطة الشمال والجنوب من نقطة الجنوب والصبا مشرقية والدبور مغربية وربما سمي الصبا قبولا لانها استقبلت الدبور وما بين كل واحد من هذه المهاب فهي نكباء **المسئلة الخامسة** اختلف القراء في الرياح فقرا ابو عمرو وعاصم وابن عامر الرياح على الجمع في عشرة مواضع البقرة والاعراف والحجر والكهف والفرقان والنمل والروم في موضعين والجاثية وفاطر وقرا نافع في اثني عشر موضعا هذه العشرة وفي ابراهيم كرماد اشتدت به الرياح وفي عسق ان يشا يسكن الرياح وقرا ابن كثير الرياح في خمسة مواضع البقرة والحجر والكهف والروم وقرا الكسائي في ثلاثة مواضع في الحجر والفرقان والروم الاول منهما واعلم ان كل واحد من هذه الرياح مثل الاخرى في دلالتها على الوحدانية واما من وحد فانه يريد به الجنس كقولهم اهلك الناس الدينار والدرهم واذا اريد بالريح الجنس كانت قراة من وحد كقراة من جمع فاما ما روي في الحديث انه عليه السلام كان اذا هبت الريح قال اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا فهذا يدل على ان مواضع الرحمة الجمع اولى قال تعالى ومن اياته ان يرسل الرياح مبشرات وانما نشرا بالرحمة وقال في موضع الافراد وفي عاد اذ ارسلنا عليهم الريح وقد تختص اللفظة في القران بشي فتكون امارة له فمن ذلك ان عامة ما جا في التنزيل من قوله وما يدريك مبهم غير مبين وقال وما يدريك لعل الساعة قريب وما كان من لفظ ادراك فانه مفسر كقوله وما ادراك ما القارعة وما ادراك ما هيه **النوع الثامن** من الدلايل قوله والسحاب المسخر بين السماء والارض سمي السحاب سحابا لانسحابه في الهواء ومعنى التسخير التذليل وانما سماه مسخرا لوجوه احدها لان طبع الما ثقيل يقتضي النزول فكان بقاوه في جو الهوى على خلاف الطبع فلا بد من قادر قاهر يقسره على ذلك فلذلك سماه المسخر الثاني ان هذا السحاب لو دام لعظم ضرره لانه حينيذ يستر ضوء الشمس ويكثر الامطار والابتلال ولو انقطع لعظم ضرره لانه يفضي الى القحط وعدم العشب والزراعة فكان تقديره بالمقدار المعلوم هو المصلحة فهو كالمسخر لله تعالى ياتي به في وقت الحاجة ويرده عند زوال الحاجة الثالثة ان السحاب لا يقف في موضع معين بل يسوقه الله تعالى بواسطة تحريك

الرياح الى حيث اراد وشاء فذلك هو التسخير فهذا هو الاشارة الى وجوه الاستدلال بهذه الدلايل اما قوله تعالى لايات لقوم يعقلون ففيه مسايل **المسئلة الاولى** قوله لايات لفظ جمع فيحتمل ان يكون ذلك راجعا الى الكل اي مجموع هذه الاشيا ايات ويحتمل ان يكون راجعا الى كل واحد مما تقدم ذكره فكانه تعالى بين ان كل واحد مما ذكرنا دلالة وتقرير ذلك من وجوه احدها انا بينا ان كل واحد من هذه الايات يدل على مدلولات الامور الثمانية تدل على وجود الصانع سبحانه من وجوه كثيرة وثانيها ان كل واحد من هذه الايات يدل على مدلولات كثيرة فهي من حيث انها لم تكن موجودة ثم وجدت دلت على وجود المؤثر وعلى كونه قادرا لانه لو كان المؤثر موجبا لدوام الاثر لدام الاثر بدوامه فلما كان تحصل التغير ومن حيث انها وقعت على وجه الاحكام والاتقان دلت على علم الصانع ومن حيث انها وقعت على وجه الاتساق والانتظام من غير ظهور الفساد فيها دلت على وحدانية الصانع على ما قال تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وثالثها انها كما تدل على وجود الصانع وصفاته فكذلك تدل على وجوب طاعته وشكره علينا عند من يقول بوجوب شكر المنعم عقلا لان كثرة النعم توجب الخلوص في الشكر ورابعها ان كل واحد من هذه الدلايل اجسام عظيمة مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى فذلك الجزء الذي تتقاصر الحس والوهم والخيال عن ادراكه قد حصل فيه جميع هذه الدلايل فان ذلك الجزء من حيث انه حادث فكان حدوثه لا محالة مختصا بوقت معين ولا بد ان يكون مختصا بحيز معين ولا بد وان يكون مختصا بصفة معينة مع انه يجوز في العقل وقوعه على خلاف هذه الامور وذلك يدل على الافتقار الى الصانع الموصوف بالصفات المذكورة واذا كان كل واحد من اجزاء هذه الاجسام ومن صفاتها شاهدا على وجود الصانع لا جرم قال انها ايات وحاصل القول ان الموجود اما قديم واما محدث اما القديم فهو الله سبحانه واما المحدث فكل ما عداه فاذا كان كل محدث دالا على وجود الصانع كان كل ما عداه شاهدا على وجوده مقرا بوحدانيته معترفا بلسان الحال بالهيته وهذا هو المراد من قوله وان من شي الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم اما قوله لقوم يعقلون فانما خص الايات بهم لانهم الذين يتمكنون من النظر فيه والاستدلال به على ما يلزمهم من توحيد ربهم وعدله وحكمته ليقوموا بشكره وبما يلزم من طاعته وعبادته واعلم ان النعم على قسمين نعم دنيوية ونعم دينية وهذه الانواع الثمانية التي عدها الله تعالى نعم دنيوية في الظاهر فاذا تفكر العاقل فيها واستدل بها على معرفة وجود الصانع صارت نعما دينية لكن الانتفاع بها من حيث انها نعم دنيوية لا يكمل الا عند سلامة العقول وانفتاح نظر الباطن فلذلك قال لايات لقوم يعقلون قال القاضي الاية تدل على امور احدها انه لو كان الحق يدرك بالتقليد واتباع الاباء والجري على الالف والعادة لما صح ذلك وثانيها لو كانت المعارف ضرورية حاصلة بالالهام لما صح وصف هذه الامور بانها ايات لان المعلوم لا يحتاج في معرفته

الى الايات وثالثها ان سائر الاجسام والاعراض وان كانت تدل على الصانع فهو سائر في هذه الثمانية بالذكر لانها جامعة بين كونها دلائل وبين كونها نعما على المكلفين على اوفر حظ ونصيب ومتى كانت الدلالة كذلك كانت انجح في القلوب واشد تاثيرا في الخواطر والله اعلم قوله تعالى ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله والذين امنوا اشد حبا لله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا وان الله شديد العقاب اعلم انه سبحانه وتعالى لما قرر التوحيد بالدلائل القاهرة القاطعة اردف ذلك بتقبيح ما يضاد التوحيد لان تقبيح ضد الشي مما يوكد حسن الشي ولذلك قال الشاعر وبضدها تتبين الاشياء وقالوا ايضا النعمة مجهولة فاذا فقدت عرفت والناس لا يعرفون قدر الصحة فاذا اضواهم عادت الصحة اليهم عرفوا قدرها وكذلك القول في جميع النعم فلهذا السبب ذكر الله تعالى الاية الدالة على التوحيد بهذه السورة الاية وها هنا مسائل

المسئلة الاولى اما الند فهو المثل المنازع وقد بينا الحقيقة في اول هذه السورة في تفسير قوله فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون واختلفوا في المراد بالانداد على اقوال احدها انها هي الاوثان التي اتخذوها الهة لتقربهم الى الله زلفى ورجوا من عندها النفع والضر وقصدوها بالمسائل ونذروا لها النذور وقربوا لها القرابين وهو قول اكثر المفسرين وعلى هذا الاصنام انداد بعضها لبعض اي امثال ليس انها انداد لله تعالى والمعنى انها انداد لله تعالى بحسب ظنونهم الفاسدة وثانيها انها هي السادة الذين كانوا يطيعونهم فيحلون لمكان طاعتهم ما حرم الله تعالى ويحرمون ما احل الله عن السدي والقائلون بهذا القول رجحوا هذا القول على الاول من وجوه الاول ان قوله يحبونهم ضمير العقلاء والثاني انه يبعد انهم كانوا يحبون الاصنام كحب الله تعالى مع علمهم بانها لا تضر ولا تنفع والثالث ان الله تعالى ذكر بعد هذه الاية اذ تبرا الذين اتبعوا وذلك لا يليق الا بمن اتخذ اندادا وامثالا لله تعالى يلزمون من تعظيمهم والانقياد لهم ما يلزمه المومنون من الانقياد لله القول الثالث في تفسير الانداد قول الصوفية والعارفين وهو ان كل شي شغلت قلبك به سوى الله تعالى فقد جعلته في قلبك ندا لله تعالى وهو المراد من قوله تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه اما قوله يحبونهم كحب الله فاعلم انه ليس المراد محبة ذاتهم فلا بد من محذوف والمراد يحبون عبادتهم والتقرب اليهم والانقياد لهم وما اشبه ذلك وقوله كحب الله فيه ثلاثة اقوال قيل فيه كحبهم لله وقيل فيه كالحب اللازم عليهم لله وقيل كحب المومنين لله وانما اختلفوا هذا الاختلاف من حيث انهم اختلفوا في انهم هل كانوا يعرفون الله ام لا فمن قال كانوا يعرفونه مع اتخاذهم الانداد تاول على ان المراد كحبهم لله ومن قال انهم ما كانوا عارفين بربهم حمل الاية على احد الوجهين الباقيين اما كالحب اللازم لهم او كحب المومنين لله ومن قال الاشبه والقول الاول اقرب لان قوله يحبونهم كحب الله راجع الى الناس الذين تقدم ذكرهم وظاهر قوله كحب الله يقتضي حبا لله ثابتا فيهم فكانه تعالى بين في الاية السالفة

ان الاله واحد ونبه على دلائله ثم حكى قول من يشرك معه وذلك يقتضي كونهم مقرين بالله تعالى فان قيل العاقل يستحيل ان يكون محبته للاوثان كمحبته لله وذلك انه بضرورة العقل يعلم ان هذه الاوثان احجار لا تبصر ولا تسمع ولا تعقل وكانوا مقرين بان لهذا العالم صانعا مدبرا حكيما ولهذا قال الله تعالى ولئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله ومع هذا الاعتقاد كيف ان يكون حبهم لتلك الاوثان كحبهم لله تعالى وايضا فان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى واذا كان كذلك كان المقصود الاصلي طلب مرضاة الله تعالى فكيف يعقل الاستواء في الحب مع هذا القول قلنا قوله يحبونهم كحب الله في الطاعة لها والتعظيم لها فالاستواء في هذا القدر من المحبة لا ينافي ما ذكرتموه اما قوله تعالى والذين امنوا اشد حبا لله ففيه مسائل

المسئلة الاولى في البحث عن ماهية محبة العبد لله تعالى اعلم انه نزاع بين الامة في اطلاق هذه اللفظة وهي ان العبد قد يحب الله تعالى والقران ناطق به كما في هذه الاية وكما في قوله يحبهم ويحبونه وكذا الاخبار روي ان ابراهيم عليه السلام قال لملك الموت وقد جاءه لقبض روحه هل رايت خليلا يميت خليله فاوحى الله اليه هل رايت خليلا يكره لقاء خليله فقال يا ملك الموت الان فاقبض وجاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله متى الساعة فقال ما اعددت لها فقال ما اعددت كثير صلاة ولا صيام الا اني احب الله ورسوله فقال عليه السلام المرء مع من احب قال انس فما رايت المسلمين فرحوا بشي بعد الاسلام كفرحهم بذلك وروي ان عيسى عليه السلام مر بثلاثة نفر قد نحلت ابدانهم وتغيرت الوانهم فقال لهم ما الذي بلغ بكم الى هذا المقام قالوا الشوق الى الجنة فقال حق على الله تعالى ان يعطيكم ما ترجون ثم تركهم الى ثلاثة اخرين فاذا هم اشد نحولا وتغيرا لكان وجوههم المرايا من النور فقال كيف بلغتم الى هذه الدرجة قالوا بحب الله فقال عليه السلام انتم المقربون يوم القيامة وعن السدي قال تدعى الامم يوم القيامة بانبيائها فيقال يا امة موسى ويا امة عيسى ويا امة محمد غير المحبين فانهم ينادون يا اولياء الله وفي بعض الكتب عبدي انا وحقك لك محب فبحقي عليك كن لي محبا واعلم ان الامة قد اتفقوا في اطلاق هذه اللفظة لكنهم اختلفوا في معناها فقال جمهور المتكلمين ان المحبة نوع من انواع الارادة والارادة لا تعلق لها الا بالجائزات فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى وصفاته فاذا قلنا الحب لله فمعناه يحب طاعة الله وخدمته او يحب ثوابه واحسانه واما العارفون فقد قالوا العبد قد يحب الله تعالى لذاته واما حب خدمته او حب ثوابه فدرجة نازلة واحتجوا بان قالوا وجدنا ان اللذة محبوبة لذاتها والكمال ايضا محبوب لذاته فانه اذا قيل لنا لم تكتسب قلنا لنجد المال فاذا قيل ولم تطلب المال قلنا لنجد به المأكول والمشروب واذا قيل ولم تطلب المأكول والمشروب قلنا لنحصل اللذة ونريح الالم فاذا قيل لنا ولم تطلب اللذة وتكره الالم قلنا هذا غير معلل فانه لو كان كل شي انما يكون مطلوبا لاجل شي اخر لزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فلا بد من الانتهاء الى ما يكون مطلوبا لذاته واذا ثبت ذلك فنحن نعلم ان اللذة مطلوبة الحصول

لذاتها والاثر مطلوب الدفع لذاته لا بسبب اخر واما الكمال فلان انحاء الانبيا
والاوليا المجزة كونهم موصوفين بصفات الكمال واذا سمعنا حكاية
بعض الشجعان مثل رستم واسفنديار واطلعنا على كيفية شجاعتهم مالت قلوبنا
اليهم حتى انه قد يبلغ ذلك الميل الى انفاق المال العظيم في تقرير نقطة وقد
ينتهي ذلك الى المخاطرة بالروح وكون اللذة محبوبة لذاتها لا ينافي كون الكمال
محبوبا لذاته اذا ثبت هذا فنقول الذين حملوا محبة الله تعالى على محبة
طاعته او على محبة طاعة ثوابه فهولاء هم الذين عرفوا ان اللذة محبوبة
لذاتها ولم يعرفوا ان الكمال محبوب لذاته اما العارفون الذين قالوا انه
محبوب لذاته ولذاته فهم الذين انكشف لهم ان الكمال محبوب لذاته وذلك
لان اكمل الكاملين هو الله سبحانه فانه واجب الوجود غني عن كل ما عداه وكل
كل شي مستفاد منه وانه سبحانه اكمل الكاملين في العلم والقدرة فاذا كان
الرجل العالم لكماله في علمه والرجل الشجاع لكماله في قدرته والرجل الزاهد لبراته
عما لا ينبغي في الافعال وجميع العلوم بالنسبة الى علم الحق كالعدم وجميع
القدر بالنسبة الى قدرته كالعدم وجميع ما للخلق من البراءة عن
النقائص بالنسبة الى ما للحق من ذلك كالعدم لزم القطع بان المحبوب الحق
هو الله تعالى وانه محبوب في ذاته ولذاته سواء احبه غيره او ما احبه غيره وليعلم
انك لما وقفت على النكتة في هذا الباب فنقول العبد لا سبيل له الى الاطلاع على
كمال الله سبحانه ابتداء بل لا بد ان ينظر في خلقه كانه لا يمكنه الوصول الى ذلك المقام
فلا جرم كلما كان اطلاعه على دقائق حكمة الله تعالى بلا حجر ولا نهاية لمراتب
محبة العبد دعلا لحضرة الله تعالى ثم يحدث هناك حالة اخرى وهو ان العبد
اذا كثرت مطالعته لدقائق حكمة الله تعالى فلا جرم تكثر رغبته في مقام محبة
الله واذا كثر ذلك صار ذلك سببا لاستيلاء حب الله تعالى على قلب العبد
ونوصه فيه على مثال القطرات النازلة من الماء على الحجر الصلد فانها تخدع
لطافتها تقلب الحجار الصلدة واذا غاصت محبة الله في القلب يكون القلب بكليتها
واشتد الفه بها وكلما كان ذلك الالف اشد كانت النفرة عما سواه اشد لان
اشتداد الالتفات الى ما عداه يشغله عن الالتفات اليه والمانع عن حضور
المحبوب مكروه فلا تزال تتعاقب محبة الله تعالى ونفرته عما سواه على القلب
ويشتد كل واحد منهما بالاخر الى ان يصير القلب نفورا عما سوى الله
والنفرة توجب الاعراض عما سوى الله والاعراض يوجب الاقبال عما سوى الله فيصير
ذلك القلب مستنيرا بانوار القدس مستضيئا باضواء عالم العظمة فانيا عن
الحظوظ البشرية بل عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث وهذا مقام اهل
الدرجة وليس له في هذا العالم الا العشق الشديد على اي شي كان فانك ترى من
التجار المستغرقين بتحصيل المال من يهجر نومه وطعامه وشرابه بهذا استغراقه
في حفظ المال فاذا افضلت ذلك في ذلك المقام الخسيس فكيف يستبعد ذلك عند
مطالعة جلال الحضرة الصمدية والله اعلم المسئلة الثانية في معنى الشوق

الى

الى الله ان الشوق لا يتصور الا الى شي ادرك من وجه ولم يدرك من وجه فاما
الذي لم يدرك اصلا لا يشتاق اليه فان لم ير شخصا ولم يسمع وصفه لم يتصور ان يشتاق
اليه وما ادرك بكماله لا يشتاق اليه ثم ان الشوق الى المعشوق من وجهين احدهما
انه اذا اراه ثم غاب عنه اشتاق الى استكمال خياله بالروية والثاني ان يرى
وجه محبوبه ولا يرى شعره ولا ساير محاسنه فيشتاق الى ان ينكشف له ما لم يره
قط والوجهان جميعا متصوران في حق الله تعالى بل هما لازمان بالضرورة لكل العارفين
فان الذي اتضح للعارفين من الامور الالهية وان كان في غاية الوضوح مشوب
بشوايب الخيالات فان الخيالات لا تعترض في هذا العالم عن المحاكاة والتمثيلات وهي
مكدرات للمعارف الروحانية ولا يحصل تمام التجلي الا في الاخرة وهذا يقتضي حصول
الشوق لا محالة في الدنيا فهذا احد نوعي الشوق فيما اتضح اتضاحا والثاني ان
الامور الالهية لا نهاية لها وانما يكشف لكل عبد من العباد بعضها وتبقى امور
لا نهاية لها غامضة فاذا علم العارف ان ما غاب عن عقله اكثر مما حضر فانه لا يزال
يكون مشتاقا الى معرفتها والشوق بالتفسير الاول ينتهي في ذلك الدار الاخرة بالمعنى
الذي يسمى روية ولقاء ومشاهدة ولا يتصور ان يسكن في الدنيا واما
الشوق بالتفسير الثاني فيشبه ان لا يكون له نهاية اذ نهايته ان ينكشف
للعبد في الاخرة جلال الله تعالى وصفاته وحكمته في افعاله وهي غير
متناهية والاطلاع على غير المتناهي محال على سبيل التفصيل واذ قد عرفت
حقيقة الشوق الى الله تعالى فاعلم الان ان ذلك الشوق لذيذ لان العبد اذا كان
في الترقي حصل بسبب تعاقب الوجدان والحرمان والوصول والصد الام مخلوطة
بلذات واللذة اذا كانت محفوفة بالحرمان والفقدان كانت اقوى
فيشبه ان يكون هذا النوع من اللذات مما لا يحصل الا للبشر فان الملائكة
كالانهم حاضرة بالعقل والبهايم لا يستعدون لها اما البشر فهم المترددون
بين حضيض السفالة والعلو المسئلة الثالثة في بيان الذين امنوا اشد حبا لله
اما المتكلمون فقالوا ان حبهم لله يكون من وجهين احدهما ان ما صدر منهم
من التعظيم والمدح والثنا والعبادة خالصة عن الشرك وعما لا ينبغي من الاعتقاد
ومحبة غيرهم ليست كذلك والثاني ان حبهم اقترن به الرجا للثواب والرغبة
في عظيم منزلته والخوف من العقاب والاخذ في طريق التخلص منه ومن نعبد
الله ويعظمه على هذا الحد يكون محبته لله اشد واما العارفون فقالوا المومنون
هم الذين عرفوا الله تعالى بمقدار الطاقة البشرية وقد دللنا على ان الحب
من لوازم العرفان فلما كان فانهم اتم وجب ان يكون محبتهم اشد فان قيل كيف يمكن
ان يقال محبة المومنين لله تعالى ثم يقولون انفسهم حبا لله تعالى والجواب من وجوه
احدها ان الذين امنوا لا يتضرعون الا اليه بخلاف المشركين فانهم يعدلون
الى الله عند الحاجة وعند زوال الحاجة يرجعون الى الانداد قال تعالى فاذا ركبوا في
الفلك دعوا الله مخلصين له الدين الى اخره والمومن لا يعرض عن الله في السراء
والضراء والشدة والرخا والكافر قد يعرض عن ربه فكان حب المومن لله اقوى

وثانيها ان من احب غيره رضي بقضايه فلا يتصرف في ملكه فاولئك الجهال قتلوا
انفسهم بغير اذنه اما المؤمنون فقد قتلوا انفسهم باذنه وذلك في الجهاد
وثالثها ان الانسان اذا ابتلي بالعذاب الشديد لا يمكنه الاشتغال بمعرفة
الرب فالذي يفعله بالحل ورابعها قال ابن عباس ان المشركين كانوا يعبدون
الصنم فاذا راوا شيا احسن منه تركوا ذلك واقبلوا على عبادة وخامسها
ان المؤمنين يوحدون ربهم والكفار يعبدون مع الصنم اصناما فتنقص محبة
الواحد بعض محبة جميع الله اما قوله تعالى ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب
ان القوة لله جميعا وان الله شديد العذاب ففيه مسايل المسئلة الاولى
اعلم ان في قراءة هذه الاية ابحاث البحث الاول قرا نافع وابن عامر ولو ترى بالتاء المنقوطة
من فوق خطابا للنبي صلى الله عليه وسلم كانه قال ولو ترى يا محمد الذين ظلموا
والباقون بالياء المنقوطة من تحت باسناد على الاخبار عمن جرى ذكرهم كانه
كانه قال ولو يرى الذين ظلموا انفسهم باتخاذ الانداد ثم قال بعضهم هذه القراءة
اولى لان النبي عليه السلام والمؤمنين قد علموا قدر ما يشاهده الكفار ويعاينونه
من العذاب يوم القيمة اما المتوعدون في هذه الاية فهم الذين لم يعلموا ذلك
فوجب اسناد الفعل اليهم البحث الثاني اختلفوا في يرون فقرا ابن عامر يرون بضم
الياء على التعدية وحجته قوله تعالى وكذلك يريهم الله اعمالهم حسرات والباقون
يرون بالفتح على اضافة الروية اليهم البحث الثالث اختلفوا فقرا بعض القراء
ان بكسر الالف على الاستيناف واما القراء السبعة فعلى فتح الالف فيهما البحث
الرابع لما عرفت ان يرى الذين ظلموا اقرئ تارة بالتاء المنقوطة من فوق واخرى
بالياء المنقوطة من تحت وقوله ان القوة يقرى تارة بفتح الهمزة من ان واخرى
بكسرها حصل هاهنا اربع احتمالات الاحتمال الاول ان يقرا يرى بالياء المنقوطة
من تحت مع فتح الهمزة من ان فالوجه فيه انهم اعملوا يرون في القوة التقدير ولو يرون
ان القوة لله ومعناه ولو يرى الذين ظلموا اشدة عذاب الله وقوته لما اتخذوا من دونه
اندادا فعلى هذا جواب لو محذوف وهو كثير في التنزيل كقوله ولو ترى اذ وقفوا على النار ولو
ترى اذ الظالمون في غمرات الموت ولو ان قرانا سيرت به الجبال ويقولون لو رايت
فلانا والسياط تاخذه قالوا وهذا الحذف افخم واعظم لان على هذا التقدير
يذهب خاطر المخاطب الى كل ضرب من الوعيد فيكون الخوف على هذا التقدير
اشد مما اذا كان قد عين له ذلك الوعيد الاحتمال الثاني ان يقرا بالياء المنقوطة
من تحت مع كسرة الهمزة من ان فالتقدير ولو يرى الذين ظلموا عجزهم حال
مشاهدتهم عذاب الله لقالوا ان القوة لله الاحتمال الثالث ان يقرا بالتاء
المنقوطة من فوق مع فتح الهمزة من ان والتقدير ولو ترى الذين ظلموا اعجزهم لعلمت
ان القوة لله وهي قراءة نافع وابن عامر قال الفرا الوجه فيه تكرير الروية والتقدير ولو ترى
الذين ظلموا اذ يرون العذاب لعلمت ان القوة لله جميعا الاحتمال الرابع ان يقرا بالتاء المنقوطة
من فوق مع كسر الهمزة وتقديره ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب لقلت ان القوة
لله جميعا وهذا ايضا تاويل ظاهر جيد المسئلة الثانية ان قيل كيف جاء قوله

ولو ترى

ولو يرى الذين ظلموا وهو مستقبل مع قوله اذ يرون العذاب واذ للماضي قلنا انما جاء
على لفظ المضي لان وقوع الساعة قريب قال تعالى وما امر الساعة الا كلمح البصر
وقال لعل الساعة قريب وكل ما كان قريب الوقوع فانه يجري مجرى ما وقع وحصل
وحصل على هذا التاويل قال تعالى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار وقول المقيم
قد قامت الصلاة يقول ذلك قبل اقامة التحريم بالصلاة لقرب ذلك وقد جاء كثير
في التنزيل من هذا الباب قال تعالى ولو ترى اذ وقفوا ولو ترى اذ الظالمون ولو ترى اذ
فزعوا ولو ترى اذ يتوفى قوله تعالى اذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا
وراوا العذاب وتقطعت بهم الاسباب وقال الذين اتبعوا لو ان لنا كرة
فنتبرا منهم كما تبروا منا كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم
وما هم بخارجين من النار اعلم انه تعالى لما بين حال من يتخذ من دون
الله اندادا بقوله ولو يرى الذين ظلموا على سبيل التهديد زاد في هذا الوعيد بقوله
اذ تبرا الذين اتبعوا فبين ان الذين افنوا عمرهم في عبادتهم يظنون انهم من اوكد اسباب
نجاتهم فانهم يتبرؤن منهم عند احتياجهم ونظيره قوله تعالى ويكفر بعضهم ببعض
وقال ايضا الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين وقال تعالى كلما دخلت
امة لعنت اختها وحكى عن ابليس انه قال اني كفرت بما اشركتموني من قبل وهاهنا
مسايل المسئلة الاولى في قوله اذ تبرا قولان الاول انه بدل من اذ يرون
العذاب الثاني ان عامل الاعراب فيه معنى شديد كانه قال هو شديد العذاب اذ تبرا
يعني في وقت التبري المسئلة الثانية معنى الاية ان المتبوعين يتبرؤن من
الاتباع في ذلك اليوم ويبين ما لاجله تبروا منهم وهو عجزهم عن تخليصهم من
العذاب الذي راوه لان قوله وتقطعت بهم الاسباب يدخل في معناه انهم لم يجدوا
الى تخليص انفسهم واتباعهم سبيلا والايس من كل وجه يرجو به الخلاص مما نزل
به وبان بيانه من البلا يوصفون بانهم تقطعت بهم الاسباب اختلفوا في المراد بهولاء
المتبوعين على وجوه احدها انهم السادة والروسا من مشركي الانس عن قتادة والربيع وعطا
وثانيها انهم شياطين الجن الذين صاروا متبوعين بالوسوسة عن السدي و
ثالثها شياطين الجن والانس ورابعها الاوثان التي كانوا يسمونها بالالهة والاقرب
هو الاول لان الاقرب في الذين اتبعوا انهم الذين يتاتى منهم الامر والنهي حتى يمكن
ان يتبعوا وذلك لا يليق بالاصنام وايضا يجب حملهم على السادة من الناس لانهم الذين
يصح وصفهم بعظمهم بانهم يحبونهم كحب الله دون الشياطين ويؤكده قوله تعالى
انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيل وقرا مجاهد الاول على البنا للفاعل والثاني
على البنا للمفعول اي تبرا الاتباع من الروسا المسئلة الثالثة ذكروا في تفسير التبرؤ
وجوها احدها ان يقع منهم ذلك القول وثانيها ان يكون نزول العذاب بهم وعجزهم
عن دفعه عن انفسهم وعن غيرهم تبروا وثالثها انهم ظهر فيهم الندم على ما كان منهم
من الكفر بالله والاعراض عن انبيائه ورسله فيحصل ذلك الندم تبروا والاول هو
الحقيقة في اللفظ اما قوله وراوا العذاب فالواو للحال اي يتبرؤن في حال رويتهم العذاب
وهذا اولى من سائر الاقوال لان في تلك الحالة يزداد الهول والخوف اما قوله وتقطعت بهم

الاسباب ففيه مسائل المسئلة الاولى انه عطف على تبرؤا واذ اكروا في تفسير
الاسباب سبعة اقوال الاول انها الوصلات التي كانوا يتواصلون عليها عن مجاهد
وقتادة والربيع والثاني الارحام التي كانوا يتعاطفون بها عن ابن عباس وابن
جريج والثالث الاعمال التي كانوا يلزمونها عن ابن زيد والسدي والرابع العهود
والحلف التي كانت بينهم يتوادون عليها عن ابن عباس والخامس ما كانوا يتواصلون به
من الكفر فكان بهم تقطعهم عن الاصم السادس المنازل التي كانت لهم في الدنيا
عن الضحاك والربيع بن انس السابع اسباب النجاة تقطعت عنهم والاظهر دخول
الكل فيه لان ذلك كالنفي فيعم الكل فكانه قال وزال عنهم كل سبب يمكن ان يتعلق به
وانهم لا ينتفعون بالاسباب على اختلافها من منزلة وسبب وعهد وحلف وعقد
وذلك نهاية ما يكون من الناس فحصل فيه التوكيد العظيم في الزجر المسئلة
الثانية الباء في قوله بهم الاسباب بمعنى عن اصل السبب كقوله تعالى فاسئل
به خبيرا اي عنه قال علقمة بن عبدة فان تسالوني بالنساء فانني خبير بادواء
النساء طبيب اي عن النساء المسئلة الثالثة اصل السبب في اللغة الحبل قالوا
ولا يدعى الحبل سببا حتى ينزل به ويصعد به ومنه قوله تعالى فليمدد بسبب الى
السماء ثم قيل لكل شيء وصلت به الى موضع او حاجة تريدها سبب يقال ما بيني وبينك
اي رحم ومودة وقيل للطريق سبب لانك بسلوكه تصل الى الموضع الذي تريده
قال تعالى فاتبع سببا اي طريقا واسباب السماء ابوابها لان الوصول الى السماء يكون
بدخولها قال تعالى حكاية عن فرعون لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات قال
زهير

ومن هاب اسباب المنايا ينلنه ... ولو رام اسباب السماء بسلم

والمودة بين القوم تسمى سببا لانهم بها يتواصلون اما قوله تعالى
وقال الذين اتبعوا لو ان لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤا منا فذلك تمني منهم لان تكون
لهم رجعة الى الدنيا كما تبرؤا منهم يوم القيامة منهم ومفهوم الكلام انهم
يتمنون لهم في الدنيا ما يقارب العذاب فيتبرؤن منهم ولا يخلصونهم ولا ينصرونهم
كما فعلوا بهم يوم القيامة فلو ان لنا كرة فنتبرأ منهم وتقدير مثل هذا الخطب
كما تبرؤا منا والحال هذه لانهم ان تمنوا التبرؤ منهم مع السلامة قلت
فايدته اما قوله تعالى كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات وذلك لانقطاع
الرجاء ففيه مسائل المسئلة الاولى في قوله كذلك وجوه الاول كتبري بعضهم
من بعض يريهم الله اعمالهم حسرات وذلك لانقطاع الرجاء من كل احد الثاني كما
اراهم العذاب يريهم الله اعمالهم حسرات لانهم ايقنوا بالهلاك المسئلة
الثانية في المراد بالاعمال اقوال الاول الطاعات لم ضيعوها عن السدي الثاني
المعاصي واعمالهم الخبيثة عن الربيع وابن زيد يتحسرون لم عملوها الثالث ثواب
طاعاتهم التي اتوا بها فاحبطوها بالكفر عن الاصم الرابع اعمالهم التي تقربوا
بها الى رؤسائهم من تعظيمهم والانقياد لامرهم والظاهر ان المراد الاعمال التي اتبعوا
فيها السادة وهو كفرهم ومعاصيهم وانما يكون حسرة بان راوها في صحيفتهم وايقنوا
بالجزاء عليها وكان يمكنهم تركها والعدول الى الطاعات وفي هذا الوجه الاضافة

حقيقة

حقيقة لانهم عملوها وفي الثاني مجاز بمعنى لزمهم فلم يقوموا بها المسئلة
الثالثة حسرات ثالث مفاعيل ارى المسئلة الرابعة قال الزجاج
الحسرة شدة الندم حتى يبقى النادم كالحسير من الدواب وهو الذي لا منفعة
فيه يقال حسر فلان يحسر حسرة وحسرا اذا اشتد ندمه على امر فاته واصل الحسر
الكشف يقال حسر عن ذراعه والحسرة انكشاف عن حال الندامة والحسور الاعياء
لانه انكشاف الحال عما اوجبه طول السفر قال تعالى ومن عنده لا يستكبرون
عن عبادته ولا يستحسرون والمحسرة المكنسة لانها تكشف عن الارض بذهاب
الدرس اما قوله تعالى وما هم بخارجين من النار فقد احتج به الاصحاب على ان صاحب
الكبيرة من اهل القبلة يخرج من النار فقالوا ان قوله وما هم تخصيص لهم بعدم
الخروج على سبيل الحصر فوجب ان يكون عدم الخروج مخصوصا بهم وهذه الاية
تكشف عن المراد بقوله ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين
ويبين ان المراد ههنا الكفار لدلالة هذه الاية عليه قوله تعالى يا ايها الناس
كلوا مما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه
لكم عدو مبين انما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون اعلم انه تعالى لما بين التوحيد ودلائله وما للموحدين
من الثواب واتبعه بذكر الشرك ومن يتخذ من دون الله اندادا ويتبع رؤساء
الكفر اتبع بذكر انعامه على الفريقين واحسانه اليهم وان معصية من عصاه
وكفر من كفر لم يؤثر في قطع احسانه ونعمه عنهم فقال يا ايها الناس كلوا مما في الارض
وفيه مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس نزلت الاية في الذين حرموا
على انفسهم السوائب والوصائل والبحائر وهم قوم من ثقيف وبني عامر بن
صعصعة وخزاعة وبني مدلج المسئلة الثانية الحلال المباح الذي
انحلت عقدة الحظر عنه واصله من الحل الذي هو نقيض العقد ومنه حل
بالمكان اذا نزل به لانه حل شد الرحال للنزول وحل الدين اذا وجب لانحلال
العقدة بانقضاء المدة وحل من احرامه لانه حل عقد الاحرام وحلت عليه
العقوبة اي وجبت لانحلال العقدة المانعة من العذاب والحلة الازار والرداء
لانهما يحلان عن الطي للبس ومن هذا تحلة اليمين لان عقدة اليمين تحل به واعلم
ان الحرام قد يكون حراما لخبثه كالميتة والدم والخمر وقد يكون حراما لا لخبثه
كملك الغير اذا لم ياذن في اكله والحلال هو الخالي عن القيدين والله اعلم المسئلة
الثالثة قوله حلالا ان شئت نصبته على انه مفعول المسئلة الرابعة
الطيب في اللغة يكون بمعنى الطاهر والحلال يوصف بانه طيب لان الحرام يوصف
بانه خبيث قال تعالى قل لا يستوي الخبيث والطيب والاصل في الطيب هو
ما يستلذ ويستطاب ووصف به الطاهر والحلال على جهة التشبيه لان
النجس تكرهه النفس فلا تشتهيه والحرام غير مستلذ لان الشرع يزجر عنه
وفي المراد بالطيب في الاية وجهان الاول انه المستلذ لانا لو حملناه
على الحلال لزم التكرار فعلى هذا انما يكون طيبا اذا كان من جنس ما يشتهى

لانه التناول لما لا شهوة له فيه عاد حراما وان كان يبعد ان يقع ذلك من العاقل
الا عند شبهة الثاني المراد منه المباح وقوله يلزم منه التكرار قلنا
لا نسلم لان قوله حلالا المراد منه ما يكون جنسه حلالا وقوله طيبا المراد
منه ان لا يكون متعلق حق الغير فان اكل الحرام وان استطابه الآكل فمن
حيث يؤدي الى العقاب يصير مضرة ولا يكون مستطابا كما قال تعالى
ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا اما
قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات ففيه مسايل المسئلة الاولى قرا ابن
عامر والكسائي وهو احدى الروايتين عن ابن كثير وحفص عن عاصم
خطوات بضم الخاء والطاء والباقون بسكون الطاء اما من ضم العين فلان
الواحد خطوة فاذا جمعت حركت العين للجمع كما فعلت بالاسماء التي على هذه
الوزن نحو غرفة وغرفات وتحريك العين للجمع كما فعلت نحو هذا الجمع
فصلا بين الاسم والصفة وكذلك ما كان اسما جمعته بتحريك العين
نحو ثمرة وثمرات وغرفة وغرمات وشهوة وشهوات وما كان نعتا
جمع بسكون العين نحو ضخمة وضخمات وعبلة وعبلات والخطوة من
الاسماء لا من الصفات فيجمع بتحريك العين واما من خفف العين فبقاه
على الاصل وطلب الخفة المسئلة الثانية قال ابن السكيت فيما رواه
عن اللحياني الخطوة والخطوة بمعنى وحكى عن الفراء خطوت خطوة والخطوة
ما بين القدمين كما قالوا حسوت حسوة والحسوة اسم ما حسيت وكذلك غرفت
غرفة والغرفة اسم ما اغترفت واذا كان كذلك فالخطوة المكان المكان
فالخطوة المكان المكان المتخطى كما ان الغرفة هو الشيء المغترف بالكف
فيكون المعنى لا تتبعوا سبيله ولا تسلكوا طريقه لان الخطوة اسم مكان
وهذا قول الزجاج وابن قتيبة فانهما قالا خطوات الشيطان طريقه و
ان جعلت الخطوة على ما ذكره اللحياني فالتقدير لا تاتموا به ولا تقفوا اثره
والمعنيان متقاربان وان اختلف التقدير ان هذا ما يتعلق باللغة واما المعنى
فليس مراد الله تعالى ههنا ما يتعلق باللغة بل كانه قال لمن ابيح له الاكل على
الوصف المذكور احذر ان تتعدى الى ما يدعوك اليه الشيطان وزجر
المكلف بهذا الكلام عن تخطي الحلال الى الشبه كما زجره عن تخطيه الى
الى الحرام لان الشيطان انما يلقي الى المرء ما يجري مجرى الشبه فيزين بذلك
ما لا يحل له فزجر الله تعالى عن ذلك ثم بين العلة في هذا التحذير وهو كونه
عدوا مبينا اي متظاهرا بالعداوة وذلك لان الشيطان التزم امورا سبعة
في العداوة اربعة منها في قوله ولاضلنهم ولامنينهم ولامرنهم فليبتكن
اذان الانعام ولامرنهم فليغيرن خلق الله وثلاثة منها في قوله لاقعدن لهم
صراطك المستقيم ثم لاتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم
وعن شمايلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين فلما التزم الشيطان هذه الامور
كان عدوا متظاهرا بالعداوة فلهذا وصفه الله تعالى بذلك اما قوله تعالى

صوابه الفرق

انما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فهذا كالتفصيل
لجملة عداوته وهو يشتمل على امور ثلاثة اولها السوء وهو يتناول جميع
المعاصي سواء كانت تلك المعاصي من افعال الجوارح او من افعال القلوب و
ثانيها الفحشاء لان وصفه الله تعالى بما لا ينبغي من اعظم انواع الكباير
فصار بهذه الجملة كالتفسير لقوله ولا تتبعوا خطوات الشيطان فيدخل
الكل في الاية لان الشيطان يدعوا الى الصغاير والكباير والكفر والجهل بالله
وههنا مسايل المسئلة الاولى اعلم ان امر الشيطان ووسوسته عبارة
عن هذه الخواطر التي نجدها من انفسنا وقد اختلف الناس في هذه الخواطر
من وجوه احدها اختلفوا في ماهياتها فقال بعضهم انها حروف واصوات
خفية وقالت الفلاسفة انها تصورات الحروف والاصوات واشباحها و
تخيلاتها على مثال الصور المنطبعة في المرايا فان تلك الصور تشبه تلك
الاشباح من بعض الوجوه وان لم تكن مشابهة لها من كل الوجوه ولقايل ان يقول
صورة هذه الحروف وتخيلاتها هل تشبه هذه الحروف في كونها حروفا او لا تشبهها
فان كان الاول كان تصور الحروف وتخيلاتها حروفا فيعود القول الى ان هذه
الخواطر اصوات وحروف خفية وان كان الثاني لم يكن تصورات هذه
الحروف حروفا لكني اجد من نفسي هذه الحروف مترتبة منتظمة على حسب
انتظامها في الخارج فالعربي لا يتكلم في قلبه الا بالعربية وكذا العجمي وتصورات
هذه الحروف وتعاقبها وتواليها لا يكون الا على مطابقة تعاقبها وتواليها
وتواليها في الخارج فثبت انها في انفسها حروف واصوات خفية وثانيها ان
فاعل هذه الخواطر من هو اما على اصلنا ان خالق الحوادث باسرها هو الله تعالى
فالامر ظاهر واما على اصل المعتزلة فهم لا يقولون بذلك وايضا فلان
المتكلم عندهم من فعل الكلام فلو كان فاعل هذه الخواطر هو الله تعالى
وفيها ما يكون كذبا وسخفا لزم كون الله تعالى موصوفا بذلك تعالى الله عنه
ولا يمكن ان يقال فاعلها هو العبد لان العبد قد يكره حصول هذه الخواطر
ويحتال في دفعها عن نفسه مع انها البتة لا تندفع بل يجر البعض الى البعض على
سبيل الاتصال فاذن لا بد ههنا من شيء اخر وهو اما الملك واما الشيطان
فلعلهما يتكلمان بهذه الكلمات في اقصى الدماغ او في اقصى القلب حتى ان الانسان
وان كان في غاية الصمم فانه يسمع هذه الحروف والاصوات ثم ان قلنا بان
الشيطان والملك ذوات قايمة بانفسها غير متحيزة البتة لم يبعد كونها
قادرة على مثل هذه الافعال وان قلنا بانها اجسام لطيفة لم يبعد ايضا
يقال انها وان كانت لا تلج بواطن البشر الا انهم يقدرون على ايصال هذا
الكلام الى بواطن قلوب البشر ولا يبعد ايضا ان يقال لغاية لطافتها تقدر
على النفوذ في مضايق بواطن البشر ومخارق جسمه وتوصل الكلام الى اقصى
قلبه ودماغه ثم انها مع لطافتها تكون مستحكمة التركيب بحيث يكون اتصال
بعض اجزايها بالبعض اتصالا لا ينفصل فلا جرم لا يقتضي نفوذها في هذه

المضايق والمخارق وانفصالها وتفرق اجزائها وكل هذه الاحتمالات
مما لا دليل على فسادها والامر في معرفة حقائقها عند الله تعالى ومما يدل
على اثبات الهام الملائكة بالخير قوله تعالى اذ يوحي ربك الى الملائكة اني
معكم فثبتوا الذين امنوا اي الهموهم الثبات وشجعوهم على اعدائهم ويدل
عليه من الاخبار قوله عليه السلام ان للشيطان لمة بابن ادم وللملك لمة
وفي الحديث ايضا اذا ولد المولود قرن ابليس به شيطانا وقرن الله به
ملكا فالشيطان جاثم على اذن قلبه الايسر والملك جاثم على اذن قلبه الايمن
فهما يدعوانه ومن الصوفية والفلاسفة من فسر الملك الداعي الى الخير بالقوة
العقلية وفسر الشيطان الداعي الى الشر بالقوة الشهوانية والغضبية المسئلة
الثانية دلت الاية على ان الشيطان لا يامر الا بالقبائح لان الله تعالى
ذكره بكلمة انما وهي للحصر وقال بعض العارفين ان الشيطان قد يدعو الى
الخير لكن لغرض ان يجره الى الشر وذلك على انواع اما ان يجره من الافضل
الاشق لتصير ازدياد المشقة سببا لحصول النفرة عن الى الفاضل واما
ان يجره من الفاضل الى الشر واما ان يجره من الفاضل الاسهل الى الافضل
الاشق ليصير ازدياد المشقة سببا لحصول النفرة عن الطاعة بالكلية
المسئلة الثالثة قوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون يتناول جميع المذاهب
الفاسدة بل يتناول مقلد الحق لانه وان كان مقلدا للحق لكنه قال ما لا
يعلم فصار مستحقا للذم لاندراجه تحت الذم في هذه الاية المسئلة
الرابعة تمسك نفاة القياس بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
والجواب عنه انه متى قامت الدلالة على ان العمل بالقياس واجب كان العمل
بالقياس قولا على الله تعالى بما يعلم لا بما لا يعلم والله اعلم قوله تعالى
واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا اولو كان
اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون اعلم انهم اختلفوا في الضمير
في قوله لهم على ثلاثة اقوال احدها انه عائد على من يتخذ من دون الله اندادا
وهم مشركو العرب وقد سبق ذكرهم وثانيها يعود الى الناس في قوله يا ايها
الناس فعدل عن المخاطبة الى المغايبة على طريقة الالتفات مبالغة في بيان
ضلالهم كانه يقول للعقلاء انظروا الى هؤلاء الحمقى ماذا يفعلون وثالثها
قال ابن عباس نزلت في اليهود وذلك حين دعاهم رسول الله صلى الله
عليه وسلم الى الاسلام فقالوا بل نتبع ما وجدنا عليه اباءنا فهم كانوا خيرا
منا واعلم منا فعلى هذه الاية مستانفة والكناية في لهم للجميع مذكور الا ان
الضمير قد يعود الى المعلوم كما يعود الى المذكور ثم حكى الله تعالى عنهم انهم
قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا وفيه مسايل المسئلة الاولى الكسائي
يدغم لام هل وبل في ثمانية احرف الياء كقوله بل يزرون والنون بل نتبع والتاء
هل ثوب والسين بل سولت والزاي بل زين والضاد والظاء بل ظننتم
ظننتم والطاء بل طبع واكثر القراء على الاظهار ومنهم من يوافقه في البعض

والاظهار

والاظهار هو الاصل المسئلة الثانية الفينا بمعنى وجدنا بدليل قوله تعالى
في اية اخرى بل نتبع ما وجدنا عليه اباءنا ويدل عليه ايضا قوله تعالى والفيا سيدها
لدى الباب وقوله انهم الفوا اباءهم ضالين المسئلة الثالثة معنى الاية
ان الله تعالى امرهم بان يتبعوا ما انزل الله من الدلايل الباهرة فهم
قالوا لا نتبع ذلك وانما نتبع اباءنا واسلافنا فكانهم عارضوا الدلالة بالتقليد
واجاب الله عنه بقوله اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وفيه
مسايل المسئلة الاولى الواو في اولو واو العطف دخلت عليها همزة
الاستفهام المنقولة الى معنى التوبيخ والتقريع وانما جعلت همزة الاستفهام
للتوبيخ لانها تقتضي الاقرار بشيء يكون الاقرار به فضيحة كما يقتضي الاستفهام
الاخبار عن المستفهم عنه المسئلة الثانية تقرير هذا الجواب من وجوه
احدها ان يقال للمقلد هل تعترف بان شرط جواز تقليد الانسان ان يعلم كونه
محقا ام لا فان اعترفت بذلك لم يعلم جواز تقليده الا بعد ان يعرف كونه محقا
فكيف عرفت انه محق فان عرفته بتقليد اخر لزم التسلسل وان عرفته بالعقل
فذاك كاف فلا حاجة الى التقليد وان قلت ليس من شرط جواز تقليده ان يعلم كونه
محقا فاذا قد جوزت تقليده وان كان مبطلا فاذن انت على تقليدك لا تعلم انك محق
او مبطل وثانيها هب ان ذلك المتقدم كان عالما بهذا الشيء الا انا لو قدرنا ان ذلك المتقدم
كان عالما بذلك الشيء وما اختار فيه البتة مذهبا فانت ماذا كنت تفعل فعلى تقدير
ان لا يوجد ذلك المتقدم ولا مذهبه كان لا بد من العدول الى النظر فكذا هاهنا
وثالثها انك اذا قلدت من قبلك فذلك المتقدم كيف عرفه ابتقليد او لا بتقليد فان
عرفه بتقليد لزم اما الدور واما التسلسل وان عرفه لا بتقليد بل بدليل فاذا اوجب
تقليد ذلك المتقدم وجب ان تطلب العلم بالدليل لا بالتقليد لانك لو طلبته بالتقليد
لا بالدليل مع ان ذلك المتقدم طلبه بالدليل لا بالتقليد كنت مخالفا له فثبت ان
القول بالتقليد يفضي ثبوته الى نفيه فيكون باطلا المسئلة الثالثة انما ذكر
الله تعالى هذه الاية عقيب الزجر عن اتباع خطوات الشيطان تنبيها على انه لا فرق بين
متابعة وساوس الشيطان وبين متابعة التقليد وفيه اقوى دليل على وجوب النظر
والاستدلال وترك التعويل على ما يقع في الخواطر من غير دليل او على ما يقوله الغير
من غير دليل المسئلة الرابعة قوله لا يعقلون شيئا لفظه عام ومعناه الخصوص
لانهم كانوا يعقلون كثيرا من امور الدنيا فهذا يدل على جواز ذكر العام مع ان المراد به
الخاص المسئلة الخامسة قوله لا يعقلون شيئا المراد انهم لا يعلمون شيئا من الدين
وقوله لا يهتدون المراد انهم لا يهتدون الى كيفية اكتسابه قوله تعالى ومثل
الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء صم بكم عمي
فهم لا يعقلون اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم عند الدعاء الى
ما انزل الله تعالى تركوا النظر والتدبر واخلدوا الى التقليد وقالوا بل نتبع ما الفينا
عليه اباءنا ضرب لهم هذا المثل تنبيها للسامعين على انهم انما وقعوا فيما وقعوا
فيه بسبب ترك الاصغاء وقلة الاهتمام بالدين فصيرهم من هذا الوجه بمنزلة

الانعام ومثل هذا المثل يزيد السامع معرفة باحوال الكفار ويحقر الكافر نفسه
اذا سمع ذلك فيكون كسرا لقلبه وتضييقا لصدره حيث صيره كالبهيمة فكان ذلك
في نهاية الزجر والردع لمن يسمعه عن ان يسلك مثل طريقه في التقليد و
ههنا مسايل المسئلة الاولى نعق الراعي بالغنم اذا صاح بها واما نغق الغراب
فبالغين المعجمة المسئلة الثانية للعلماء من اهل التاويل في هذه الاية
طريقان احدهما تصحيح المعنى باضمار في الاية والثاني اجراء الاية على ظاهرها
من غير اضمار اما الذين اضمروا فذكروا وجوها الاول وهو قول الاخفش والزجاج
وابن قتيبة كانه قال ومثل من يدعو الذين كفروا الى الحق كمثل الذي ينعق فصار
الناعق الذي هو الراعي بمنزلة الداعي الى الحق وهو الرسول وساير الدعاة
الى الحق وصار الكفرة بمنزلة الغنم المنعوق بها ووجه التشبيه ان البهيمة تسمع
الصوت ولا تفهم المراد وهولاء الكفار كانوا يسمعون صوت الرسول والفاظه
وما كانوا ينتفعون بها وبمعانيها لا جرم حصل وجه التشبيه الثاني مثل
الذين كفروا في دعايهم الهتهم من الاوثان كمثل الناعق في دعايه ما لا
يسمع بتعالى وما يجري مجراه من الكلام والبهايم لا تفهم فشبه الاصنام في
انها لا تفهم ببعض البهايم فاذا كان لا شك ان من دعا بهيمة عد جاهلا فمن دعا حجرا
اولى بالذم والجهل والفرق بين هذا القول وما قبله ان ههنا المحذوف هو المدعو
وفي القول الذي قبله المحذوف هو الداعي وفيه سوال وهو قوله الا دعاء ونداء
لا يساعد عليه لان الاصنام لا تسمع شيا الثالث قال ابن زيد مثل الذين
كفروا في دعايهم الهتهم كمثل الناعق في دعايه عند الجبل فانه لا يسمع الا الصدى
صوته فاذا قال يا زيد يسمع من الصدى يا زيد وكذلك هولاء الكفار اذا
دعوا هذه الاوثان لا يسمعون الا ما تلفظوا به من الدعاء والندا الطريق الثاني
في الاية وهو اجراوها على ظاهرها من غير اضمار وفيه وجهان احدهما
ان يقول مثل الذين كفروا في قلة عقلهم في عبادتهم لهذه الاوثان كمثل الراعي
اذا تكلم مع البهايم فكما انه يقضي على ذلك الراعي بقلة العقل فكذا ههنا الثاني
مثل الذين كفروا في اتباعهم اباهم وتقليدهم لهم كمثل الراعي اذا تكلم مع البهايم
فكما ان الكلام مع البهايم عبث عديم الفايدة فكذا التقليد عبث عديم الفايدة
اما قوله صم بكم فاعلم انه تعالى لما شبههم بالبهايم زاد في تبكيتهم فقال صم بكم لانهم
صاروا بمنزلة الصم كان لم يسمعوه وبمنزلة البكم في ان لا يستجيبوا لما دعوا اليه وبمنزلة
العمي من حيث اعرضوا عن الدلايل فصاروا كانهم لم يشاهدوها قال النحويون صم
اي هم صم وهو رفع على الذم اما قوله فهم لا يعقلون فالمراد العقل الاكتسابي
لان العقل المطبوع كان حاصلا لهم ويقال العقل عقلان مطبوع ومسموع ولما كان
طريق اكتساب العقل المكتسب هو الاستعانة بهذه القوى الثلاثة فلما اعرضوا عنها
فقد فقدوا العقل المكتسب ولهذا قيل من فقد حسا فقد فقد علما والله اعلم قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله ان كنتم اياه
تعبدون اعلم انه سبحانه لما تقدم من قوله كلوا مما في الارض حلالا

طيبا

طيبا ثم قال ان الله سبحانه تكلم من اول السورة الى ههنا في دلايل التوحيد والنبوة
واستقصى في الرد على اليهود والنصارى ومن ههنا شرع في بيان
الاحكام الحكم الاول اعلم ان في الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم ان الاكل
مندوب وقد يكون واجبا وذلك عند دفع الضرر عن النفس وقد يكون مندوبا
وذلك ان الضيف قد يمتنع من الاكل اذا انفرد وينبسط في ذلك اذا سوعد فهذا
الاكل مندوب وقد يكون مباحا اذا خلا عن هذه العوارض والاصل في الشي ان يكون
خاليا عن العوارض فلا جرم كان مسمى الاكل مباحا واذا كان الامر كذلك كان
قوله كلوا في هذا الموضع لا يفيد الايجاب والندب بل الاباحة المسئلة الثانية
احتج الاصحاب على ان الرزق قد يكون حراما بقوله من طيبات ما رزقناكم
معناه من محللات ما حللنا لكم فيكون تكرارا وهو خلاف الاصل اجابوا عنه
بان الطيب في اصل اللغة عبارة عن المستلذ المستطاب ولعل اقواما ظنوا
ان التوسع في المطاعم والاستكثار من طيباتها ممنوع منه فاباح الله تعالى
ذلك بقوله كلوا من لذايذ ما احللناه لكم فكان تخصيصه بالذكر لهذا
المعنى المسئلة الثالثة قوله واشكروا لله امر وليس باباحة فان قيل
الشكر اما ان يكون بالقلب او باللسان او بالجوارح اما بالقلب فهو العلم بصدور
النعمة عن ذلك المنعم والعزم على تعظيمه باللسان وبالجوارح اما ذلك العلم
فهو من لوازم كمال العقل فان العاقل لا ينسى ذلك فان كان ذلك العلم ضروريا فكيف
يمكن ايجابه واما العزم على تعظيمه باللسان وبالجوارح فذلك العزم القلبي تبع
للاقرار اللساني والعمل بالجوارح فاذا بينا انهما لا يجبان كان العزم بان لا يجب
اولى واما الشكر باللسان فهو اما ان يشتغل بالاعتراف او يكونه منعما او بالثناء
عليه فهذا غير واجب بالاتفاق بل هو من باب المندوبات واما الشكر بالجوارح
والاعضاء فهو ان ياتي بافعال دالة على تعظيمه وذلك ايضا غير واجب اذا ثبت
هذا فيقول ظهر انه لا يمكن القول بوجوب الشكر قلنا الذي تلخص في هذا الباب
انه يجب عليه اعتقاد كونه مستحقا للتعظيم واظهار ذلك باللسان او بساير الافعال وجد
هناك تهمة اما قوله ان كنتم اياه تعبدون ففيه مسايل المسئلة الاولى
في هذه الاية وجوه احدها واشكروا لله ان كنتم عارفين بالله وبنعمه فعبر
عن معرفة الله تعالى بعبادته اطلاقا للاسم الاثر على المؤثر وثانيها معناه ان
كنتم تريدون ان تعبدوا الله تعالى فاشكروه فان الشكر راس العبادات وثالثها
واشكروا الله الذي رزقكم هذه النعم ان كنتم اياه تعبدون ان صح انكم
تخصونه بالعبادة وتعترفون انه سبحانه هو المنعم لا غير عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى
اني والجن والانس في نبا عظيم اخلق ويعبد غيري وارزق ويشكر غيري المسئلة الثانية
احتج من قال ان المعلق بكلمة ان لا يكون عدما عند عدم ذلك الشي بهذه الاية
فانه تعالى علق الامر بالشكر بكلمة ان على فعل العبادة مع ان من لا يفعل هذه العبادة
يجب عليه الشكر ايضا والله اعلم قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير
وما اهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم

اعلم انه سبحانه لما امرنا في الاية السالفة بتناول الحلال فصل في هذه الاية انواع الحرام والكلام فيها على نوعين النوع الاول ما يتعلق بالتفسير والنوع ما يتعلق بالاحكام التي استنبطها العلما من هذه الاية النوع الاول وفيه مسايل الاولى اعلم ان كلمة انما على وجهين احدهما ان يكون حرفا واحدا كقولك انما دخلت دارك وانما مالي مالك والثاني ان يكون ما منفصلة عن ان ويكون بمعنى الذي كقولك ان ما اخذت مالك وان ما ركبت دابتك وجاء في التنزيل على الوجهين اما الاول قوله انما الله اله واحد وانما انت نذير واما على الثاني فقوله ان ما صنعوا كيد ساحر ولو نصب كيد ساحر على ان تجعل انما حرفا واحدا كان صوابا انما اتخذتم من دون الله اوثانا مودة بينكم بنصب المودة وترفع على هذين الوجهين فاختلفوا في حكمها على الوجه الاول فمنهم من قال انما يفيد الحصر واحتج اهله بالقران والشعر والقياس اما القران فقوله تعالى انما الله اله واحد اي ما هو الا اله واحد وقال انما الصدقات للفقراء والمساكين اي لهم لا لغيرهم وقال انما انا بشر مثلكم وكذا هذه الاية فانه تعالى قال في اية اخرى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فصارت الايتان واحدة فقوله انما حرم عليكم في هذه الاية مفسر لقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الا كذا في تلك الاية واما الشعر فقول الاعشى

ولست بالاكثر منهم حصى … وانما العزة للكاثر

وقال الفرزدق

انا الذائد الحامي الذمار وانما … يدافع عن احسابهم انا او مثلي

واما القياس فهو ان كلمة ان للاثبات وكلمة ما للنفي فاذا اجتمعا لا بد ان يبقيا على اصلهما فاما ان يفيد ثبوت غير المذكور ونفي المذكور وهو باطل بالاتفاق او ثبوت المذكور ونفي غير المذكور وهو المطلوب واحتج من قال انه لا يفيد الحصر بقوله تعالى انما انت نذير وقد كان غيره نذيرا وجوابه معناه ما انت الا نذير فهو يفيد الحصر ونفي وجود نذير اخر والله اعلم المسئلة الثانية قال الواحدي الميتة ما فارقته الروح من غير ذكاة مما يذبح واما الدم فكانت العرب تجعل الدم في المباعر وتشويها ثم تاكلها فحرم الله الدم وقوله ولحم الخنزير يجمع اجزائه لكنه خص اللحم لانه المقصود بالاكل وقوله وما اهل به لغير الله قال الاصمعي الاهلال اصله رفع الصوت فكل رافع صوته فهو مهل قال ابن احمر

يهل بالفرقد ركبانها … كما يهل الراكب المعتمر

هذا معنى الاهلال في اللغة ثم قيل للمحرم مهل لرفعه الصوت بالتلبية عند الاحرام والذابح مهل لان العرب كانوا يسمون الاوثان عند الذبح ويرفعون اصواتهم بذكرها ومنه استهل الصبي فمعنى قوله وما اهل به لغير الله يعني ما ذبح للاصنام وهو قول اولى لانه اشد مطابقة للفظ قال العلما لو ان مسلما ذبح ذبيحة وقصد بذبحها التقرب مجاهد والضحاك وقتادة وقال الربيع بن انس وابن زيد يعني ما ذكر عليه غير اسم الله تعالى وهذا القول اولى لانه اشد مطابقة للفظ قال العلما لو ان مسلما ذبح ذبيحة وقصد بذبحها التقرب الى غير الله صار مرتدا وذبيحته ذبيحة

مرتد وهذا

مرتد وهذا الحكم في غير ذبايح اهل الكتاب اما ذبايح اهل الكتاب فتحل لنا لقوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم اما قوله فمن اضطر ففيه مسايل المسئلة الاولى قرا نافع وابن عامر والكسائي فمن اضطر بضم النون والباقون بالكسر فالضم للاتباع والكسر على اصل الحركة لالتقاء الساكنين المسئلة الثانية اضطر احوج والجي هو افتعل من الضرورة وهو الضيق المسئلة الثالثة لما حرم الله تعالى تلك الاشيا استثنى عنها حال الضرورة وهذه الضرورة لها سببان احدهما الجوع الشديد وان لا يجد ماكولا حلالا يسد الرمق فعند ذلك يكون مضطرا الثاني اذا اكرهه على تناوله مكره فيحل له تناوله المسئلة الرابعة ان الاضطرار ليس من فعل المكلف حتى يقال انه لا اثم عليه فيه وان الله غفور رحيم فاذن لا بد هاهنا من اضمار وهو الاكل والتقدير فمن اضطر فاكل فلا اثم عليه والحذف هاهنا كالحذف في قوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فافطر فعدة من ايام اخر فحذف فافطر وقوله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام ومعناه فحلق ففدية وانما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالحذف ودلالة الخطاب عليه اما قوله تعالى غير باغ ولا عاد ففيه مسايل المسئلة الاولى قال الفرا غير هاهنا لا يصلح ان يكون بمعنى الاستثناء لان غير هاهنا بمعنى النفي ولذلك عطف عليها بلا لانها في معنى لا بل هي هاهنا حال للمضطر كانك قلت فمن اضطر لا باغيا ولا عاديا فهو له حلال المسئلة الثانية اصل البغي في اللغة تجاوز الحد قال الليث البغي في عدو الفرس اختيال ومرح وانه ليبغي في عدوه ولا يقال فرس باغ والبغي الظلم والخروج عن الانصاف ومنه قوله تعالى والذين اذا اصابهم البغي وقال الاصمعي يقال بغى الجرح يبغي اذا ترامى الى الفساد وبغت السما اذا كثر مطرها حتى تجاوز الحد وبغي الجرح والخرق والسحاب اذا طغى اما قوله ولا عاد فالعدو هو التعدي في الامور وتجاوز ما ينبغي ان يقتصر عليه يقال عدا عليه عدوا وعدوا واعتدى اعتداء وتعدى تعديا اذا ظلمه ظلما مجاوزا للحد وعدا طوره وجاوز قدره المسئلة الثالثة لاهل التاويل في قوله غير باغ ولا عاد قولان احدهما ان يكون قوله غير باغ ولا عاد مختصا بالاكل والثاني ان يكون عاما في الاكل وغيره اما على القول الاول ففيه وجوه الاول غير باغ وذلك ان يجد حلالا يكرهه النفس فعدل الى اكل الحرام للذته ولا عاد اي متجاوز قدر الرخصة الثاني غير باغ للذة اي طالب لها ولا عاد متجاوز سد الجوعة عن الحسن وقتادة والربيع ومجاهد وابن زيد الثالث غير باغ على امام المسلمين في السفر من البغي ولا عاد بالمعصية اي مجاوز طريقة المحقين والكلام في ترجيح احد هذين القولين على الاخر سيجي ان شا الله تعالى اما قوله فلا اثم عليه ففيه سؤالان احدهما ان الاكل في تلك الحالة واجب وقوله لا اثم عليه يفيد الاباحة الثاني ان المضطر كالملجا الى الفعل والملجا لا يوصف بانه لا اثم عليه قلنا قد بينا في تفسير قوله فلا جناح عليه ان يطوف بهما ان نفي الاثم قدر مشترك بين الواجب والمندوب والمباح وايضا قوله تعالى فلا اثم عليه معناه رفع الحرج والضيق واعلم ان هذا الجايع ان حصلت فيه شهوة الميتة ولم يحصل فيه النفرة الشديدة فانه يصير ملجا الى تناول ما يسد به الرمق كما يصير ملجا الى الهرب من السبع اذا امكنه ذلك واما ان حصلت النفرة الشديدة فانه بسبب تلك النفرة يخرج من ان يكون ملجا ولزمه تناول الميتة على ما هو عليه من النفار وهاهنا يتحقق معنى الوجوب اما قوله في اخر الاية ان الله غفور رحيم

فعنه اشكال وهو انه لما قال فلا اثم عليه فكيف يليق ان يقول بعده ان الله غفور رحيم
فان الغفران انما يذكر عند حصول الاثم والجواب من وجوه احدها ان المقتضي للحرمة قايم
في الميتة والدم الا انه زالت الحرمة لقيام العذر فلما كان تناوله تناولا لما
حصل فيه المقتضي للحرمة عبر عنه بالمغفرة ثم ذكر بعده انه رحيم يعني لاجل الرحمة
عليكم ابحت لكم ذلك وثانيها لعل المضطر يزيد على قدر الحاجة فهو سبحانه غفور
بان يغفر ذنبه في تناول الزيادة رحيم حيث اباح تناول قدر الحاجة وثالثها انه تعالى
لما بين هذه الاحكام عقبها بكونه غفورا رحيما لانه غفور للعصاة اذا تابوا رحيم
بالمطيعين المستمرين على منهج حكمه سبحانه النوع الثاني من الكلام في هذه الاية المسائل
الفقهية التي استنبطها العلماء منها وهي مرتبة على فصول الفصل الاول فيما
يتعلق بالميتة والكلام فيه مرتب على مقدمة وفصول اما المقدمة ففيها ثلاث
مسايل المسئلة الاولى اختلفوا في ان التحريم المضاف الى الاعيان هل يقتضي
الاجمال فقال بعضهم انه يقتضي الاجمال لان لا يمكن وصفها بالحل والحرمة فلا بد
من صرفها الى فعل من افعالنا فيها محرمة لان يبعدها عن النفس وما يجاوروا المكان
فعل من الافعال فيها وهو غير محرم فاذن لا بد من صرف هذا التحريم الى فعل خاص
وليس بعض الافعال اولى من بعض فوجب صيرورة الاية مجملة واما اكثر العلماء فانهم
اصروا على انه ليس من المجملات بل هذه اللفظة تفيد في العرف حرمة التصرف في
هذه الاجسام كما ان الذوات لا تملك وانما تملك التصرفات فيها فاذا قيل فلان
يملك جارية فهم كل احد انه يملك ان يتصرف فيها فكذا هاهنا وقد استقصينا
الكلام فيه في كتاب المحصول في علم الاصول المسئلة الثانية لما ثبت الاصل الذي
قدمناه وجب ان يدل الاية على حرمة جميع التصرفات الا ما اخرجه الدليل المخصص
فان قيل لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم بالاكل والذي يدل عليه وجوه احدها
ان المتعارف من تحريم الميتة تحريم اكلها وثانيها انه ورد عقيب قوله كلوا من طيبات
ما رزقناكم وثالثها ما ورد عن الرسول عليه السلام في خبر شاة ميمونة انما
حرم من الميتة اكلها والجواب عن الاول لا نسلم ان المتعارف من تحريم
الميتة اكله وعن الثاني ان هذه الاية مستقلة بنفسها فلا يجب قصرها على
ما تقدم بل يجب اجراؤها على ظاهرها وثالثها ان ظاهر القران مقدم على خبر
الواحد لكن هذا انما يستقيم اذا لم يجز تخصيص القران بخبر الواحد ويمكن ان
يجاب عنه بان المسلمين انما رجعوا في معرفة وجوه الحرمة الى هذه الاية فدل
على انعقاد اجماعهم على انها غير مخصصة ببيان حرمة الاكل وللسائل
ان يمنع هذا الاجماع المسئلة الثالثة الميتة من حيث اللغة هو الذي خرج
من ان يكون حيا من دون نقض بنية ولذلك فرقوا بين الميت والمقتول اما
من جهة الشرع فهو غير المذكى اما لانه لم يذبح او انه ذبح لكن ذبحه ذكاة و
سنذكر حد الذكاة في موضعه فان قيل كيف يصح ذلك وقد قال تعالى في سورة
المايدة حرمت عليكم الميتة والدم ثم ذكر من بعد المنخنقة والموقوذة والمتردية
فدل هذا على ان غير المذكى منه ما هو ميتة ومنه ما ليس كذلك قلنا لعل

الامركان

الامر كان في ابتداء الشرع على اصل اللغة واما بعد استقرار الشرع فالميتة
ما ذكرناه والله اعلم اما المقاصد فاعلم ان الخطا في المسايل المستنبطة من هذه
الاية من وجهين احدهما ما اخرجوه عن الاية وهو داخل فيها والثاني ما ادخلوه
فيها وهو خارج عنها اما القسم الاول ففيه مسايل المسئلة الاولى ذهب
الشافعي رحمة الله في اظهر قوليه الى ان يحرم الانتفاع بصوف الميتة وعظمها
وقال مالك يحرم الانتفاع بعظمه خاصة وكل الفقها اتفقوا على تحريم الانتفاع
بشعر الخنزير واحتج هولاء بان هذه الاشيا ميتة فوجب ان يحرم الانتفاع
بها انما قلنا انها ميتة لقوله عليه السلام ما ابين من حي فهو ميت وهذا لتحريم
الشعر والعظم والاكل واما الذي يدل على ان العظم ميتة خاصة قوله تعالى من
يحيي العظام فثبت انها كانت حية فعند الموت تصير ميتة فاذا ثبت انه ميت
وجب ان يحرم الانتفاع بها لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اعترض المخالف عليه
بان الشعر والصوف لا حياة فيه لان حكم الحياة الادراك والشعور وذلك مفقود
في الشعر ولاجل هذا الكلام ذهب مالك الى تنجيس العظام دون الشعور
والجواب ان الحياة ليست عبارة عن المعنى المقتضي للادراك والشعور بدليل الاية
والخبر اما الخبر فقوله عليه السلام من احيا ارضا ميتة فهي له والاصل في الاطلاق
الحقيقة فعلمنا ان الحياة في اللغة ليست عبارة عما ذكرتموه بل عن كون الحيوان
والنبات صحيحا في مزاجه معتدلا في حاله غير متعرض للفساد والتعفن والتفرق
اذا ثبت ذلك ظهر اندراجه تحت الاية واحتج ابو حنيفة بالقران والخبر
والاجماع والقياس اما القران فقوله تعالى ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا
ومتاعا الى حين ذكرها في معرض المنة والامتنان لا يليق بالنجس الذي لا يحل
الانتفاع به واما الخبر فقوله عليه السلام في شاة ميمونة انما حرم من الميتة
اكلها واما الاجماع فهو انهم كانوا يلبسون جلود الثعالب ويجعلون منها
القلانس وعن النخعي كانوا لا يرون بجلود السباع وجلود الميتة اذا دبغت باسا
وما خصوا حال الشعر وعدمه وقال الشافعي رحمه الله كانوا اشارة الى
الصحابة وليس لاحد ان يقول الثعلب عند الشافعي رحمه الله حلال فلهذا نقول
باباحته لان الذكاة شرط بالاتفاق وهو غير حاصل في هذه الثعالب واما
القياس فلان هذه الشعور والعظام اجسام منتفع بها غير معرضة للتعفن
والفساد فوجب ان يقضى بطهارتها كالجلود المدبوغة واما التمسك بشعر الخنزير
فمن الفقها من منع من نجاسته ثم قالوا هب ان عموم قوله حرمت عليكم الميتة يقتضي
حرمة الانتفاع بالصوف والعظم وغيرهما الا ان هذا الدليل يبيح الانتفاع
بها والخاص مقدم على العام فكان هذا الجانب اولى بالرعاية والله اعلم المسئلة
الثانية قال ابو حنيفة رحمه الله اذا مات في الماء دابة ليس لها نفس سايلة لم
تفسد الماء وللشافعي رحمه الله قولان في الماء القليل واحتج الشافعي انها
حيوانات فاذا ماتت صارت ميتة فيحرم استعمالها بمقتضى الاية واذا حرم
استعمالها وجب الحكم بنجاستها واذا ثبت الحكم بنجاستها وجب الحكم بنجاسة الماء

الذي وقعت فيه واجابوا عنه بانها ميتة وتحريم الانتفاع بها لكن لم قلتم انها لما كانت كذلك كانت نجسة ثم لم يلزم من نجاستها تنجس الماء بها ميتة الا تحريم الانتفاع بها لكن لم قلتم انها متى كانت كذلك كانت نجسة ثم لم يلزم من نجاستها تنجس الماء بها واحتجوا على القول الثاني للشافعي رضي الله عنه بقوله عليه السلام اذا وقع الذباب في اناء احدكم فامقلوه ثم انقلوه فان في احد جناحيه داء وفي الاخر شفاء امر بالمقل وربما كان الطعام حارا فيموت الذباب فيه ولو كان ذلك سببا للتنجس لما امر النبي صلى الله عليه وسلم به والله اعلم المسئلة الثالثة للفقها مذاهب سبعة في امر الدباغ فاوسع الناس قولا الزهري فانه يجوز استعمال الجلود باسرها قبل الدباغ ويليه داود فانه قال تطهر كلها بالدباغ ويليه مالك فانه قال يطهر ظاهرها دون باطنها ويليه ابو حنيفة فانه قال تطهر كلها الا جلد الخنزير ويليه الشافعي رحمه الله فانه قال تطهر الكل الا جلد الكلب والخنزير والاوزاعي وابو ثور فانهما يقولان يطهر جلد ما يوكل ما يوكل لحمه فقط ويليه احمد بن حنبل رحمه الله فانه قال لا يطهر شي منها بالدباغ واحتج احمد بالاية والخبر اما الاية فقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اطلق التحريم وما قيده بحال واما الخبر فقول عبد الله بن حكيم اتانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل وفاته لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب اجابوا عن التمسك بالاية بان تخصيص العموم بخبر الواحد وبالقياس جائز وقد وجدناهما هنا اما خبر الواحد فقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر واما القياس فهو ان بالدباغ يعود الجلد الى ما كان عليه حال الحياة فكما كان حال الحياة ظاهرا كان كذلك بعد الدباغ وهذا الحرف معتمد الشافعي رحمه الله والله اعلم المسئلة الرابعة اختلفوا في انه هل يجوز الانتفاع بالميتة باطعام البازي والبهيمة فمنهم من منع منه لانه اذا اطعمها البازي من غير ذلك فقد انتفع بتلك الميتة والاية دالة على تحريم الانتفاع بالميتة فاما اذا اقدم البازي من عند نفسه على اكل الميتة فهل يجب علينا منعه ام لا فيه احتمال المسئلة الخامسة اختلفوا في دهن الميتة وودكها هل يجوز الاستصباح به ام لا وهذا ينظر فيه فان كان ذلك مما حلته الحياة او في جملته ما هذا حاله فالظاهر يقتضي المنع منه وان لم يكن كذلك فهو خارج من جملة الميتة وانما يحرم ذلك لدليل سوى الظاهر وعن عطا عن جابر قال لما قدم الرسول عليه السلام مكة اتاه الذين يجمعون الاوداك فقالوا يا رسول الله انا نجمع الاوداك وهي من الميتة وغيرها وانما هي للادم والسفن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها فنهاهم عن ذلك واخبرهم بان تحريمه اياها على الاطلاق اوجب تحريم بيعها كما اوجب تحريم اكلها المسئلة السادسة الظاهر يقتضي حرمة السمك والجراد الا انهما خصتا بالخبر عن ابن عمر قال عليه السلام احلت لنا ميتتان ودمان اما الميتتان الجراد والنون واما الدمان فالكبد والطحال وعن جابر في قصة طويلة ان البحر القى لهم حوتا فاكلوا منها نصف شهر فلما رجعوا اخبروا النبي عليه السلام بذلك فقال عندكم منه شي

تطعموني وقال عليه السلام في صفة البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وايضا ثبت بالتواتر عنه عليه السلام حل السمك واختلفوا في السمك الطافي وهو الذي يموت في الماء حتف انفه فقال مالك والشافعي رضي الله عنهما لا باس به وقال ابو حنيفة واصحابه والحسن بن صالح رحمهم الله انه مكروه واختلف الصحابة في هذه المسئلة ايضا فعن علي رضي الله عنه انه قال ما طفا من صيد البحر فلا تاكله وهذا ايضا مروي عن ابن عباس وجابر بن عبد الله وروي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال واباح ابو ايوب اباحته وروى ابو بكر الرازي روايات مختلفة عن جابر بن عبد الله انه عليه السلام قال ما القى البحر او جزر عنه فكلوه وما مات فيه وطفا فلا تاكلوه اما الشافعي رحمة الله فقد احتج بالاية والخبر والمعقول اما الاية فقوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وهذا السمك الطافي من طعام البحر فوجب حله واما الخبر فقوله عليه السلام احلت لنا الميتتان السمك والجراد وهذا مطلق وقوله هو البحر الطهور ماؤه الحل ميتته وهذا عام وروي عن انس انه عليه السلام قال كل ما طفا على البحر المسئلة السابعة قال الشافعي وابو حنيفة لا باس باكل الجراد كله ما اخذته وما وجدته وروي عن مالك ان ما وجد ميتا لا يحل وما اخذ حيا ثم قطع راسه وشوي اكل وما اخذ حيا فغفل عنه حتى يموت لم يوكل حجة مالك ظاهر الاية وحجة الشافعي وابي حنيفة قوله عليه السلام احلت لنا ميتتان السمك والجراد فوجب حمله على الاطلاق تبين ذلك ان قطع راسه ان جعله ذكاة له فهو كالشاة المذكية في انه لا يكون ميتة فلا يكون لقوله عليه السلام احلت لنا ميتتان فائدة وقال عبد الله بن ابي اوفى غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات ناكل الجراد ولا ياكل غيرنا فلم يفرق بين ميته وبين مقتوله المسئلة الثامنة اختلفوا في الجنين اذا خرج ميتا بعد ذبح الام فقال ابو حنيفة رحمة الله لا يوكل الا ان يخرج حيا فيذبح وهو قول حماد وقال الشافعي رحمة الله وابو يوسف ومحمد رحمهما الله يوكل وهذا هو المروي عن علي وابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهم وقال مالك ان تم خلقه ونبت شعره اكل والا لم يوكل وهو قول سعيد بن المسيب واحتج ابو حنيفة رحمة الله بظاهر هذه الاية وهو انه ميتة فوجب ان يحرم قال الشافعي رحمه الله اختص هذا العموم بالخبر والقياس اما الخبر فهو انا اجمعنا على ان المذكى مباح وهذا مذكى لما روى ابو سعيد الخدري وابو الدرداء وابو امامة وكعب بن مالك وابن عمر وابو ايوب وابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ذكاة الجنين ذكاة امه وتقريره ان كون الذكاة سببا للاباحة حكم شرعي فجاز ان يكون ذكاة الجنين حاصلة شرعا بتحصيل الذكاة في امه اجاب الحنفيون بان قوله ذكاة امه يحتمل ان يريد به ان ذكاة امه ذكاة له ويحتمل ان يريد به ايجاب تذكيته كما تذكى امه وانه لا يوكل بغير ذكاة كقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض ومعناه كعرض السموات والارض وكقول القائل قولي قولك ومذهبي مذهبك وانما المعنى قولي كقولك ومذهبي كمذهبك وقال الشاعر

فعيناك عيناها وجيدك جيدها

واذا ثبت ما ذكرنا كان احد الاحتمالين ايجاب تذكيته وانه لا يوكل غير مذكى في نفسه والاخر ان ذكاة

انه يبيح اكله واذا كان كذلك لم يجز تخصيص الاية بل يجب حمله على المعنى الموافق
للاية اجاب الشافعي رضي الله عنه من وجوه احدها ان على الاحتمال الذي ذكرتموه
لا بد فيه من اضمار وهو ان ذكاة الجنين كذكاة امه والاضمار خلاف الاصل وثانيها انه لا
يسمى جنينا الا حال كونه في بطن الام ومتى تابنها لا يسمى جنينا والنبي عليه السلام انما اثبت له
الذكاة حال كونه جنينا فوجب ان يكون في تلك الحالة مذكى بذكاتها وثالثها ان حمل الخبر على ما
ذكرت من ايجاب ذكاته اذا خرج حيا يسقط فايدته لان ذلك معلوم قبل
ذروره ورابعها ما روى عن ابي سعيد انه عليه السلام سيل عن الجنين يخرج ميتا
قال ان شيتم فكلوه ان ذكاته ذكاة امه واما القياس فمن وجوه احدها اجمعنا على ان من ضرب
بطن امراة فماتت والقت جنينا ميتا لم ينفرد الجنين بحكم نفسه ولو خرج الولد حيا ثم
مات انفرد بحكم نفسه دون امه في ايجاب الغرة فكذلك جنين الحيوان اذا مات عن ذبح
امه وخرج ميتا كان تبعا للام في الذكاة واذا خرج حيا لم يوكل حتى تذكى وثانيها ان الجنين
حال اتصاله بالام في حكم عضو من اعضايها فوجب ان يحل بذكاتها كسائر الاعضاء وثالثها
الواجب في الولد ان يتبع الام في الاعتاق والاستيلاد والكتابة ونحوها والله اعلم ** **
المسيلة التاسعة ما قطع من الحي من الابعاض فهو محرم لانه ميتة فوجب ان يكون
حراما انما قلنا انه ميتة للنص والمعقول اما النص فقوله عليه السلام ما ابين
من حي فهو ميت واما المعقول فهو ان ذلك البعض كان حيا لانه يدرك الالم واللذة
وبالقطع زال ذلك فصار ميتا فوجب ان يحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة
المسيلة العاشرة اختلفوا في ان ذبح ما لا يوكل يستعقب طهارة الجلد فعند الشافعي
لا يستعقب الطهارة كذبح المجوسي وعند ابي حنيفة القسم الثاني فيما ادخل في الاية
وليس منها وفيه مسايل المسيلة الاولى اعلم ان قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة
والدم وحرمت عليكم الميتة لا يقتضي تحريم ما مات فيه من المايعات وانما اقتضى
تحريم عين الميتة وما جاور الميتة لا يسمى ميتة فلا يتناوله لفظ التحريم كالسمن
اذا وقعت فيه فارة وماتت فانه لا يتناوله هذا الظاهر وجملة الكلام في هذا الباب
تدور على فصلين احدهما ما الذي ينجس بمجاورة الميتة فيحرم وما الذي لا ينجس فلا يحرم
والثاني ان الذي ينجس كيف الطريق الى تطهيره المسيلة الثانية سال عبد الله
بن المبارك ابا حنيفة عن طاير وقع في قدر مطبوخ فمات فقال ابو حنيفة لاصحابه ما ترون
فيها فذكروا له عن ابن عباس ان اللحم يوكل بعد ما يغسل ويهراق المرق فقال ابو حنيفة
بهذا نقول على شريطة ان كان وقع فيها في حال سكونها كما في هذه الرواية وان وقع
في حال غليانها لم يوكل اللحم ولا المرق قال ابن المبارك ولم ذاك قال لانه اذا سقط
فيها في حال غليانها فمات فقد داخل الميتة اللحم واذا وقع فيها في حال سكونها فمات فانما
لحقت الميتة اللحم فقال ابن المبارك وعقد بيده ثلاثين هذا زرين بالفارسية
يعني الذهب وروى ابن المبارك مثل هذا عن الحسن المسيلة الثالثة قال ابو حنيفة
رحمه الله لبن الشاة الميتة وانفحتها طاهران وقال الشافعي ومالك رحمهما الله
لا يحل هذا اللبن والانفحة وقال الليث لا يوكل البيضة التي تخرج من دجاجة ميتة واعلم
الشافعي رحمه الله لا يتمسك في هذه المسيلة بظاهر قوله حرمت عليكم الميتة لان اللبن

لا يوصف

لا يوصف بانه ميتة فوجب الرجوع فيه نفيا واثباتا الى دليل اخر ونعت الشافعي
ان اللبن لو كان محلوبا في اناء فسقط فيه شيء من الميتة نجس فكذلك اذا ماتت وهو
في ضرعها وهكذا الخلاف في الانفحة اما البيض اذا خرج من جوف الدجاج
فهو طاهر اذا غسل ويحل اكله لان القشرة اذا صلبت حجزت بين الماكول
وبين الميتة وكذلك لو كانت البيضة غير منعقدة لحرمت ولنختم هذا الفصل
بمسايل مشتركة بين القسمين المسيلة الاولى اختلف المتكلمون في ان الميتة
هل يكون ميتة بمعنى الموت فمنهم من اثبت الموت معنى مضادا للحياة على ما
قال تعالى هو الذي خلق الموت والحياة ومنهم من قال انه عدم الحياة عما من شانه
ان يقبل الحياة وهذا اقرب المسيلة الثانية اختلفوا في ان حرمة الميتة
هل تقتضي نجاستها والحق ان حرمة الانتفاع لا تقتضي النجاسة لا يمتنع في العقل
ان يحرم الانتفاع بها ويحل الانتفاع بما جاورها الا انه قد ثبت بالاجماع ان الميتة
نجسة الفصل الثاني في تحريم الدم وفيه مسيلتان المسيلة الاولى
الشافعي رحمه الله حرم جميع الدما سواء كان مسفوحا او غير مسفوح وقال
ابو حنيفة دم السمك ليس بمحرم اما الشافعي فانه تمسك بظاهر هذه الاية
وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم وهذا دم فوجب ان يحرم وابو حنيفة
تمسك بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما
مسفوحا فصرح بانه لم يجد شيا من المحرمات الا هذه الامور فالدم الذي لا يكون
مسفوحا وجب ان لا يكون محرما بمقتضى هذه الاية فاذن هذه الاية خاصة وقوله
حرمت عليكم الميتة والدم عام والخاص مقدم على العام اجاب الشافعي بان قوله قل
لا اجد فيما اوحي الي ليس فيه دلالة على تحليل غير هذه الاشيا المذكورة في الاية بل
على انه ما بين له الا تحريم هذه الاشيا وهذا لا ينافي ان يبين له بعد ذلك بيان التحريم
الدم سواء كان مسفوحا او غير مسفوح واذا ثبت هذا وجب الحكم بحرمة جميع الدما و
نجاستها فيجب ازالة الدم عن اللحم ما امكن وكذا في السمك واي دم وقع في الماء
فانه ينجس ذلك المورد المسيلة الثانية اختلفوا في قوله عليه السلام احلت
لنا ميتتان ودمان الطحال والكبد هل يطلق اسم الدم عليهما فيكون استثناء
صحيحا ام لا فمنهم من منع ذلك لان الكبد يجري مجرى اللحم وكذا الطحال وانما يوصفان
بذلك تشبيها ومنهم من يقول هو كالدم الجامد ويستدل عليه بالحديث
الفصل الثالث في الخنزير وفيه مسايل المسيلة الاولى اجمعت
الامة على ان الخنزير بجميع اجزايه محرم وانما ذكر الله تعالى لحمه لان معظم
الانتفاع متعلق به وهو كقوله تعالى اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى
ذكر الله وذروا البيع فخص البيع بالنهي لما كان اعظم المهمات عندهم اما شعر الخنزير
فغير داخل في الظاهر وان اجمعوا على تحريمه وتنجيسه واختلفوا في انه هل يجوز الانتفاع
به للخرز فقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يجوز وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز
وقال ابو يوسف اكره الخرز به وروي عنه الاباحة حجة ابي حنيفة انا نرى
ان المسلمين يقرون الاساكفة على استعماله من غير نكير ظهر منهم عليهم ولان الحاجة

ما تنبه اليه واذا قال الشافعي رحمه الله في خرز البراغيث انه لا ينجس الثوب لمشقة الاحتراز فهلا جاز مثله في شعر الخنزير اذا خرز به **المسئلة الثانية** اختلفوا في خنزير الماء فقال ابن ابي ليلى ومالك والشافعي والاوزاعي رحمهم الله لا باس باكل شيء يكون في البحر وقال ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله لا يوكل وحجة الشافعي رحمه الله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه وحجة ابي حنيفة رحمه الله ان هذا خنزير فيحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وللشافعي رحمه الله ان يقول اذا اطلق فانه يتبادر الى الفهم خنزير البر كما ان اللحم اذا اطلق يتبادر الى الفهم لحم غير السمك لا لحم السمك بالاتفاق ولان خنزير الماء لا يسمى خنزيرا على الاطلاق بل يسمى خنزير الماء والله اعلم **المسئلة الثالثة** الشافعي رحمه الله قولان في انه هل يغسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا احدهما نعم تشبيها له بالكلب والثاني لا لان ذلك التشديد انما كان فطاما لهم عن مخالطة الكلاب وهم ما كانوا يخالطوا الخنزير فظهر الفرق **الفصل الرابع** في تحريم ما اهل به لغير الله من الناس من زعم ان المراد من ذلك ذبائح عبدة الاوثان الذين كانوا يذبحون لاوثانهم لقوله تعالى وما ذبح على النصب واجازوا ذبيحة النصراني اذا سمى عليها باسم المسيح وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبي وسعيد بن المسيب وقال مالك والشافعي وابو حنيفة واصحابه لا يحل ذلك والحجة فيه انهم اذا ذبحوا على اسم المسيح فقد اهلوا به لغير الله فوجب ان يحرم وروي عن علي رضي الله عنه انه قال اذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تاكلوا واذا لم تسمعوهم فكلوا فان الله تعالى قد احل ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون واحتج المخالف بوجوه الاول انه تعالى قال وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وهذا عام والثاني انه تعالى قال وما ذبح على النصب فدل على ان المراد بقوله وما اهل به لغير الله هو المراد بما ذبح على النصب الثالث ان النصراني اذا سمى الله تعالى فانما يريد به المسيح فاذا كانت ارادته ذلك ولم يمنع حل ذبيحته مع انه يهل به لغير الله فكذلك ينبغي ان يكون حكمه اذا اظهر ما يضمره عند ذكر الله تعالى في ارادته المسيح والجواب عن الاول ان قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم عام وقوله وما اهل به لغير الله خاص والخاص مقدم على العام وعن الثاني ان قوله وما ذبح على النصب لا يقتضي تخصيص قوله وما اهل به لغير الله لانهما آيتان متباينتان ولا مساواة بينهما وعن الثالث انا انما كلفنا بالظاهر لا الباطن فاذا ذبحه على اسم الله وجب ان يحل ولا سبيل لنا الى الباطن **الفصل الخامس** القائلون بان كلمة انما للحصر اتفقوا على ان ظاهر الآية يقتضي ان لا يحرم سوى هذه الاشياء لكنا نعلم ان في الشرع اشياء اخر سواها من المحرمات فتصير كلمة انما متروكة العمل بظاهرها او انها لا تفيد الحصر فالاشكال زائل والله اعلم **المسئلة الاولى** قال الشافعي رحمه الله قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد معناه ان من كان مضطرا ولا يكون موصوفا بصفة البغي ولا بصفة العدوان البتة فاكله فلا اثم عليه قال ابو حنيفة معناه فمن اضطر فاكل غير باغ ولا عاد في الاكل فلا اثم عليه

تخصيص

تخصيص صفة البغي والعدوان بالاكل ويتفرع على هذا الاختلاف ان العاصي بسفره هل يترخص ام لا فقال الشافعي رحمه الله لا يترخص لانه موصوف بالعدوان فلا يندرج تحت الآية وقال ابو حنيفة بل يترخص لانه مضطر وغير باغ ولا عاد في الاكل فيندرج تحت الآية واحتج الشافعي رحمه الله على قوله بهذه الآية وبالمعقول اما الآية فهو انه سبحانه حرم هذه الاشياء على الكل بقوله حرمت عليكم الميتة والدم ثم اباحها للمضطر الذي يكون موصوفا بانه غير باغ ولا عاد والعاصي بسفره غير موصوف بهذه الصفة لان قوله فلان ليس بمتعد نقيض لقولنا فلان متعد وقولنا فلان متعد يكفي في صدقه كونه معتديا في امر ما من الامور سواء كان في السفر او في الاكل او في غيرهما واذا كان اسم المتعدي يصدق حيث يكون متعديا في امر ما اي امر كان وجب ان يكون قولنا فلان غير متعد لا يصدق الا اذا انتفى عنه صفة التعدي من جميع الوجوه والعاصي بسفره متعد بسفره فلا يصدق عليه كونه غير عاد واذا لم يصدق عليه ذلك وجب بقاؤه تحت اول الآية وهو قوله حرمت عليكم الميتة اقصى ما في الباب ان يقال هذا يشكل بالعاصي في سفره فانه يترخص مع كونه موصوفا بالعدوان لكنا نقول انه عام دخله التخصيص في هذه الصورة والفرق بين الصورتين ان الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية فظهر الفرق واعلم ان القاضي ابا بكر الرازي لما نقل عن الشافعي انه قال في تفسير قوله غير باغ ولا عاد اي غير باغ على امام المسلمين ولا عاد في الاكل قال اذ قول ابي حنيفة اولى مما ذكره الشافعي رحمه الله وذلك لان قوله ولا عاد شرط والشرط كالاستثناء في انه لا يستقل بنفسه فلا بد من تعلقه بمذكور وقد علمنا انه لا مذكور الا الاكل لانا بينا ان معنى الآية فمن اضطر فاكل غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه واذا كان كذلك وجب ان يكون متعلقا بالاكل الذي هو في حكم المذكور دون السفر الذي هو البتة غير مذكور واعلم ان هذا الكلام ضعيف وذلك لانا بينا ان قوله غير باغ ولا عاد لا يصدق الا اذا انتفى عنه البغي والعدوان في كل الامور فيدخل فيه نفي العدوان بالسفر ضمنا ولا نقول اللفظ يدل على المعينين واما تخصيصه بالاكل فهو تخصيص من غير ضرورة فكان على خلاف الاصل ثم الذي يدل على انه يجوز صرفه الى غير الاكل وجوه احدها ان قوله غير باغ ولا عاد حال من الاضطرار باتباع بقاء كونه غير باغ ولا عاد ولو كان المراد بكونه غير باغ ولا عاد كونه كذلك في الاكل لاستحال ان يبقى وصف الاضطرار معه لانه حال الاكل لا يبقى وصف الاضطرار وثانيها ان الانسان ينفر بطبعه عن تناول الميتة والدم وما كان كذلك لم يبق هناك حاجة الى النهي فصرف هذا الشرط الى التعدي في الاكل يخرج الكلام عن الفائدة وثالثها ان كونه غير باغ ولا عاد يفيد نفي ماهية البغي ونفي ماهية العدوان وهذه الماهية انما تنتفي عند انتفاء جميع افرادها والعدوان في الاكل احد افراد هذه الماهية وكذا العدوان في السفر فرد آخر من افرادها فاذا نفي العدوان يقتضي نفي العدوان من جميع الجهات فكان تخصيصه بالاكل غير جائز الشافعي رحمه الله فانه لا يخصصه بنفي العدوان في السفر بل يحمله على ظاهره وهو نفي العدوان من جميع الوجوه وذلك يستلزم

بغي العدوان في السفر وحينئذ يتحقق مقصوده ورابعها ان الاحتمال الذي ذكرناه متايد باية اخرى وهي قوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم فبين في هذه الاية ان المضطر انما يترخص اذا لم يكن متجانفا الاثم وهو الذي قلناه من ان الاية تقتضي ان لا يكون موصوفا بالبغي والعدوان في امر من الامور واحتج ابو حنيفة رحمه الله بوجوه احدها قوله تعالى في اية اخرى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وهذا الشخص مضطر فوجب ان يترخص وثانيها قوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما وقال ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة والامتناع من الاكل سعي في قتل النفس والقاء للنفس في التهلكة [illegible] فوجب ان يحرم وثالثها انه روي انه عليه السلام رخص للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة ايام ولياليها ولم يفرق فيه بين العاصي والمطيع ورابعها ان العاصي بسفره اذا كان نائما فاشرف على غرق او حرق يجب على الحاضر الذي يكون في الصلاة ان يقطع صلاته لانجائه من الغرق والحرق فلان يجب عليه في هذه الصورة ان يسعى في ابقاء المهجة اولى وخامسها ان العاصي بسفره له ان يدفع اسباب الهلاك كالقمل والجمل الصؤول والحية والعقرب بل يجب عليه فكذا هاهنا وسادسها ان العاصي بسفره اذا اضطر فلو اباح له رجل شيئا من ماله فانه يحل له ذلك بل يجب عليه فكذلك هاهنا والجامع صوابه دفع الضرر عن النفس وسابعها ان القربة في دفع ضرر الهلاك اعظم في الوجوب من كل ما ندفع المرء من المضار عن ان القربة في دفع ضرر الهلاك اعظم في الوجوب من كل ما ندفع المرء من المضار عن نفسه فكذلك يدفع ضرر الهلاك عن نفسه بهذا الاكل وان كان عاصيا وثامنها ان الضرورة تبيح تناول طعام الغير من دون الرضا بل على سبيل القهر وهذا التناول يحرم لولا الاضطرار فكذلك هاهنا اجاب الشافعي رحمه الله عن التمسك بالعمومات ان دليلنا في الترخص بالنص اخص من دلائلهم المرخصة والخاص مقدم على العام وعن الوجوه القياسية بانه تمكنه الوصول الى استباحة هذه الرخص بالتوبة واذا لم يتب فهو الجاني على نفسه ثم عارض هذه الوجوه بوجه قوي وهو ان الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية وذلك محال لان المعصية ممنوع منها والاعانة سعي في تحصيلها والجمع بينهما متناقض والله اعلم **المسألة الثانية** قال الشافعي وابو حنيفة واصحابهما لا ياكل المضطر من الميتة الا قدر ما يمسك رمقه وقال عبد الله بن الحسن العنبري ياكل منها ما يسد جوعته وعن مالك ياكل منها حتى يشبع ويتزود فان وجد غنى عنها طرحها والاقرب في دلالة الاية ما ذكرناه لان سبب الرخصة اذا كان الالجاء فمتى ارتفع الالجاء ارتفعت الرخصة كما لو وجد الحلال لم يحل له تناول الميتة لارتفاع الالجاء الى اكلها لوجود الحلال وكذلك اذا زال الاضطرار باكل قدر منه فالزائد محرم ولا اعتبار في سد الجوعة على ما قال العنبري لان الجوعة في الابتداء لا تبيح اكل الميتة اذا لم يخف ضررا بتركه فكذا هاهنا ويدل عليه ايضا انه لو كان معه من الطعام مقدار ما اذا اكله امسك رمقه لم يحل له ان يتناول الميتة

فاذا اكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يحل له ان ياكل الميتة فكذا اذا اكل من الميتة ما ازال خوف الضرر وجب ان يحرم عليه الاكل بعد ذلك **المسألة الثالثة** اختلفوا في المضطر اذا وجد كل ما يعد من المحرمات فالاكثرون من العلماء خيروه بين الكل لان الميتة والدم ولحم الخنزير سواء في التحريم والاضطرار يوجب ان يكون مخيرا في الكل وهذا هو الاليق بظاهر هذه الاية وهو اولى من قول من اوجب ان يتناول الميتة دون لحم الخنزير وجعل لحم الخنزير اعظم شانا في التحريم **المسألة الرابعة** اختلفوا في المضطر الى الشرب اذا وجد خمرا او من غص بلقمة فلم يجد ما يسيغه ووجد الخمر فمنهم من اباحه بالقياس على هذه الصورة فان الله تعالى انما اباح هذه المحرمات ابقاء للنفس ودفعا للهلاك عنها فكذا في هذه الصورة وهذا هو الاقرب الى الظاهر والقياس وهو قول سعيد بن جبير وابي حنيفة وقال الشافعي رحمه الله لا يشرب لانه لا يزيده الا عطشا وجوعا مكانه وقوله يزيل العقل فكلامنا في القليل الذي لا يكون كذلك والله اعلم **المسألة الخامسة** اختلفوا اذا كانت الميتة يحتاج الى تناولها للعلاج اما بانفرادها او بوقوعها في بعض الادوية المركبة فاباحه بعضهم للنص والمعنى اما النص فانه اباح للعرنيين شرب ابوال الابل والبانها للتداوي واما المعنى فهو من وجوه الاول ان الترياق الذي جعل فيه لحوم الافاعي مستطاب فوجب ان يحل لقوله تعالى احل لكم الطيبات غاية ما في الباب ان هذا العموم مخصوص ولكن لا يقدح في كونه حجة الثاني ان ابا حنيفة رحمه الله لما عفى عن قدر الدرهم من النجاسة لاجل الحاجة والشافعي عن دم البراغيث للحاجة فلم لا يحكمان بالعفو في هذه الصورة للحاجة الثالث انه تعالى اباح اكل الميتة لمصلحة النفس فكذا هاهنا ومن الناس من حرمه واحتج بقوله عليه السلام ان الله لم يجعل شفاء امتي فيما حرم عليها واجاب الاولون بان التمسك بهذا الخبر انما يتم لو ثبت انه يحرم عليه تناوله والنزاع ليس الا فيه **المسألة السادسة** اختلفوا في التداوي بالخمر اعلم ان الحاجة الى ذلك التداوي ان انتهى الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسألة الرابعة وان لم ينته الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسألة الخامسة

الحكم الثاني قوله تعالى **ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا اولئك ما ياكلون في بطونهم الا النار ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم** اعلم ان في قوله الذين يكتمون مسائل **المسألة الاولى** قال ابن عباس رضي الله عنهما نزلت في رؤساء اليهود كعب بن الاشرف وكعب بن اسد ومالك بن الصيف وحيي بن اخطب وابي ياسر بن اخطب كانوا ياخذون من اتباعهم الهدايا فلما بعث محمد صلى الله عليه وسلم خافوا انقطاع تلك المنافع وكتموا امر محمد صلى الله عليه وسلم وامر شرعه فنزلت هذه الاية **المسألة الثانية** اختلفوا في انهم اي شيء كانوا يكتمون فقيل كانوا يكتمون صفة محمد صلى الله عليه وسلم ونعته والبشارة به وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي

والاصم وابي مسلم وقال الحسن كتموا الاحكام وهو كقوله تعالى ان كثيرا من الاحبار
والرهبان لياكلون اموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله المسئلة
الثالثة اختلفوا في كيفية الكتمان فالمروي عن ابن عباس انهم كانوا يحرفون ظاهر
التوراة والانجيل وعند المتكلمين هذا ممتنع لانهما كانا كتابين بلغا في الشهرة والتواتر
الى حيث يتعذر ذلك فيهما بل كانوا يكتمون التاويل لانه قد كان فيهم من يعرف
الايات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكانوا يذكرون لها تاويلات
باطلة ويصرفونها عن محاملها الصحيحة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
فهذا هو المراد من الكتمان فيصير المعنى ان الذين يكتمون معاني ما انزل الله من الكتاب
اما قوله ويشترون به ثمنا قليلا ففيه مسايل المسئلة الاولى الكناية في به
يجوز ان تعود الى الكتمان والفعل يدل على المصدر ويحتمل ان يكون عائدا الى
ما انزل الله تعالى ويحتمل ان يعود الى المكتوم المسئلة الثانية معنى قوله و
يشترون به ثمنا قليلا كقوله ولا تشتروا بايات الله ثمنا قليلا وقد مر ذلك
بالجملة فكان غرضهم من ذلك الكتمان بسبب ذلك فهذا هو المراد من
اشترائهم بذلك ثمنا قليلا المسئلة الثالثة انما سماه قليلا اما لانه في نفسه
قليل او لانه بالاضافة الى ما فيه من الضرر قليل المسئلة الرابعة من الناس
من قال غرضهم من ذلك الكتمان اخذ الاموال من عوامهم واتباعهم و
قال اخرون بل كان غرضهم من ذلك اخذ الاموال من كبرائهم واغنيائهم
الذين كانوا ناصرين لذلك المذهب وليس في الظاهر اكثر من اشترائهم
بذلك الكتمان الثمن القليل وليس فيه بيان من طمعوا فيه واخذوا منه
فالكلام محتمل وانما يتوجه الطمع في ذلك الى من يجمع الى الجهل وقلة
المعرفة التمكن من المال والشح على المالوف في الدين تشدد عليه ما يلتمس منه
فهذا معلوم بالعادة واعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر هذه الحكاية عنهم
ذكر الوعيد عليه من وجوه اولها قوله اولئك ما ياكلون في بطونهم
الا النار وفيه مسايل المسئلة الاولى قال بعضهم ذكر البطن ها
هنا زيادة بيان لانه يقال اكل فلان المال اذا بدره وافسده وقال اخرون
بل فيه فايدة فقوله في بطونهم اي ملء بطونهم يقال اكل فلان في بطنه واكل
في بعض بطنه المسئلة الثانية قيل ان اكلهم في الدنيا وان كان طيبا في
الحال فعاقبته النار فوصف بذلك كقوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى
ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا عن الحسن والربيع وجماعة من اهل العلم وذلك
لانه لما اكل ما يوجب النار فكانه اكل النار كما روي في حديث اخر الشارب من انية
الذهب والفضة انما يجرجر في بطنه نار جهنم وقوله اني اراني اعصر خمرا اي
عنبا فسماه بما يؤول اليه وقيل انهم ياكلون في الاخرة النار لاكلهم في الدنيا
الحرام عن الاصم وثانيها قوله ولا يكلمهم الله فظاهره انه لا يكلمهم اصلا
لكنه لما اورده مورد الوعيد فهم منه ما يجري مجرى العقوبة وذكروا فيه
ثلاثة اوجه الاول انه قد دلت الدلالة على ان الله تعالى يكلمهم وذلك قوله فوربك

لنسئلنهم

لنسئلنهم اجمعين فلنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين فعرفنا
انه يسال كل واحد من المكلفين والسوال لا يكون الا بكلام فقالوا وجب ان يكون
المراد من الاية انه تعالى لا يكلمهم بتحية وسلام وخير وانما يكلمهم بما يعظم عندهم
الغم والحسرة من المناقشة والمسايلة وقوله اخسئوا فيها ولا تكلمون الثاني انه
تعالى لا يكلمهم اصلا واما قوله فوربك لنسئلنهم اجمعين فالسوال انما يكون
من الملائكة بامره تعالى وانما كان عدم تكليمهم يوم القيمة مذكورا في معرض
التهديد لان يوم القيامة هو اليوم الذي يكلم الله تعالى كل الخلايق بلا واسطة
فيظهر عند كلامه السرور في اوليائه وضده في اعدائه ويتميز اهل الجنة بذلك من
اهل النار فلا جرم كان ذلك من اعظم الوعيد الثالث قوله ولا يكلمهم
استعارة عن الغضب لان عادة الملوك انهم عند الغضب يعرضون عن المغضوب
عليه ولا يكلمونه كما انهم عند الرضا يقبلون عليه بالوجه والحديث وثالثها قوله ولا يزكيهم
وفيه وجوه الاول لا ينسبهم الى التزكية ولا يثني عليهم الثاني لا يقبل اعمالهم
كما يقبل اعمال الازكياء الثالث لا ينزلهم منازل الازكياء ورابعها قوله ولهم عذاب
اليم واعلم ان الفعيل قد يكون بمعنى المفعول كالجريح والقتيل بمعنى المجروح والمقتول
وقد يكون بمعنى الفاعل كالبصير بمعنى الباصر والاليم بمعنى المولم واعلم ان هذه الاية
مشتملة على مسايل المسئلة الاولى ان علماء الاصول قالوا العقاب هو المضرة
الخالصة المقرونة بالاهانة فقوله لا يكلمهم الله ولا يزكيهم اشارة الى الاهانة
والاستخفاف وقوله ولهم عذاب اليم اشارة الى المضرة وقدم الاهانة على المضرة
تنبيها على ان الاهانة اشق واصعب المسئلة الثانية دلت الاية على تحريم الكتمان
لكل علم في باب الدين يجب اظهاره المسئلة الثالثة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب فالاية وان نزلت في اليهود لكنها عامة في حق كل من كتم شيئا من باب
الدين فيصلح لان يتمسك بها القاطعون بوعيد اصحاب الكباير والله اعلم قوله تعالى
الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما اصبرهم على النار
اعلم انه تعالى لما وصف علماء اليهود بالكتمان للحق وعظم في الوعيد عليه وصف
ذلك الجرم ليعلم ان ذلك العقاب انما عظم لهذا الجرم العظيم واعلم ان الفعل اما ان
يعتبر حاله في الدنيا او في الاخرة اما في الدنيا فاحسن الاشيا الاهتداء والعلم
واقبح الاشيا الضلال والجهل فلما تركوا الهدى والعلم في الدنيا ورضوا بالجهل
والضلال فلا شك انهم في نهاية الخسارة في الدنيا واما في الاخرة فاحسن الاشيا المغفرة
واخسها العذاب فلما تركوا المغفرة ورضوا بالعذاب فلا شك انهم في نهاية الخسارة
في الاخرة واذا كانت صفتهم على ما ذكرناه كانوا لا محالة اعظم الناس خسارا
في الدنيا وفي الاخرة وانما حكم تعالى عليهم بانهم اشتروا العذاب بالمغفرة لانهم
كانوا عالمين بما هو الحق فكانوا عالمين بان في اظهاره وازالة الشبهة عنه اعظم
الثواب وفي اخفايه والقاء الشبهة فيه اعظم العقاب فلما اقدموا على اخفاء ذلك
الحق كانوا بايعين للمغفرة بالعذاب لا محالة اما قوله فما اصبرهم على النار ففيه
مسايل المسئلة الاولى اعلم ان في هذه اللفظة قولان احدهما ان ما في هذه الاية

استفهام بمعنى التوبيخ معناه ما الذي اصبرهم واي شيء صبرهم على النار حتى تركوا الحق
واتبعوا الباطل وهذا قول عطاء وابن زيد وقال ابن الانباري وقد يكون اصبر بمعنى صبر و
كثيرا ما يكون افعل بمعنى فعل نحو اكرم وكرم واخبر وخبر القول الثاني انه بمعنى التعجب
وتقديره ان الراضي بموجب الشيء لابد وان يكون راضيا بمعلوله ولازمه اذا علم ذلك
الملزوم فلما اقدموا على ما يوجب النار ويقتضي عذاب الله مع علمهم بذلك صاروا كالراضين
بعذاب الله تعالى والصابرين عليه فلهذا قال تعالى فما اصبرهم على النار وهذا كما
تقول لمن تعرض لما يوجب غضب السلطان ما اصبرك على القيد والسجن اذا عرفت هذا
ظهر انه يجب حمل قوله فما اصبرهم على النار على حالهم في الدنيا لان ذلك وصف
لهم في حال التكليف وفي حال اشترائهم الضلالة بالهدى وقال الاصم المراد انه اذا
قيل لهم اخسئوا فيها ولا تكلمون فهم يسكتون ويصبرون على النار لليأس من الخلاص
وهذا ضعيف لوجوه احدها انه تعالى وصفهم بذلك في الحال فصرفه الى انهم سيصيرون
كذلك خلاف الظاهر وثانيها ان اهل النار قد يقع منهم الجزع والاستغاثة

المسئلة الثانية في حقيقة التعجب وفي الالفاظ الدالة على التعجب في اللغة وهاهنا
بحثان الاول في معنى التعجب وهو استعظام الشيء مع خفاء سبب حصول عظم ذلك الشيء
فما لم يوجد المعنيان جميعا الاستعظام وخفاء سبب حصول العظمة لا يحصل
التعجب هذا هو الاصل ثم قد يستعمل لفظ التعجب عند مجرد الاستعظام من غير
خفاء السبب ومن غير ان يكون للخفاء سبب حصول العظمة ولهذا انكر شريح
قراءة من قرأ بل عجبت ويسخرون بضم التاء من عجبت فانه راى ان خفاء شيء على الله
محال قال النحوي معنى التعجب في حق الله تعالى مجرد الاستعظام وان كان في العباد
لابد مع الاستعظام من خفاء السبب كما انه يجوز اضافة السخرية والاستهزاء
والمكر الى الله تعالى لا بالمعنى الذي يضاف الى العباد البحث الثاني اعلم ان للتعجب
صيغتين احدهما ما افعله كقوله تعالى فما اصبرهم على النار والثاني افعل به
كقوله تعالى اسمع بهم وابصر اما العبارة الاولى وهي قولهم ما اصبره ففيها مذاهب القول
الاول وهو اختيار البصريين ان ما اسم مبهم يرتفع بالابتداء واحسن فعل وهو خبر
المبتدا وزيد مفعول وتقديره شيء حسن زيدا اي صيره حسنا واعلم ان هذا القول عند
الكوفيين فعل وهو خبر المبتدا وزيد مفعول فاسد واحتجوا عليه بوجوه الاول انه يصح ان
يقال ما اكرم الله وما اعظم الله وما اعلمه وكذا القول في سائر صفاته ويستحيل
ان يقال شيء جعل الله كريما وعالما وعظيما لان صفات الله سبحانه واجبة لذاته فان
قيل هذه اللفظة اذا اطلقت فيما يجوز عليه الحدوث كان المراد منه الاستعظام
مع خفاء السبب واذا اطلقت على الله تعالى كان المراد منه احد شطريه وهو
الاستعظام فحسب قلنا انا اذا قلنا ما اعظم الله فكلمة ما هاهنا ليست بمعنى شيء يكون
مبتدا ولا يكون اعظم خبرا عنه فلا بد من صرفه الى وجه اخر واذا كان كذلك
ثبت ان تفسير هذه الالفاظ بهذه الاشياء في مقام التعجب غير صحيح الحجة الثانية
انه لو كان معنى قولنا ما احسن زيدا شيء حسن زيدا لوجب ان يبقى معنى التعجب اذا صرحنا
بهذا الكلام ومعلوم انا اذا قلنا شيء حسن زيدا فانه لا يبقى فيه التعجب البتة بل كان ذلك

كالهذيان

كالهذيان فعلمنا انه لا يجوز تفسير قولنا ما احسن زيدا بقولنا شيء حسن زيدا الحجة
الثالثة ان الذي حسن زيدا والشمس والقمر والعالم هو الله تعالى ولا يجوز التعبير
عنه بما وان جاز ذلك لكن التعبير عنه سبحانه بمن اولى فكان ينبغي انا لو قلنا ما
من حسن زيدا ان يبقى معنى التعجب ولما لم يبق علمنا فساد ما قالوه الحجة الرابعة ان على
التفسير الذي قالوه لا فرق بين قوله ما احسن زيدا وبين قوله زيد ضرب عمرا
فكما ان هذا ليس بتعجب وجب ان يكون ذلك كذلك الحجة الخامسة ان كل صفة
تثبت للشيء فثبوتها له اما ان يكون من نفسه او غيره فاذا كان المؤثر في تلك الصفة
نفسه او غيره وعلى التقديرين فشيء صيره حسنا اما ان يكون ذلك الشيء هو نفسه او غيره
فاذن العلم بان شيئا صيره حسنا علم ضروري والعلم بكونه متعجبا منه غير ضروري فاذن
لا يجوز تفسير قولنا ما احسن زيدا بقولنا شيء حسن زيدا الحجة السادسة انهم
قالوا المبتدا لا يجوز ان يكون نكرة لانه لا يجوز ان يقال رجل كاتب لان كل احد
يعلم ان في الدنيا رجلا كاتبا فلا يكون هذا الكلام مفيدا فكذلك كل احد يعلم ان شيئا
ما هو الذي حسن زيدا فاي فائدة في هذا الاخبار الحجة السابعة دخول التصغير
الذي هو من خاصية الاسماء في قولك ما احيسن زيدا فان قيل جواز التصغير انما كان
لان هذا الفعل قد لزم طريقة واحدة فصار مشابها للاسم فاخذ خاصيته وهو التصغير
قلنا لا شك ان للفعل ماهية وللتصغير ماهية فهاتان الماهيتان اما ان يكونا متنافيتين
استحال اجتماعهما في كل المواضع فحيث اجتمعا هاهنا علمنا ان هذا ليس بفعل وان
وان لم يكونا متنافيين وجب صحة تطرق التصغير الى كل الافعال ولما لم يكن
كذلك علمنا فساد هذا القسم الحجة الثامنة تصحيح هذه اللفظة وابطال الاعلال فيه
فانك تقول في التعجب ما اقوم زيدا بتصحيح الواو كما تقول زيد اقوم من عمرو ولو كان
فعلا لكانت واوه الفا لانفتاح ما قبلها لانهم يقولون اقام يقيم فان قيل هذه
اللفظة لما لزمت طريقة واحدة صارت بمنزلة الاسم وتمام التقرير ان الاعلال سببه
في الافعال ليس ما كان بعلة كونها افعالا ولا التصحيح في الاسماء بعلة الاسمية
بل كان الاعلال في الافعال لطلب الخفة عند وجود كثرة التصرف وعدم
الاعلال في الاسماء لعدم التصرف وهذا الفعل بمنزلة الاسم في قلة التصرف فيه التصحيح
والامتناع من الاعلال قلنا لما كان الاعلال في الافعال لطلب الخفة فكان يجب
ان يجعل خفيفا ثم يترك على خفته فان هذا اقرب الى العقل الحجة التاسعة ان قولك
احسن لو كان فعلا وقولك زيدا مفعولا لكان يجوز الفصل بينهما بالظرف فيقول
ما احسن عندك زيدا وما اجمل اليوم عبدك والرواية الظاهرة ان ذلك
غير جائز فبطل ما ذهبتم اليه الحجة العاشرة ان الامر لو كان على ما ذكرتم لكان ينبغي
ان يجوز التعجب بكل فعل متعدي مجردا كان او مزيدا ثلاثيا كان او رباعيا وحيث
لم يجز الا من الثلاثي المجرد دل على فساد هذا القول واحتج البصريون على ان احسن
في قولنا ما احسن زيدا فعل بوجوه اولها ان احسن فعل بالاتفاق فنحن لا نحتاج الى قيام
الدليل على فعليته بل نحتاج الى قيام الدليل الصارف عنه وثانيها ان احسن مفتوح
الاخر ولو كان اسما لوجب ان يرتفع اذا كان خبر المبتدا وثالثها الدليل على كونها

فعلا لاتصال الضمير المنصوب به وهو قولك ما احسنه والجواب عن الاول ان احسن كما انه قد يكون فعلا فهو ايضا قد يكون اسما حين ما يكون كلمة تفضيل وايضا فقد دللنا بالوجوه الكثيرة على انه لا يجوز ان يكون فعلا وانتم ما طالبتمونا الا بالدلالة والجواب عن الثاني انا سنذكر العلة في لزوم الفتحة لاخر هذه الكلمة والجواب الثالث انه منتقض بقولك لعلني وليتني وبالجملة ان الاستدلال بالتصغير على الاسمية اقوى من هذا الاستدلال بهذا الضمير على الفعلية فاذا تركتم ذلك الدليل القوى فان تتركوا هذا الضعيف اولى فهذا جملة الكلام في هذا القول القول الثاني وهو اختيار الاخفش قال لا يمتنع ان يجعل المذكور بعد كلمة ما وهو قولك احسن صلة لما ويكون خبر ما مضمرا وهذا ايضا ضعيف لاكثر الوجوه المذكورة منها انك اذا قلت الذي احسن زيدا ليس هو كلام منتظم وقولك ما احسن زيدا كلام منتظم وكذا القول في بقية الوجوه القول الثالث وهو اختيار الفراء ان كلمة ما للاستفهام وافعل اسم هو للتفضيل كقولك زيد احسن من عمرو ومعناه اي شيء احسن من زيد فهو استفهام لجهة انكار انه وجد شيء احسن منه كما يقول من اخبر عن علم انسان فانكر غيره فيقول لهذا المخبر ومن اعلم من فلان اظهارا منه بان ما يدعيه منازعة على خلاف الحق وانه لا يمكنه اقامة الدليل عليه ويظهر عجزه في ذلك عند مطالبتي اياه بالدليل ثم قولك احسن وان كان ينبغي ان يكون مرفوعا كما في قولك ما احسن زيد اذا استفهمت عن احسن عضو من اعضائه الا انه نصب ليقطع الفرق بين ذلك الاستفهام وبين هذا فان هناك معنى قولك ما احسن زيد اي عضو من زيد احسن وفي هذا معناه اي شيء من الموجودات في العالم احسن زيد وبينهما فرق كما ترى واختلاف الحركات موضوع للدلالة على اختلاف المعاني وانتصب قولنا زيدا ايضا للفرق لان هناك اخفض لانه اضيف احسن اليه ونصب هاهنا للفرق لان هناك ... وايضا ففي كل تفضيل معنى الفعل وفي كل ما فضل عليه غيره معنى المفعول فان معنى قولك زيد اعلم من عمرو ان زيدا جاوز عمرا في العلم فجعل هذا المعنى معتبرا عند الحاجة الى الفرق والقول الرابع وهو ايضا قول لبعض الكوفيين قال ان ما للاستفهام واحسن فعل كما يقوله البصريون ومعناه اي شيء حسن زيدا كانك تستدل بجمال هذا الحسن على كمال فاعل هذا الحسن ثم تقول عقلي لا يحيط بكنه كماله فتسال غيرك ان يشرح لك كماله فهذا جملة ما قيل في هذا الباب فاما تحقيق الكلام في افعل به فسنذكره ان شاء الله تعالى في قوله اسمع بهم وابصر قوله تعالى ذلك بان الله نزل الكتاب بالحق وان الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد اعلم ان في الاية مسايل المسئلة الاولى اختلفوا في ان قوله ذلك اشارة الى ماذا فذكروا وجهين الاول انه اشارة الى ما تقدم من الوعيد انه تعالى لما حكم على الذين يكتمون البينات بالوعيد الشديد بين ان ذلك الوعيد على ذلك الكتمان انما كان لان الله نزل الكتاب بالحق في صفة محمد عليه السلام وان هولاء اليهود والنصارى لاجل مشاقة الرسول صلى الله عليه وسلم يجحدونه ويوقعون الشبهة فيه فلا جرم استحقوا ذلك الوعيد الشديد ثم قد تقدم

في وعيدهم امورا فاولها انهم اشتروا العذاب بالمغفرة وثانيها انهم اشتروا الضلالة بالهدى وثالثها ان لهم عذابا اليما ورابعها ان الله تعالى لا يزكيهم وخامسها ان الله لا يكلمهم فقوله ذلك يصلح ان يكون اشارة الى كل واحد من هذه الاشياء وان يكون اشارة الى مجموعها الثاني ان ذلك اشارة الى ما يفعلونه من جراءتهم على الله تعالى في مخالفتهم امر الله وكتمانهم ما انزل الله تعالى فبين تعالى ان ذلك انما هو من اجل ان الله نزل الكتاب بالحق وقد نزل فيه ان هولاء الرؤساء من اهل الكتاب لا يؤمنون ولا ينقادون ولا يكون منهم الا الاصرار على الكفر كما قال ان الذين كفروا سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون المسئلة الثانية قوله ذلك يحتمل ان يكون في محل الرفع ومحل النصب اما في محل الرفع فان يكون مبتدا ولا محالة له خبر وفي ذلك الخبر وجهان الاول التقدير وذلك الوعيد معلوم لهم بسبب ان الله انزل الكتاب بالحق فبين فيه وعيد من يفعل هذه الاشياء فكان هذا الوعيد معلوما لهم لا محالة الثاني التقدير ذلك العذاب بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق وهم قد حرفوه المسئلة الثالثة المراد من الكتاب يحتمل ان يكون هو التوراة والانجيل المشتملين على نعت محمد صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان يكون هو القران فان كان الاول كان المعنى ان الذين اختلفوا في تاويله وتحريفه لفي شقاق بعيد وان كان الثاني كان المعنى وان الذين اختلفوا في كونه حقا منزلا من عند الله لفي شقاق بعيد المسئلة الرابعة قوله بالحق اي بالصدق وقيل ببيان الحق اما قوله وان الذين اختلفوا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى ان الذين اختلفوا قيل هم الكفار اجمع اختلفوا في القران والاقرب حمله على التوراة والانجيل الذين ذكرت البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم فيهما لان القوم قد عرفوا ذلك وكتموه وحرفوا تاويله فاذا اورد سبحانه ما يجري مجرى العلة في انزال العقوبة بهم فالاقرب ان يكون المراد كتابهم الذي هو الاصل عندهم دون القران الذي اذا عرفوه فهو على وجه التبع لصحة كتابهم اما قوله بالحق فقيل الحق وقيل ببيان الحق واما قوله وان الذين اختلفوا فيه فاعلم انا ان قلنا المراد من الكتاب هو القران كان اختلافهم فيه ان بعضهم قال انه كهانة واخرون قالوا انه سحر وثالث قال انه زجر ورابع قال انه اساطير الاولين وخامس قال انه كلام منقول مختلف وانا ان قلنا المراد من الكتاب هو التوراة والانجيل فالمراد باختلافهم يحتمل وجوها احدها انهم مختلفون في دلالة التوراة على نبوة المسيح فاليهود قالوا انها دالة على القدح في عيسى والنصارى قالوا انها دالة على نبوة المسيح وثانيها ان القوم اختلفوا في تاويل الايات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وكل واحد منهم ذكر لها تاويلا اخر فاسدا لان الشيء اذا لم يكن حقا واجب القبول بل كان متكلفا كان كل احد يذكر شيئا اخر على خلاف قول صاحبه فكان هذا هو الاختلاف وثالثها ما ذكره ابو مسلم فقال قوله اختلفوا من باب افتعل الذي يكون مكان فعل كما يقال كسب واكتسب وعمل واعتمل وكتب واكتتب وفعل وافتعل فيكون معنى قوله الذين اختلفوا في الكتاب الذين اختلفوا فيه اي توارثوه وصاروا خلفاء فيه كقوله فخلف من بعدهم خلف وقوله ان في اختلاف الليل والنهار اي كل واحد ياتي خلف الاخر وقوله وهو

الذي جعل الليل والنهار خلفة اي كل واحد منهما يخلف الاخر وفي الاية تاويل
ثالث وهو ان يكون المراد بالكتاب جنس ما انزل الله والمراد بالذين اختلفوا
في الكتاب الذين اختلفت اقوالهم في الكتاب فقبلوا بعض كتب الله تعالى وردوا
البعض وهم اليهود والنصارى حيث قبلوا بعض كتب الله وهو التوراة والانجيل
وردوا الباقي وهو القران اما قوله لفي شقاق بعيد ففيه وجوه احدها ان هولاء
الذين يختلفون في كيفية تحريف التوراة والانجيل لاجل عداوتك هم فيما بينهم
في شقاق بعيد ومنازعة شديدة فلا ينبغي ان تلتفت الى اتفاقهم على العداوة
فانه ليس فيما بينهم موالفة وموافقة وثانيها كانه تعالى يقول لمحمد هولاء وان
اختلفوا بينهم فانهم كالمتفقين على عداوتك وغاية المشاقة لك فلهذا خصهم الله
تعالى بذلك الوعيد وثالثها ان هولاء الذين اختلفوا على اصل التحريف واختلفوا في
كيفية التحريف فان كل واحد منهم يكذب صاحبه ويشاقه وينازعه واذا كان كذلك
فقد عرف كذبهم بقولهم فلا يكون قدحهم قادحا فيك البتة والله اعلم قوله
تعالى ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من امن بالله
واليوم الاخر والملائكة والكتاب والنبيين واتى المال على حبه ذوي القربى
واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب واقام الصلاة
واتى الزكاة والموفون بعهدهم اذا عاهدوا والصابرين في البأساء
والضراء وحين البأس اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون
اعلم ان في هذه الاية مسائل المسألة الاولى اختلف العلماء في ان هذا الخطاب
عام او خاص فقال بعضهم اراد بقوله ليس البر اهل الكتاب لما شددوا في الثبات
على التوجه نحو بيت المقدس فقال تعالى ليس البر هذه الطريقة ولكن البر
من امن بالله وقال بعضهم بل المراد مخاطبة المومنين لما ظنوا انهم نالوا البغية
بالتوجه الى الكعبة من حيث كانوا يحبون ذلك فخوطبوا بهذا الكلام وقال بعضهم
بل هو خطاب للكل لان عند نسخ القبلة وتحويلها حصل من المومنين الاغتباط
بهذه القبلة وحصل منهم التشدد في تلك القبلة حتى ظنوا انه الغرض الاكبر
في الدين فبعثهم الله تعالى بهذا الخطاب على استيفاء جميع العبادات
والطاعات وبين ان البر ليس بان تولوا وجوهكم شرقا وغربا وانما البر كيت وكيت
وهذا اشبه بالظاهر اذ لا تخصيص فيه فكانه تعالى قال ليس البر المطلوب هو
امر القبلة بل البر المطلوب هذه الخصال التي عددها المسألة الثانية
الاكثرون على ان ليس فعل ومنهم من انكر وزعم انه حرف وحجة من قال
انه فعل اتصال الضمائر به التي لا تتصل الا بالافعال كقولك لست ولسنا ولستم
والقوم ليسوا قائمين وهذه الحجة منقوضة بقوله انني وليتني ولعل وحجة المنكر
امور اولها انها لو كانت فعلا لكانت فعلا ماضيا ولا يجوز ان يكون فعلا ماضيا
فلا يجوز ان يكون فعلا بيان الملازمة ان كل من قال انه فعل قال انه فعل
ماض بيان انه لا يجوز ان يكون فعلا ماضيا اتفاق الجمهور على انه لنفي الحال
ولو كان ماضيا لكان لنفي الماضي لا لنفي الحال وثانيها انه يدخل على الفعل فتقول

ليس يخرج

ليس يخرج زيد والفعل لا يدخل على الفعل عقلا ونقلا وقول من قال ان ليس
داخل على ضمير القصة والشان وهذه الجملة تفسير لذلك الضمير
ضعيف فانه لو جاز ذلك جاز مثله في ما وثالثها ان الحرف ما يظهر
معناه في غيره وهذه الكلمة كذلك فانك لو قلت ليس زيد لم يتم الكلام
بل لا بد وان تقول ليس زيد قائما ورابعها ان ليس لو كان فعلا لكان ما فعلا
وهذا باطل فذاك باطل بيان الملازمة ان ليس لو كان فعلا لكان ذلك
لدلالته على حصول معنى السلب مقترنا بزمان مخصوص وهو الحال وهذا
المعنى قائم في ما فوجب ان يكون ما فعلا فلما لم يكن هذا فعلا فكذا القول في
ذلك وقد ذكر هذا المعنى بعبارة اخرى فقول ليس كلمة جامدة وضعت لنفي الحال
فاشبهت ما في النفي وخامسها انك تصل ما بالافعال الماضية فتقول ما
احسن زيدا ولا يجوز ان تصل ما بليس فلا تقول ما ليس زيد يذكرك وسادسها
انه على غير اوزان الفعل لان فعل لان فعل غير موجود في ابنية الفعل فكان
في القول بانه فعل اثبات ما ليس من اوزان الفعل فان قيل اصله ليس مثل الا
انهم خففوه والزموه التخفيف لانه لا يتصرف للزومه حالة واحدة وانما اختلف
ابنية الافعال لاختلاف الاوقات التي تدل عليها وجعلوا البناء الذي خصوه به
ماضيا لانه اخف الابنية قلنا هذا كله خلاف الاصل فالاصل عدمه ولان
الاصل في الفعل التصرف فلما منعوه التصرف كان من الواجب ان يبقوه على
بنائه الاصلي لئلا يتوالى عليه النقصانات فاما ان يجعل منع التصرف الذي هو
خلاف الاصل علة التغيير الذي هو ايضا خلاف الاصل فذاك فاسد جدا
وسابعها ذكر البستي انه كلمة مركبة من الحرف النافي الذي هو لا وايس
الموجود قال ولذلك يقولون اخرجه من الايسية الى اللسية اي من
الوجود وهذا نص في الباب قال وذكر الخليل ان ليس كلمة جحود معناها
لا ايس فطرحت الهمزة استخفافا لكثرة ما يجري في الكلام والدليل
عليه قول العرب ائتني به من حيث ايس معناه من حيث هو ولا هو وثامنها
الاستقراء دل على ان الفعل انما وضع لاثبات المصادر وهذا انما يفيد السلب
اولا فلا يكون فعلا فان قيل ينتقض ولكم بقوله نفى زيد او اعدمه قلنا
قولك نفى زيد مشتق من النفي فقولك نفى دل على حصول معنى النفي
فكانت الصيغة الفعلية دالة على تحقق مصدرها فلم يكن السؤال واردا واما
القائلون بان ليس فعل فقد تكلفوا في الجواب عن الكلام الاول بان ليس
قد يجي لنفي الماضي كقولهم جاءني القوم ليس زيدا وعن الثاني انه منقوض
بقولهم اضحى يفعل كذا وعن الثالث انه منقوض بسائر الافعال الناقصة وعن
الرابع ان المشابهة من بعض الوجوه لا تقتضي المماثلة وعن الخامس ان ذلك
انما امتنع من قبل ان ما للحال وليس للماضي فلا يمكن الجمع بينهما وعن السادس انه
تغير البناء وان كان على خلاف الاصل لكنه اسهل واما قوله من حيث ايس وليس
فلم قلتم ان المضاف اليه محركة اسما واما نقل البستي فممنوع منه بالدليل

وعن الثاني ان ليس مشتق من اللبس وان كانت هذه الجوابات مختلفة والله اعلم
المسئلة الثالثة قرا حمزة وحفص عن عاصم ليس البر بنصب الراء والباقون
بالرفع قال الواحدي وكلا القرائتين حسن فان اسم ليس وخبرها اجتمعا في التعريف
فاستويا في كون كل واحد منهما اسما والاخر خبرا وحجة من رفع البر ان اسم
ليس مشبه بالفاعل وخبرها بالمفعول وحجة من نصب البر ذهب الى ان بعض النحويين
قال ان انجع صلتها اولى ان تكون اسم ليس لتشبيهها بالمضمر في انها لا توصف كالا توصف
المضمر فكان هاهنا اجتمع مضمر ومظهر والاولى اذا اجتمعا ان تكون المضمر الاسم من
حيث كان اذهب في الاختصاص من المظهر وعلى هذا قرى في التنزيل قوله فكان
عاقبتهما انهما في النار خالدين فيها وقوله وما كان جواب قومه الا ان قالوا وما كان
حجتهم الا ان قالوا والاختيار رفع البر لانه روى عن ابن مسعود انه قرا ليس البر
بان والباء تدخل في خبر ليس المسئلة الرابعة البر اسم جامع للطاعات واعمال
الخير المقربة الى الله تعالى ومن هذا بر الوالدين قال تعالى ان الابرار لفي نعيم
وان الفجار لفي جحيم فجعل البر ضد الفجور وقال وتعاونوا على البر والتقوى
ولا تعاونوا على الاثم والعدوان فجعل البر ضد الاثم فدل على انه اسم عام لجميع
ما يوجر عليه الانسان واصله من الاتساع ومنه البر خلاف البحر لاتساعه
المسئلة الخامسة قال القفال وقد قيل في نزول هذه الاية اقوال والذي
عندنا انه اشارة الى السفهاء الذين طعنوا في المسلمين وقالوا ما ولاهم عن قبلتهم
التي كانوا عليها مع ان اليهود كانوا يستقبلون المغرب والنصارى كانوا
يستقبلون المشرق فقال الله تعالى ان صفة البر لا تحصل بمجرد استقبال
المشرق والمغرب بل البر لا يحصل الا عند مجموع امور احدها الايمان
بالله واهل الكتاب اخلوا بذلك اما اليهود فلقولهم بالجسم ولقولهم بان عزيز
الله واما النصارى فلقولهم المسيح بن الله ولان اليهود وصفوا الله تعالى
بالبخل على ما حكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله قالوا ان الله فقير ونحن اغنيا وثانيها
الايمان باليوم الاخر واليهود اخلوا بهذا الايمان حيث قالوا لن يدخل الجنة
الا من كان هودا او نصارى وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة والنصارى
انكروا المعاد الجسماني وكل ذلك تكذيب باليوم الاخر وثالثها الايمان بالملائكة
واليهود اخلوا بذلك حيث اظهروا عداوة جبريل عليه السلام ورابعها الايمان
بكتب الله واليهود والنصارى قد اخلوا بذلك لان مع قيام الدلالة على ان القرآن
كتاب الله ردوه ولم يقبلوه وقال تعالى وان ياتوكم اسارى تفادوهم وهو محرم
عليكم اخراجهم افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض وخامسها الايمان
بالنبيين واليهود اخلوا بذلك حيث قتلوا الانبيا على ما قال تعالى ويقتلون
الانبياء بغير حق وحيث طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وسادسها بذل
الاموال على وفق ما امر الله سبحانه واليهود اخلوا بذلك لانهم يلقون الشبهات
لطلب المال القليل كما قال تعالى ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا وسابعها اقامة
الصلاة وايتاء الزكاة واليهود كانوا يمنعون الناس منها وثامنها الوفاء بالعهد

واليهود نقضوا العهد حيث قال واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وهاهنا سؤال و
هو انه تعالى نفى ان يكون التوجه الى القبلة برا ثم حكم بان البر مجموع امور احدها
الصلاة ولا بد فيها من الاستقبال فيلزم التناقض لاجل هذا السؤال اختلف المفسرون
على اقوال الاول ان قوله ليس البر نفي لكمال البر وليس نفيا لاصله كانه قال ليس البر كله
هذا وهذا فان البر اسم لمجموع الخصال الحميدة واستقبال القبلة واحد منها فلا يكون
ذلك تمام البر الثاني ان يكون هذا نفيا لاصل كونه برا لان استقبالهم للمشرق
والمغرب كان خطا في وقت النبي صلى الله عليه وسلم حين ما نسخ الله
تعالى ذلك بل كان ذلك اثما وفجورا لانه عمل منسوخ قد نهى الله عنه وما يكون
كذلك فانه لا يعد في البر الثالث ان استقبال القبلة لا يكون برا اذا لم
يقارنه معرفة الله تعالى وانما يكون برا اذا اتى به مع الايمان وساير الشرايط كما ان السجدة
لا تكون من افعال البر روي انه لما حولت القبلة كثر الخوض في نسخها وصار كانه لا يراعى
بطاعة الله الا الاستقبال فانزل الله تعالى هذه الاية كانه تعالى قال ما هذا الخوض الشديد
في امر القبلة مع الاعراض عن كل اركان الدين المسئلة السادسة قوله ولكن
البر من امن بالله فيه حذف وفي كيفيته وجوه احدها ولكن البر بر من امن بالله فحذف
المضاف وهو كثير في الكلام كقوله واشربوا في قلوبهم العجل ويقولون الجود حاتم
والشعر زهير والشجاعة عنترة وهذا اختيار الفراء والزجاج وقطرب وقال ابو علي
ومثل هذه الاية قوله اجعلتم سقاية الحاج كمن امن وجعلتم سقاية الحاج كايمان
من امن ليقع التمثيل بين مصدرين او بين فاعلين اذ لا يقع التمثيل بين مصدر وفاعل
وثانيها قال ابو عبيدة البر هاهنا بمعنى البار كقوله والعاقبة للتقوى اي للمتقين ومنه
ان اصبح ماؤكم غورا اي غايرا وقالت الخنساء فانما هي اقبال وادبار اي مقبلة ومدبرة
معا وثالثها ان معناه ولكن ذا البر فحذف ذا كقوله هم درجات عند الله اي ذو درجات
عن الزجاج ورابعها التقدير ولكن البر يحصل بالايمان وكذا عن المفضل واعلم ان
الوجه الاول اقرب الى مقصود الكلام فيكون معناه ولكن البر الذي هو كل البر الذي
يؤدي الى الثواب العظيم بر من امن بالله وعن المبرد لو كنت ممن يقرا القران لكنت
اقرا ولكن البر بفتح الراء وقرا نافع وابن عامر ولكن مخففة البر بالرفع والباقون
مشددة البر بالنصب المسئلة السابعة اعلم ان الله تعالى اعتبر في تحقق ماهية
البر امورا الاول الايمان بامور خمسة اولها الايمان بالله ولن يحصل الايمان بالله
الا عند العلم بذاته المخصوصة والعلم بما يجب ويجوز ويستحيل عليه ولن يحصل العلم
بهذه الامور الا عند العلم بالدلايل الدالة عليها فيدخل فيها حدوث العالم والعلم
بالاصول التي عليها يتفرع حدوث العالم ويدخل في العلم بما يجب له من الصفات
بوجوبه وقدمه وبقايه وكونه عالما بكل المعلومات قادرا على كل الممكنات حيا مريدا
سميعا بصيرا متكلما ويدخل في العلم بما يستحيل عليه العلم بكونه منزها عن الحالية
والمحلية والتحيز والعرضية ويدخل في العلم بما يجوز عليه اقتداره على الايجاد لخلق
وبعثة الرسل وثانيها الايمان باليوم الاخر وهذا الايمان متفرع على الاول لانا ما لم نعلم كونه تعالى عالما بجميع
المعلومات ولم نعلم قدرته على جميع الممكنات لا يمكننا ان نعلم صحة الحشر والنشر وثالثها الايمان بالملائكة ورابعها

الايمان بالكتب وخامسها الايمان بالرسل وها هنا سؤالات السؤال الاول انه طريق لنا
الى العلم بوجود الملائكة ولا الى العلم بصدق الكتب الا بواسطة صدق الرسل فاذا كان
صدق الرسل كالاصل في معرفة الملائكة والكتب فلم قدم ذكر الملائكة والكتب في الذكر
على الرسل الجواب ان الامر وان كان كما ذكرتموه في عقولنا وافكارنا الا ان ترتيب
الوجود على العكس من ذلك لان الملك يوجد اولا ثم يحصل بواسطة تبليغه نزول الكتب
ثم يصل ذلك الكتاب الى الرسول فالمراعى في هذه الاية ترتيب الوجود الخارجي
لا ترتيب الاعتبار الذهني السؤال الثاني لم خص الايمان بهذه الامور الخمسة الجواب
لانه دخل تحتها كل ما يلزمه ان يصدق به فقد دخل تحت الايمان بالله معرفته بتوحيده
وعدله وحكمته ودخل تحت الملائكة ما يتصل باداتهم الرسالة الى النبيين ليؤدوها
الينا الى غير ذلك مما يجب ان نعلم من احوال الملائكة ودخل تحت الكتاب القران وجميع ما انزل
الله تعالى على انبيائه ودخل تحت النبيين الايمان بنبوتهم وصحة شرايعهم فثبت انه
لم يبق شي مما يجب الايمان به الا دخل تحت هذه الاية وتقرير اخر وهو ان للتكليف مبدا
ووسطا ونهاية ومعرفة المبدا والمنتهى هو المقصود بالذات وهو المراد بالايمان
بالله واليوم الاخر واما معرفة مصالح الوسط فلا تتم الا بالرسالة وهي
لا تتم الا بامور ثلاثة الملائكة الاتين بالوحي ونفس ذلك الوحي وهو الكتاب والموحى
اليه وهو الرسول السؤال الثالث لم قدم هذا الايمان على افعال الجوارح وهو ايتاء
المال والصلاة والزكاة الجواب لتنبيه على ان اعمال القلوب اشرف عند الله تعالى من
اعمال الجوارح الامر الثاني من الامور المعتبرة في تحقق مسمى البر قوله واتى المال على حبه
فيه مسايل **المسئلة الاولى** الضمير في حبه الى ماذا يرجع ذكروا فيه وجوها الاول
وهو قول الاكثرين انه راجع الى المال والتقدير اتى المال على حب المال قال ابن
عباس وابن مسعود رضي الله عنهم هو ان تؤتيه وانت صحيح شحيح تامل العيش وتخشى
الفقر ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وهذا التاويل يدل
على ان الصدقة حال الصحة افضل منها عند القرب من الموت والعقل يدل على ذلك من وجوه
احدها ان عند الصحة يحصل ظن الحاجة الى المال وعند ظن قرب الموت يحصل ظن الاستغناء
عن المال وبذل الشي عند الاحتياج اليه ادل على الطاعة من بذله عند الاستغناء عنه على ما
قال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وثانيها ان اعطاه حال الصحة ادل على كونه متيقنا
بالوعيد والوعد من اعطاه حال المرض وثالثها ان اعطاه حال الصحة اشق فيكون اكثر ثوابا قياسا
على ما بذله الفقير من جهد المقل فانه يزيد ثوابه على ما يبذل له الغني ورابعها ان من كان
ماله على شرف الزوال فوهبه من احد مع العلم بان لو لم يهبه منه لضاع فان هذه الهبة
لا تكون مساوية لما اذا لم يكن خايفا من ضياع المال ثم وهبه منه طايعا راغبا فكذا ها هنا
وخامسها ان مما يدل عليه قوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وقوله ويطعمون الطعام على حبه
اي على حب الطعام وعن ابي الدردا انه عليه السلام قال مثل الذي يتصدق عند الموت مثل
الذي يهدي بعد ما يشبع القول الثاني ان الضمير يرجع الى الايتا كانه قيل يعطي ويحب الاعطا
رغبة في ثواب الله تعالى الثالث ان الضمير عايد الى اسم الله تعالى يعني يعطون المال على حب الله
اي طلب مرضاته **المسئلة الثانية** اختلفوا في المراد من هذا الايتا فقال قوم انها الزكاة

وهذا ضعيف وذلك لانه تعالى عطف الزكاة عليه بقوله واقام الصلاة واتى الزكاة ومن
حق المعطوف والمعطوف عليه ان يتغايرا فثبت ان المراد غير الزكاة ثم لا يخلو اما
ان يكون من التطوعات او من الواجبات والاقرب انه من الواجبات لانه تعالى
قال في اخر الاية اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون فوقف التقوى عليه ولو كان
ندبا لما وقف التقوى عليه فثبت ان الايتا وان كان غير الزكاة الا انه من الواجبات ثم
فيه قولان الاول انه عبارة عن دفع الحاجات الضرورية مثل اطعام المضطر ومما يدل
على تحقق هذا الوجوب النص والمعقول اما النص فقوله عليه السلام لا يومن بالله
واليوم الاخر من بات شبعانا وجاره طاويا الى جنبه وروي عن فاطمة بنت قيس
ان في المال حقا سوى الزكاة ثم تلت واتى المال على حبه وحكي عن الشعبي انه سئل
عمن له مال فادى زكاته فهل عليه شي سواه فقال نعم يصل القرابة ويعطي السائل واما العقل
فانه لا خلاف انه اذا انتهت الحاجة الى الضرورة وجب على الناس ان يعطوه
مقدار دفع الضرورة وان لم تكن الزكاة واجبة عليهم وان امتنعوا من الاعطا
جاز الاخذ منهم قهرا فدل على ان هذا الايتا واجب واحتج من طعن في هذا القول
بما روي عن علي عليه السلام انه قال ان الزكاة نسخت كل حق والجواب من وجوه الاول
انه معارض بما روي انه عليه السلام قال في المال حقوق سوى الزكاة وقول الرسول
صلى الله عليه وسلم اولى من قول علي رضي الله عنه الثاني اجمعت الامة على
انه اذا حضر المضطر فانه يجب ان يدفع اليه شيا ما يدفع الضرورة وان
كان قد ادى الزكاة بالكمال الثالث المراد ان الزكاة نسخت الحقوق المقدرة
اما الذي لا يكون مقدرا فانه غير منسوخ بدليل انه يلزم التصدق عند
الضرورة ويلزم النفقة على الاقارب وعلى المملوك وذلك غير مقدر فان
قيل هب انه صح هذا التاويل لكن ما الحكمة في هذا الترتيب قلنا فيه وجوه
احدها انه تعالى قدم الاولى فالاولى لان الفقير اذا كان قريبا فهو اولى بالصدقة
من غيره من حيث انه يكون ذلك جامعا بين الصلة والصدقة ولان القرابة
من اوكد الوجوه في صرف المال اليه ولذلك يستحق به الارث ويحجر بسببه على
المالك في الوصية حتى لا يتمكن من الوصية الا في الثلث ولذلك كانت الوصية
للاقارب من الواجبات على ما قال تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا
الوصية للوالدين والاقربين وان كانت تلك الوصية قد صارت منسوخة الا
عند بعضهم فلهذه الوجوه قدم ذي القربى ثم اتبعه تعالى باليتامى لان الصغير الفقير
الذي لا والد له ولا كاسب فهو منقطع الحيلة من كل الوجوه ثم اتبعهم بذكر المساكين
لان الحاجة قد تشتد بهم ثم ذكر ابن السبيل اذ قد تشتد حاجته عند اشتداد رغبته
الى اهله ثم ذكر السايلين وفي الرقاب لان حاجتهما دون حاجة من تقدم ذكره و
ثانيها ان معرفة المرء بشدة حاجة هذه الفرق تقوى وتضعف فرتب الله تعالى هذه الفرق
على هذا الوجه لان علمه بشدة حاجة من يقرب اليه اقرب ثم بحاجة الايتام ثم بحاجة المساكين
ثم على هذا النسق وثالثها ان ذا القربى المسكين له صفة زايدة تخصه لان شدة
الحاجة فيه تغمه وتوذي قلبه ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير فلذلك

بدا الله تعالى بذوي القربى ثم باليتامى واخر المساكين لان الغم الحاصل بسبب عجز الصغار عن
الطعام والشراب اشد من الغم الحاصل بسبب عجز الكبار عن تحصيلهما واما ابن السبيل فقد
يكون غنيا وقد تشتد حاجته في وقت والسايل قد يكون غنيا ويظهر شدة الحاجة واخر
المكاتب لان ازالة الرق ليست في محل الحاجة الشديدة القول الثاني ان المراد بايتاء
المال ما روي انه عليه السلام عند ذكره للابل قال ان فيها حقا هو اطراق فحلها واعارة
دلوها وهذا بعيد لان الحاجة الى اطراق الفحل امر لا يختص به ابن السبيل والسايل
والمكاتب القول الثالث ان ايتاء المال في هولاء كان واجبا ثم صار منسوخا بالزكاة وهذا ايضا
ضعيف لانه تعالى جمع في هذه الاية بين هذا الايتاء وبين الزكاة المسئلة الثالثة اما
ذوي القربى فمن الناس من حمل ذلك على المذكورين في اية النفل والغنيمة والاكثرون من
المفسرين ان المراد بذوي القربى قرابة المعطي وهو الصحيح لانهم به اخص ونظيره قوله
تعالى ولا ياتل اولوا الفضل منكم والسعة ان يوتوا اولي واعلم ان ذوي القربى هم الذين يدلون
منه بولادة الابوين او بولادة الجدين فلا وجه لقصر ذلك على ذوي المحرم
والمحرم على ما حكي عن قوم لان المحرمية حكم شرعي اما القرابة فهي لفظة لغوية
موضوعة للقرابة في النسب وان كان من يختص بذلك يتفاضل ويتفاوت في القرب
والبعد اما اليتامى فمن الناس من حمله على ذي القربى قال لانه لا يحسن من المتصدق ان
يدفع المال الى اليتيم الذي لا يميز ولا يعرف وجوه منافعه فانه متى فعل ذلك يكون مخطيا
بل اذا اليتيم مراهقا عارفا بمواقع حظه وتكون الصدقة من باب ما يوكل ويلبس
لا يخفى على اليتيم وجه الانتفاع به جاز دفعها اليه هذا كله على قول من قال اليتيم
هو الذي لا اب له مع الصغر وعند اصحابنا هذا الاسم قد يقع على الصغير وعلى البالغ
والحجة فيه قوله تعالى واتوا اليتامى ومعلوم انهم لا يوتون الا اذا بلغوا وكان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يسمى يتيم ابي طالب بعد بلوغه فعلى هذا ان كان اليتيم بالغا دفع المال
اليه والا فيدفع الى وليه واما المساكين ففيهم خلاف سنذكره ان شاء الله تعالى في سورة التوبة
والذي نقوله هاهنا ان المساكين اهل الحاجة ثم هم ضربان منهم من يكف عن السوال وهو
المراد هاهنا ومنهم من يسال وينبسط وهو المراد بقوله والسايلين وانما فرق تعالى بينهما
من حيث يظهر على المسكين المسكنة بما يظهر من حاله وليس كذلك السايل لانه بمسالته
يعرف فقره وحاجته واما ابن السبيل فروي عن مجاهد انه المسافر وعن قتادة انه
الضيف لانه انما وصل اليك من السبيل والاول اشبه لان السبيل اسم للطريق
وجعل المسافر ابنا له للزومه اياه كما يقال لطير الماء ابن الماء ويقال للرجل الذي اتت عليه
السنون ابن الايام وللشجعان بني الحرب وللناس بني الزمان قال [illegible]
وردت اعتسافا والثريا كانها على قمة الراس ماء محلق
واما قوله والسايلين فنعني به الطالبين ومن جعل الاية في غير الزكاة ادخل في هذه الاية المسلم والكافر
وروى الحسين بن علي عليهما السلام انه صلى الله عليه وسلم قال للسايل حق ولو جاء
على فرس وقال تعالى في اموالهم حق معلوم للسايل والمحروم واما قوله وفي الرقاب
ففيه مسايل المسئلة الاولى الرقاب جمع رقبة وهي موخر اصل العنق واشتقاقها
من المراقبة وذلك ان مكانها من البدن مكان الرقيب المشرف على القوم ولهذا يقال

اعتق الله رقبته ولا يقال اعتق الله عنقه لانها لما سميت رقبة كانها تراقب
العذاب ومن هذا يقال للتي لا يعيش لها ولد رقوب لاجل مراعاتها موت ولدها
المسئلة الثانية معنى الاية ويوتي المال في عتق الرقاب قال القفال
اختلف الناس في الرقاب المذكورين في اية الصدقات فقال قائلون
انه يدخل فيه من يشتريه فيعتقه ومن يكون مكاتبا فيعينه على اداء كتابته فهولاء
اجازوا شراء الرقاب من الزكاة المفروضة وقال قائلون لا يجوز صرف الزكاة الا
في اعانة المكاتبين فمن تاول هذه الاية على الزكاة المفروضة فحينئذ
يجيء فيه ذلك الاختلاف ومن حمل هذه الاية على غير الزكاة اجاز الامرين
فيهما قطعا ومن الناس من حمل الاية على وجه ثالث وهو فداء الاسارى
واعلم ان تمام الكلام في تفسير هذه الاصناف سياتي ان شاء الله تعالى في سورة
التوبة في تفسير اية الصدقات والله اعلم الامر الثالث من الامور المعتبرة
في تحقق ماهية البر قوله واقام الصلوة واتى الزكاة وذلك قد تقدم ذكره
الامر الرابع قوله والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وفيه مسئلتان المسئلة
الاولى في رفع الموفون قولان احدهما انه عطف على محل من امن تقديره ولكن البر
المومنون والموفون عن الفراء والاخفش الثاني رفع على المدح على ان يكون خبر
مبتدا محذوف تقديره وهم الموفون المسئلة الثانية في المراد بهذا العهد قولان
الاول ان يكون المراد ما اخذه الله تعالى من العهود على عباده بقولهم وعلى السنة
رسله اليهم بالقيام بحدوده والعمل بطاعته فقبل العباد ذلك من حيث امنوا
بالانبياء والكتب وقد اخبر الله تعالى عن اهل الكتاب انهم نقضوا العهود والمواثيق
وامرهم بالوفاء بها فقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم
فكان المعنى في الاية ان البر هو ما ذكر من الاعمال مع الوفاء بعهد الله لا كما
نقض اهل الكتاب ميثاق الله تعالى وما وفوا بعهوده فجحدوا انبياءه وقتلوهم
وكذبوا بكتابه واعترض القاضي على هذا القول فقال ان قوله تعالى والموفون
بعهدهم صريح في اضافة هذا العهد اليهم ثم انه تعالى كذلك العهد بقوله اذا
عاهدوا فلا وجه لحمله على ما يكون لزومه ابتداء من قبله تعالى والجواب عنه انه تعالى
وان الزمهم هذه الاشياء لكنهم من عند انفسهم قبلوا ذلك الالزام والتزموه
فصح من هذا الوجه اضافة العهد اليهم القول الثاني ان يحمل ذلك على الامور
التي يلتزمها المكلف ابتداء من عند نفسه واعلم ان هذا العهد اما ان يكون بين
العبد وبين الله او بينه وبين رسول الله او بينه وبين ساير الناس اما الذي
بينه وبين الله تعالى فهو ما يلزمه بالنذور والايمان واما الذي بينه وبين
رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو الذي عاهدوا الرسول عليه السلام عند
البيعة من القيام بالنصرة والمظاهرة والمجاهدة وموالاة من والاه ومعاداة من
عاداه واما الذي بينه وبين ساير الناس فقد يكون ذلك من الواجبات مثل ما يلزمه في
عقود المعاوضات من التسليم والتسلم وكذا الشرايط التي يلتزمها في السلم
والرهن وقد يكون ذلك من المندوبات مثل الوفاء بالمواعيد في بذل المال

والاخلاص في التناصر فقوله تعالى والموفون بعهدهم اذا عاهدوا يتناول كل هذه الاقسام
فلا معنى لقصر الاية على بعض هذه الاقسام دون البعض وهذا الذي قلناه هو الذي عبر
عنه المفسرون فقالوا هم الذين اذا وعدوا انجزوا واذا حلفوا او نذروا اوفوا واذا
قالوا صدقوا واذا ائتمنوا ادوا ومنهم من حمله على قوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن اتانا
من فضله الاية **الامر الخامس** من الامور المعتبرة في تحقيق ماهية البر اما قوله تعالى والصابرين
في الباساء والضراء وحين الباس وفيه مسايل **المسئلة الاولى** في نصب الصابرين اقوال الاول
قال الكسائي هو معطوف على ذوي القربى كانه قال واتى المال على حبه ذوي القربى والصابرين
قال النحويون ان تقدير الاية يصير هكذا ولكن البر من امن بالله واتى المال على حبه ذوي
القربى والصابرين فعلى هذا قوله والصابرين من صلة من وقوله والموفون مقدم على قوله
والصابرين وهو عطف على من فحينئذ قد عطفت على الموصول قبل صلته شيئا وهذا غير
جائز لان الموصول مع الصلة بمنزلة اسم واحد ومحال ان يوصف الاسم او يوكد او يعطف عليه الا بعد
تمامه وانقضائه بجميع اجزائه واما ان جعلت قوله والموفون رفعا على المدح كما ذكرنا لم يصح ايضا قول
الكسائي لانه حينئذ يقع الفصل بين الموصول والصلة بهذا المدح وقد عرفت ان هذا الفصل
غير جائز بل هذا اشنع لان المدح جملة فاذا لم يجز الفصل بالمفرد فلان لا يجوز بالجملة
كان ذلك اولى فان قيل اليس جاز الفصل بين المبتدا والخبر كقول القايل ان زيدا
فافهم ما اقول رجل عالم وكقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع اجر
من احسن عملا ثم قال اولئك ففصل بين المبتدا والخبر بقوله انا لا نضيع قلنا الموصول مع الصلة
كالشي الواحد فالتعلق الذي بينهما اشد من التعلق بين المبتدا والخبر فلا يلزم من جواز
الفصل بين المبتدا والخبر جوازه بين الموصول والصلة **القول الثاني** قول الفرا انه نصب
على المدح وان كان من صفة صلة من وانما رفع الموفون ونصب الصابرين لطول الكلام
بالمدح والعرب تنصب على الذم والمدح اذا طال الكلام بالنسق في صفة الشي الواحد
واحتج الفرا انشد على الى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم
وقالوا من قرا حمالة او الذم فالاحسن ان يخالف باعرابها ولا يجعل كلها جارية على موصوفها
لان هذا الموضع من مواضع الاطناب في الوصف والابلاغ في القول فاذا خولف
باعراب الاوصاف كان المقصود اكمل لان الكلام عند اختلاف الاعراب يصير
كانه انواع من الكلام وضروب من البيان وعند الاتحاد في الاعراب يكون وجها واحدا
وجملة واحدة ثم اختلف البصريون في المدح والذم لما صارا علتين لاختلاف الحركة
فقال الفرا اصل المدح والذم من كلام السامع وذلك ان الرجل اذا اخبر غيره
فقال له قام زيد فربما اثنى السامع على زيد فقال ذكرت والله الظريف ذكرت
العاقل اي هو والله الظريف هو العاقل فاذا اراد المتكلم ان يمدحه بمثل ما مدحه
السامع اجرى الاعراب على ذلك وقال الخليل المدح والذم ينصبان على معنى اعني
الظريف وانكر الفرا ذلك لوجهين الاول ان اعني انما يقع تفسيرا للاسم المجهول والمدح ياتي
بعد المعروف الثاني انه لو صح ما قاله الخليل لصح ان تقول قام زيد اخاك على معنى اعني اخاك
وهذا مما لم يقله العرب اصلا واعلم ان من الناس من قرا والموفين بعهدهم والصابرين
ومنهم من قرا والموفون والصابرون اما قوله تعالى في الباساء والضراء قال ابن عباس

يريد بالباساء الفقر وهو اسم من البوس والضراء قال يريد المرض وهما اسمان على فعلاء ولا
افعل لهما لانهما ليسا نعتين وحين الباس قال ابن عباس يريد القتال في سبيل الله
والجهاد ومعنى الباس في اللغة الشدة يقال لا باس عليك في هذا اي لا شدة وعذاب بئيس
شديد ثم يسمى الحرب باسا لما فيها من الشدة والعذاب يسمى باسا لشدته قال تعالى
فلما راوا باسنا فلما احسوا باسنا فمن ينصرنا من باس الله ثم قال تعالى اولئك
الذين صدقوا اي اهل هذه الاوصاف هم الذين صدقوا في ايمانهم وذكر الواحدي
رحمه الله في اخر هذه الاية مسالة وهي انه قال هذه الواوات في الاوصاف
في هذه الاية للجمع فمن شرايط البر وتمام شرط البر ان تجتمع فيه هذه الاوصاف
ومن قام بواحد منها لم يستحق الوصف بالبر فلا ينبغي ان يظن الانسان
ان الموفي بعهده من جملة من قام بالبر وكذا الصابر في الباساء بل لا يكون قايما
بالبر الا عند استجماع هذه الخصال ولذلك قال بعضهم هذه الصفة خاصة
للانبياء عليهم السلام لان غيرهم لا تجتمع فيه هذه الاوصاف كلها وقال اخرون
هذه عامة في جميع المومنين **الحكم الرابع** قوله تعالى **يا ايها الذين امنوا كتب عليكم
القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى فمن عفي له من اخيه شي
فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك
فله عذاب اليم** قبل الشروع في التفسير لا بد من ذكر سبب النزول وفيه ثلاث روايات
احدها ان سبب نزوله ازالة الاحكام التي كانت ثابتة قبل مبعث محمد صلى الله
عليه وسلم وذلك لان اليهود كانوا يوجبون القتل فقط والنصارى يوجبون
العفو فقط واما العرب فتارة كانوا يوجبون العفو واخرى كانوا يوجبون
الدية لكنهم كانوا يظهرون التعدي في كل واحد من هذين الحكمين اما في القتل
فلانه اذا وقع القتل بين قبيلتين احداهما اشرف من الاخرى فالاشراف
كانوا يقولون لنقتلن بالعبد منا الحر منهم وبالمراة منا الرجل منهم وبالرجل منا
الرجلين منهم وكانوا يجعلون جراحاتهم ضعف جراحات خصومهم وربما زادوا
على ذلك على ما يروى ان واحدا قتل انسانا من الاشراف ثم اجتمع اقارب القاتل
عند والد المقتول وقالوا ماذا تريد فقال احدى ثلاث قالوا وما هي قال تحيون لي ولدي
او تملون داري من نجوم السما او تدفعوا الي جملة من قومكم حتى اقتلهم ثم لا ارى اني
اخذت عوضا واما الظلم في امر الدية فهو انهم ربما جعلوا دية الشريف
اضعاف دية الرجل الخسيس فلما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم اوجب رعاية
العدل وسوى بين عباده في حكم القصاص وانزل هذه الاية والرواية الثانية
في هذا المعنى وهو قول السدي ان قريظة والنضير كانوا مع تدينهم بالكتاب
سلكوا طريقة العرب في التعدي والرواية الثالثة انها نزلت في واقعة قتل حمزة
رضي الله عنه والرواية الرابعة ما نقله محمد بن جرير الطبري عن بعض الناس
رواها عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه وعن الحسن البصري رحمه الله ان المقصود
من هذه الاية بيان ان بين الحرين والعبدين والانثيين يقع القصاص ويكفي ذلك
فقط فاما اذا كان القاتل للعبد حرا او للحر عبدا فانه يجب مع القصاص التراجع

فاما الحر اذا قتل عبدا فهو قود به فان شاء موالي العبد ان يقتلوا الحر قتلوه بشرط ان يسقطوا ثمن العبد من دية الحر ويؤدوا الى اولياء الحر بقية ديته وان قتل عبد حرا فهو به قود ان شاء اولياء الحر قتلوا العبد واسقطوا قيمة العبد من دية الحر وادوا بعد ذلك الى اولياء الحر بقية ديته وان شاؤا اخذوا كل الدية وتركوا قتل العبد وان قتل رجل امراة فهو بها قود ان شاء اولياء المراة قتلوه وادوا نصف الدية وان شاؤا تركوه واخذوا نصف الدية وان قتلت امراة رجلا فهي به قود فان شاء اولياء الرجل قتلوها واخذوا نصف الدية وان شاؤا اخذوا كل الدية وتركوها قالوا فالله تعالى انزل هذه الآية لبيان ان الاكتفاء بالقصاص مشروع بين الحرين والعبدين والانثيين والذكرين فاما عند اختلاف الجنس فالاكتفاء بالقصاص غير مشروع فيه اذا عرفت سبب النزول فلنرجع الى التفسير اما قوله كتب عليكم فمعناه فرض عليكم وهذه اللفظة تقتضي الوجوب من وجهين احدهما ان قوله تعالى كتب يفيد الوجوب في عرف الشرع قال تعالى كتب عليكم الصيام وقال كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية وقد كانت الوصية واجبة ومنه الصلوات المكتوبة اي المفروضة وقال عليه السلام ثلاث كتبن علي ولم تكتب عليكم والثاني لفظة عليكم مشعرة بالوجوب كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت واما القصاص فهو ان يفعل بالانسان مثل ما فعل من قولك اقتص فلان اثر فلان اذا فعل مثل فعله قال تعالى فارتدا على اثارهما قصصا وقال تعالى وقالت لاخته قصيه اي اتبعي اثره وسميت القصة قصة لان الحكاية تساوي المحكي وسمي القاص قاصا لانه يذكر مثل اخبار الناس وسمي المقص مقصا لتعادل جانبيه واما قوله تعالى في القتلى اي بسبب قتل القتلى لان كلمة في قد تستعمل للسببية كقوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الابل اذا عرفت هذا فصار تقدير الآية يا ايها الذين امنوا وجب عليكم القصاص بسبب قتل القتلى فدل ظاهر الآية على وجوب القصاص على جميع المؤمنين بسبب قتل جميع القتلى الا انهم اجمعوا على ان غير القاتل خارج عن هذا العموم واما القاتل فقد دخله التخصيص ايضا في صور كثيرة وهي ما اذا قتل الوالد ولده والسيد عبده وفيما اذا قتل المسلم حربيا او معاهدا وفيما اذا قتل المسلم مسلما خطا الا ان العام اذا دخله التخصيص يبقى حجة فيما عداه فان قيل قولكم هذه الآية تقتضي وجوب القصاص فيه اشكال لان الاول ان القصاص لو وجب لوجب على القاتل او على ولي الدم او على ثالث والاقسام الثلاثة باطلة انما قلنا انه لا يجب على القاتل لانه لا يجب عليه ان يقتل نفسه بل يحرم عليه ذلك وانما قلنا انه غير واجب على ولي الدم لان ولي الدم مخير في الفعل والترك بل هو مندوب الى الترك بقوله وان تعفوا اقرب للتقوى والثالث ايضا باطل لانه يكون اجنبيا عن ذلك القتل والاجنبي عن الشيء لا تعلق له به السؤال الثاني انا بينا ان القصاص عبارة عن التسوية فكان مفهوم الآية ايجاب التسوية وعلى هذا التقدير لا تكون الآية دالة على ايجاب القتل البتة بل اقصى ما في الباب ان الآية تدل على وجوب رعاية التسوية في القتل الذي يكون مشروعا وعلى هذا التقدير يسقط

دلالة

دلالة الآية تدل على وجوب رعاية التسوية في القتل الذي يكون مشروعا وعلى هذا التقدير يسقط دلالة الآية على كون القتل مشروعا بسبب القتل والجواب عن السؤال الاول من وجهين الاول ان المراد ايجاب اقامة القصاص على الامام او من يجري مجراه لانه متى حصلت شرائط وجوب القود فانه لا يحل للامام ان يترك القود لانه من جملة المؤمنين والتقدير يا ايها الائمة كتب عليكم استيفاء القصاص ان اراد ولي الدم استيفاءه والثاني انه خطاب مع القاتل والتقدير يا ايها القاتلون كتب عليكم تسليم النفس عند مطالبة الولي بالقصاص وذلك لان القاتل ليس له ان يمتنع ههنا وليس له ان ينكر بل للزاني والسارق الهرب من الحد ولهما ان يستترا بستر الله تعالى ولا يعترفا والفرق ان ذلك حق للادمي واما الجواب عن السؤال الثاني فهو ان ظاهر الآية يقتضي ايجاب التسوية في القتل والتسوية في القتل صفة للقتل وايجاب الصفة للتعل تقتضي ايجاب الذات فكانت الآية مفيدة لايجاب القتل من هذا الوجه ويتفرع على ما ذكرناه مسائل **المسئلة الاولى** ذهب ابو حنيفة رحمه الله في احد قوليه الى ان موجب العمد اما القصاص واما الدية واحتج اصحاب ابي حنيفة بهذه الآية ووجه الاستدلال بها في غاية الضعف لانه سواء كان المخاطب بهذا الخطاب هو الامام او ولي الدم فهو بالاتفاق مشروط بما اذا كان ولي الدم يريد القتل على التعيين وعندنا انه متى كان الامر كذلك كان القصاص متعينا انما النزاع ان ولي الدم هل يتمكن من العدول الى الدية وليس في الآية دلالة على انه اذا اراد الدية انه ليس له ذلك **المسئلة الثانية** اختلفوا في كيفية المماثلة التي دلت هذه الآية على ايجابها فقال الشافعي رحمه الله يراعى جهة القتل الاول فان كان الاول قتله بقطع اليد قطعت يد القاتل فان مات في تلك المدة والا حزت رقبته وكذلك ان احرق الاول بالنار احرق الثاني فان مات في تلك المدة والا حزت رقبته وقال ابو حنيفة المراد بالمثل تناول ما لتبان النفس باوحى ما يمكن يعني هذا قال لا قصاص الا بالسيف بحز الرقبة وحجة الشافعي رحمه الله ان الله تعالى اوجب التسوية بين الفعلين وذلك يقتضي حصول التسوية من جميع الوجوه الممكنة ويدل عليه وجوه احدها انه يجوز ان يقال كتبت التسوية في القتلى الا في كيفية القتل والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فدل هذا على ان كيفية القتل داخلة تحت النص وثانيها انه لو لم يحكم بدلالة هذه الآية على التسوية في كل الامور لصارت الآية مجملة ولو حكمنا فيها بالعموم كانت الآية مفيدة لكنها تمامصارت مخصوصة في بعض الصور والتخصيص اهون من الاجمال وثالثها ان الآية لو لم تفد الا ايجاب التسوية في امر من الامور فلا شيئان الا وهما يتساويان في بعض الامور فحينئذ لا يستفاد من هذه الآية شيء البتة وهذا الوجه قريب من الثاني فثبت ان هذه الآية تفيد التسوية من كل الوجوه ثم يؤكد هذا النص بسائر النصوص المقتضية لوجوب المماثلة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها ثم تاكد هذه النصوص بالخبر المشهور عن رسول الله عليه السلام من حرق حرقناه ومن غرق غرقناه وبما روي ان يهوديا رضخ راس صبية بالحجارة فقتله فامر النبي صلى الله

عليه وسلم ان يرضخ راس اليهودي بالحجارة واذا ثبت هذا ثبتت دلالة هذه الآية
مع ساير الآيات ومع هذه الاحاديث على قول الشافعي رضي الله عنه مبلغا قويا
واحتج ابو حنيفة رحمه الله بقوله عليه السلام لا قود الا بالسيف والجواب
عن المعارضة والله اعلم المسئلة الثالثة اتفقوا على ان القاتل اذا لم يتب واصر
على ترك التوبة فان القصاص المشروع في حقه عقوبة من الله تعالى اما اذا كان
تائبا فقد اتفقوا على انه لا يجوز عقوبة ذلك لان الدلايل دلت على ان التوبة
مقبولة قال تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفوا عن السيئات واذا
صارت التوبة مقبولة امتنع ان يبقى التايب مستحقا للعقاب ولانه عليه السلام
قال التوبة تمحو الحوبة فثبت ان شرع القصاص في حق التايب لا يمكن ان يكون عقوبة
ثم عند هذا اختلفوا فقال اصحابنا يفعل الله ما يشاء ولا اعتراض عليه في شيء وقالت
المعتزلة انه انما شرع ليكون لطفا له ثم سالوا انفسهم فقالوا انه لا تكليف
بعد القتل فكيف يكون هذا القتل لطفا فيه واجابوا عنه بان هذا القتل فيه منفعة
لولي المقتول من حيث التشفي ومنفعة لساير المكلفين من حيث يزجر ساير الناس
عن القتل ومنفعة للقاتل من حيث انه متى علم انه لا بد ان يقتل صار ذلك داعيا له
الى الخير وترك الاصرار والتمرد اما قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى ففيه
قولان القول الاول ان هذه الآية تقتضي ان لا يكون القصاص مشروعا الا بين
الحرين وبين العبدين وبين الانثيين واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الالف
واللام في قوله الحر يفيد العموم فقوله الحر بالحر فلو كان قتل حر بعبد مشروعا لكان
ذلك الحر مقتولا لا بالحر وذلك ينافي ايجاب ان يكون كل حر مقتولا بالحر الثاني ان
الباء من حروف الجر فيكون متعلقا لا محالة بفعل فيكون التقدير الحر يقتل بالحر
والمبتدأ لا يكون اعم من الخبر بل اما ان يكون مساويا له او اخص منه وعلى التقديرين
فهذا يقتضي ان يكون كل حر مقتولا بالحر وذلك ينافي كون الحر مقتولا بالعبد الثالث
هو ان الله تعالى اوجب في اول الآية رعاية المماثلة وهو قوله كتب عليكم القصاص في
القتلى فلما ذكر عقيبه الحر بالحر والعبد بالعبد دل ذلك على ان رعاية التسوية
في الحرية والعبدية معتبرة لان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد خرج مخرج التفسير
لقوله كتب عليكم القصاص في القتلى وايجاب القصاص على الحر بقتل العبد اهمال لرعاية
التسوية في هذا المعنى فوجب ان لا يكون مشروعا فان احتج الخصم بقوله تعالى وكتبنا
عليهم فيها ان النفس بالنفس فجوابه ان الترجيح معنا من وجهين احدهما
ان قوله وكتبنا عليهم ان النفس بالنفس شرع لمن قبلنا والآية التي تمسكنا بها شرع
لنا ولا شك ان شرعنا اقوى دلالة من شرع من قبلنا وثانيهما ان الآية التي تمسكنا بها
مشتملة على احكام النفوس على التفصيل والتخصيص ولا شك ان الخاص مقدم على العام
ثم قال اصحاب هذا القول مقتضى ظاهر هذه الآية ان لا يقتل العبد الا بالعبد وان
لا تقتل الانثى الا بالانثى الا انا خالفنا هذا الظاهر لدلالة الاجماع وللمعنى المستنبط
من نفس هذه الآية وذلك المعنى غير موجود في قتل الحر بالعبد فوجب ان يبقى هاهنا
على ظاهر اللفظ اما الاجماع فظاهر واما المعنى المستنبط فهو انه لما قتل العبد بالعبد

فلا يقتل بالحر وهو فوقه كان اولى بخلاف الحر فانه لما قتل بالحر لا يلزم ان يقتل بالعبد
وكذا القول في قتل الانثى بالذكر فاما قتل الذكر بالانثى فليس فيه الا الاجماع والله
اعلم القول الثاني ان قوله تعالى الحر بالحر لا يفيد الحصر البتة بل يفيد شرع القصاص
بين المذكورين من غير ان يكون فيه دلالة على ساير الاقسام واحتجوا
عليه بوجهين الاول ان قوله والانثى بالانثى يقتضي قصاص المراة الحرة بالمراة
الرقيقة فلو كان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد مانعا من ذلك لوقع التناقض الثاني
ان قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى جملة مستقلة وكان تخصيص بعض
الجزئيات بالذكر لا يمنع من ثبوت الحكم في ساير الجزئيات بل ذلك التخصيص
يمكن ان يكون لفوايد سوى نفي الحكم عن ساير الصور ثم اختلفوا في تلك
الفايدة وذكروا فيها وجهين الاول وهو الذي عليه الاكثرون ان تلك الفايدة بيان
ابطال ما كان عليه اهل الجاهلية على ما روينا في سبب نزول الآية انهم كانوا يقتلون
بالعبد منهم الحر من قبيلة القاتل ففايدة التخصيص زجرهم عن ذلك واعلم ان
للقايلين بالقول الاول ان يقولوا اما قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى
فهذا يمنع من جواز قتل الحر بالعبد لان القصاص عبارة عن المساواة وقتل الحر بالعبد
لم يحصل فيه رعاية المساواة لانه زايد عليه في الشرف وفي اهلية القضاء والامامة
والشهادة فوجب ان لا يكون مشروعا اقصى ما في الباب انه ترك العمل بهذا
النص في قتل العالم بالجاهل والشريف بالخسيس الا انه يبقى في غير محل الاجماع على
الاصل ثم ان قوله كتب عليكم القصاص في القتلى يوجب قتل الحر بالعبد الا انا بينا ان قوله
الحر بالحر والعبد بالعبد يمنع من جواز قتل الحر بالعبد وهذا خاص وما قبله عام
والخاص مقدم على العام لا سيما اذا كان الخاص متصلا بالعام في اللفظ فانه يكون
جاريا مجرى الاستثناء ولا شك في وجوب تقديمه على العام الوجه الثاني في
بيان فايدة التخصيص ما نقله محمد بن جرير الطبري عن علي بن ابي طالب رضي الله
عنه والحسن البصري رحمه الله ان هذه الصورة هي التي يكتفى فيها بالقصاص
اما في ساير الصور وهو ما اذا كان القصاص واقعا بين الحر والعبد وبين الذكر
والانثى فهناك لا يكتفى بالقصاص بل لا بد فيه من التراجع وقد شرحنا هذا القول
في سبب نزول هذه الآية الا ان كثيرا من المحققين زعموا ان هذا النقل لم يصح
عن علي عليه السلام وهو ايضا ضعيف عند النظر لانه قد ثبت ان الجماعة تقتل بالواحد
ولا تراجع فكذلك يقتل الذكر بالانثى ولا تراجع ولان القود نهاية ما يجب في القتل فلا
يجوز وجوب غيره معه اما قوله تعالى فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف
واداء اليه باحسان فاعلم ان الذين قالوا موجب العمد احد امرين اما القصاص
واما الدية تمسكوا بهذه الآية وقالوا الآية تدل على ان في هذه القصة عافيا ومعفوا عنه
وليس هاهنا الا ولي الدم والقاتل فيكون العافي احدهما ولا يجوز ان يكون هو القاتل
لان ظاهر العفو هو اسقاط الحق وذلك انما يتاتى في الولي الذي له الحق على القاتل فصار
تقدير الآية فاذا عفي ولي الدم عن شيء يتعلق بالقاتل فليتبع القاتل ذلك العفو بالمعروف
وقوله شيء مبهم فلا بد من حمله على المذكور السابق وهو وجوب القصاص ازالة للابهام

فصار تقدير الآية اذا حصل العفو للقاتل عن وجوب القصاص فليتبع القاتل ذلك العافي
بالمعروف وليؤد اليه باحسان وبالاجماع لا يجب اداء غير الدية فوجب ان يكون
الواجب هو الدية وذلك يدل على ان موجب العمد هو القود او المال اذ لو لم يكن كذلك
لما كان المال واجبا عند العفو عن القود والله اعلم ومما يؤكد هذا الوجه قوله تعالى ذلك تخفيف
من ربكم ورحمة اي اثبات الخيار لكم في اخذ الدية وفي القصاص رحمة عليكم لان الحكم في
اليهود حتم القصاص وفي النصارى حتم العفو فخفف عن هذه الامة وشرع
لهم التخيير بين القصاص والدية وذلك تخفيف من الله تعالى ورحمة في حق هذه
الامة لان ولي الدم قد تكون الدية آثر عنده من القود اذا كان محتاجا الى المال
وقد يكون القود آثر اذا كان راغبا في التشفي ودفع شر القاتل عن نفسه فجعل الخيرة
له فيما احبه رحمة من الله في حقه فان قيل لا نسلم ان العافي هو ولي الدم
وقوله العفو اسقاط الحق وذلك لا يليق الا بولي الدم قلنا لا نسلم ان العفو
هو اسقاط الحق بل المراد من قوله فمن عفي له من اخيه شيء اي فمن سهل له من اخيه
شيء يقال اتاني هذا المال عفوا صفوا اي سهلا ويقال خذ ما عفي اي ما سهل وقد
قال الله تعالى خذ العفو فيكون تقدير الآية فمن كان من اولياء الدم سهل له من اخيه
الذي هو القاتل شيء من المال فليتبع ولي الدم ذلك القاتل في مطالبة ذلك المال
وليؤد القاتل الى ولي الدم ذلك المال بالاحسان من غير مطل ولا مدافعة فيكون
معنى الآية على هذا التقدير ان الله تعالى حث الاولياء اذا دعوا الى الصلح من الدم
على الدية كلها او بعضها ان يرضوا ويعفوا عن القود والله اعلم سلمنا ان العافي هو ولي
الدم ولكن لم لا يجوز ان يقال المراد هو ان يكون القصاص مشتركا بين الشريكين
فيعفو احدهما فحينئذ ينقلب نصيب الآخر مالا فالله تعالى امر الشريك الساكت
باتباع القاتل بالمعروف وامر القاتل بالاداء اليه باحسان سلمنا ان العافي هو ولي
الدم سواء كان له شريك او لم يكن لكن لم لا يجوز ان يقال ان هذا مشروط برضا القاتل
الا انه يكون ثابتا لا محالة لان الظاهر من كل عاقل ان يبذل كل الدنيا لغرض دفع القتل
عن نفسه لانه اذا قتل لا يبقى له النفس ولا المال اما بذل المال ففيه احياء النفس فلما
كان هذا الرضا حاصلا في الاعم الاغلب لا تبقى النفس ولا المال اما اذا بذل المال لا
جرم ترك ذكره وان كان معتبرا في نفس الامر والله اعلم والجواب حمل
لفظ العفو في هذه الآية على اسقاط حق القصاص اولى من حمله على ان يبعث
القاتل المال الى ولي الدم وبيانه من وجهين الاول ان حقيقة العفو اسقاط
الحق فيجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك وحمل اللفظ في هذه الآية
على اسقاط الحق اولى من حمله على ما ذكرتم لانه لما تقدم قوله كتب عليكم القصاص
في القتلى كان حمل قوله فمن عفي له من اخيه شيء على اسقاط حق القصاص اولى لان
قوله شيء لفظ مبهم وحمل هذا المبهم على ذلك المعين الذي هو المذكور السابق
اولى الثاني لو كان المراد بالعفو ما ذكرتم لكان قوله فاتباع بالمعروف واداء
اليه باحسان عبثا لان بعد وصول المال اليه بالسهولة واليسر لا يحتاج الى وصية
مخصوصة وهي ما اذا كان حق القصاص مشتركا بين شخصين الاول ان هذا تخصيص الكلام

ثم عفي احدهما وسكت الآخر والآية دالة على شرعية هذا الحكم على الاطلاق
فحمل اللفظ المطلق على الصورة الحاصلة المعينة خلاف الظاهر والثاني
ان قوله واداء اليه باحسان ضمير عائد الى مذكور سابق والمذكور السابق هو
العافي فوجب اداء هذا المال الى العافي وعلى قولكم يجب اداؤه الى غير العافي
فكان قولكم باطلا واما السؤال الثالث وهو ان شرط الرضا اما ان يكون ممتنع
الزوال او يكون ممكن الزوال فان كان ممتنع الزوال وجب ان يكون مكنه
اخذ الدية باسم لولي الدم على الاطلاق وان كان ممكن الزوال كان تقييد اللفظ
بهذا الشرط الذي ما دلت الآية على اعتباره مخالفا للظاهر وانه غير جائز والله
اعلم ولما تخلص هذا البحث فنقول الآية تضمنت فيها ابحاث لفظية نذكرها في
معرض السؤال والجواب السؤال الاول كيف تركيب قوله فمن عفي له من اخيه
شيء الجواب فمن عفي له من اخيه شيء من العفو وهو كقولك سير بزيد بعض السير
وطائفة من السير السؤال الثاني ان عفي يتعدى بعن لا باللام فما وجه قوله
فمن عفي له والجواب انه يتعدى بعن الى الجاني والى الذنب فيقال عفوت عن فلان
وعن ذنبه قال الله تعالى عفا الله عنك فاذا تعدى الى الذنب قيل عفوت لفلان
عما جنى كما يقال عفوت له ذنبه وتجاوزت له عنه وعلى هذه فاذا تعدى
الآية كانه قيل فمن عفي له عن جناية اخيه فاستغنى عن ذكر الجناية السؤال
الثالث لم قيل شيء من العفو الجواب وجهين احدهما ان هذا انما يشكل اذا كان
الحق ليس الا القود فقط فحينئذ يقال القود لا يتبعض فلا يبقى لقوله شيء
فائدة اما اذا كان مجموع حقه اما القود واما المال كان مجموع حقه متبعضا
لان له ان يعفو عن الكل فلما كان الامر كذلك جاز ان يقول فمن عفي له من اخيه
شيء والجواب الثاني ان ذكر الشيء يفيد فائدة عظيمة لانه كان يجوز ان يتوهم
ان العفو لا يؤثر في سقوط القود الا ان يكون عفوا عن جميعه فبين تعالى
ان العفو عن جزء كان يجوز ان يتوهم ان العفو لا يؤثر في سقوط القود
كالعفو عن كله في سقوط القود الا ان يكون عفوا عن جميعه وعفو بعض
الاولياء عن حقه كعفو جميعهم عن حقهم فلو عرف الحق كان ذلك لا يفهم
منه فلما نكره صار هذا المعنى مفهوما منه فلذلك قال تعالى فمن عفي له
من اخيه شيء السؤال الرابع باي معنى اثبت الله وصف الاخوة والجواب نقل
ان ابن عباس تمسك بهذه الآية في بيان كون الفاسق مؤمنا من ثلاثة اوجه الاول
انه تعالى سماه مؤمنا حال ما وجب القصاص عليه وانما وجب القصاص عليه
اذا صدر عنه القتل العمد العدوان وهو بالاجماع من الكبائر وهذا يدل على ان
صاحب الكبيرة مؤمن والثاني انه تعالى اثبت الاخوة بين القاتل وبين
ولي الدم ولا شك ان هذه الاخوة تكون بسبب الدين لقوله تعالى انما المؤمنون
اخوة فلولا ان الايمان باق مع الفسق والا لما بقيت الاخوة الحاصلة
بسبب الايمان الثالث انه تعالى ندب الى العفو عن القاتل والندب الى
العفو انما يليق بالمؤمن اجابت المعتزلة عن الوجه الاول فقالوا ان قلنا المخاطب

بقوله كتب عليكم القصاص في القتلى ثم الاية فالسؤال زائل وان قلنا هم القائلون
فجوابه من وجهين احدهما ان القاتل قبل اقدامه على القتل كان مؤمنا فسماه الله تعالى
مؤمنا بهذا التاويل الثاني ان القاتل قد يتوب وعند ذلك يكون مؤمنا ثم
انه تعالى ادخل فيه غير التائب على سبيل التغليب واما الوجه الثاني وهو
ذكر الاخوة فاجابوا عنه من وجوه الاول ان الاية نازلة قبل ان يقتل احد احدا
ولا شك ان المؤمنين اخوة قبل الاقدام على القتل والثاني الظاهر ان الفاسق
يتوب وعلى هذا التقدير يكون ولي الدم اخا له الثالث يجوز ان يكون جعله اخاه
في النسب كقوله والى عاد اخاهم هودا والرابع انه حصل بين ولي الدم وبين القاتل
نوع تعلق واختصاص وهذا القدر يكفي في اطلاق اسم الاخوة كما تقول للرجل
قل لصاحبك اذا كان بينهما ادنى تعلق والخامس ذكره بلفظ الاخوة ليعطف
احدهما على صاحبه بذكر ما هو ثابت بينهما من الجنسية في الاقرار والاعتقاد والجواب
عن هذه الوجوه باسرها نفي فقد الاخوة زمانا دون زمان وبصفة دون
صفة والله تعالى اثبت الاخوة على الاطلاق والله اعلم اما قوله تعالى فاتباع بالمعروف
واداء اليه باحسان ففيه ابحاث **البحث الاول** قوله اتباع رفع لانه خبر
مبتدا محذوف والتقدير فحكمه اتباع او هو مبتدا خبره محذوف والتقدير فعليه
اتباع بالمعروف **البحث الثاني** قيل على العافي الاتباع بمعروف وعلى
المعفو عنه اداء باحسان عن ابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد وقيل هما
على المعفو عنه فانه يتبع عفو العافي بمعروف ويؤدي ذلك المعروف اليه باحسان
البحث الثالث الاتباع بالمعروف ان لا يشدد في المطالبة بل يجري فيها
على العادة المالوفة فان كان معسرا فالنظرة وان كان واجدا لعين المال
فان لا يطالبه بالزيادة على قدر الحق وان كان واجدا لغير المال الواجب فالامهال
الى ان يبيع ويستبدل وان لا يمنعه بسبب الاتباع عن تقديم الاهم من الواجبات
واما الاداء بالاحسان فالمراد به ان لا يدعي الاعدام في حال الامكان ولا يؤخره
مع الوجود ولا يقدم ما ليس بواجب عليه وان يؤدي ذلك المال على بشر وطلاقة وقول
جميل اما قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ففيه وجوه احدها ان المراد بقوله
ذلك اي الحكم بشرع القصاص والدية تخفيف في حقكم لان العفو واخذ الدية محرمان
على اهل التوراة والقصاص مكتوب عليهم البتة والقصاص والدية والعفو توسعة
عليهم وتيسيرا وهو قول ابن عباس وثانيها ان قوله ذلك راجع الى قوله فاتباع بالمعروف
واداء اليه باحسان اما قوله فمن اعتدى بعد ذلك التخفيف يعني جاوز الحد الى ما هو اكثر
منه قال ابن عباس والحسن رضي الله عنهم المراد ان يقتل بعد الدية والعفو وذلك
لان اهل الجاهلية اذا عفوا واخذوا الدية ثم ظفروا بالقاتل قتلوه فنهى الله تعالى
عن ذلك وقيل المراد ان يقتل غير قاتله او اكثر من قاتله او طلب اكثر مما وجب له
من الدية او جاوز الحد بعد ما بين له كيفية القصاص ويجب ان يحمل على الجميع لعموم
اللفظ قوله فله عذاب اليم ففيه قولان احدهما وهو المشهور انه نوع من العذاب شديد
الالم في الاخرة والثاني روي عن قتادة ان العذاب الاليم هو ان يقتل لا محالة ولا

يعفى عنه

يعفى عنه ولا يقبل الدية منه لقوله عليه السلام لا اعافي احدا قتل بعد الدية وهو
مروي عن الحسن وسعيد بن جبير وهذا القول ضعيف لوجوه احدها ان المفهوم
من العذاب الاليم عند الاطلاق هو عذاب الاخرة وثانيها انا بينا ان القود
تارة يكون عذابا وتارة يكون امتحانا كما في حق التائب فلا يصح اطلاق اسم
العذاب عليه الا في وجه دون وجه وثالثها ان القاتل ان عفي عنه لا يجوز ان يخص
بان لا يمكن ولي الدم من العفو عنه لان ذلك حق ولي الدم فله اسقاطه
قياسا على تمكنه من اسقاط سائر الحقوق والله اعلم قوله تعالى **ولكم في القصاص حياة
يا اولي الالباب لعلكم تتقون** اعلم انه سبحانه وتعالى لما اوجب في الاية
المتقدمة القصاص وكان القصاص من باب الايلام توجه فيه سؤال وهو ان
يقال كيف يليق بكمال رحمته ايلام العبد الضعيف فلاجل دفع هذا السؤال
ذكر عقيبه حكمة شرع القصاص فقال ولكم في القصاص حياة وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى في الاية وجوه الاول انه ليس المراد من هذه الاية من هذه الاية
ان نفس القصاص يقتضي حياة لان القصاص ازالة الحياة وازالة الشيء يمتنع ان
يكون نفس ذلك الشيء بل المراد ان شرع القصاص يفضي الى الحياة في حق من
يريد ان يكون قاتلا وفي حق من يراد جعله مقتولا وفي حق غيرهما ايضا اما في حق
من يريد ان يكون قاتلا فلانه ان علم انه لو قتل قتل ترك القتل فلا يقتل فيبقى حيا واما
في حق من يراد جعله مقتولا فلان من اراد قتله اذا خاف من القصاص ترك قتله فيبقى
غير مقتول واما في حق غيرهما فلان في شرع القصاص بقاء من يهم بالقتل ومن يهم به
وفي بقائهما بقاء من يتعصب لهما لان الفتنة تعظم بسبب القتل فتؤدي الى المحاربة
التي تنتهي الى قتل عالم من الناس وفي تصور كون القصاص مشروعا زوال كل
ذلك وفي زواله حياة الكل الوجه الثاني في تفسير الاية ان المراد منها ان نفس
القصاص سبب الحياة وذلك لان سافك الدم اذا اقيد منه ارتدع من كان يهم
بالقتل فلم يقتل فكان القصاص سببا للحياة من هذا الوجه واعلم ان الحكم الذي
ذكرناه غير مختص بالقصاص الذي هو القتل بل يدخل فيه القصاص في الجراح
والشجاج وذلك لانه اذا علم انه اذا جرح عدوه اقتص منه زجره ذلك
عن الاقدام فيصير سببا لبقائهما لان المجروح لا يؤمن فيه الموت وكذلك
الجارح اذا اقتص منه وايضا فالشجة والجراحة التي لا قود فيهما داخلة تحت
الاية لان الجارح لا يامن ان تؤدي جراحته الى النفس فيلزمه القود فخوف
القصاص حاصل في النفس الوجه الثالث ان المراد من القصاص ايجاب
التسوية فيكون المراد في ايجاب التسوية حياة لغير القاتل لانه لا يقتل غير
القاتل بخلاف ما يفعله اهل الجاهلية وهو قول السدي الوجه الرابع قرا ابو
الجوزاء ولكم في القصص حياة اي فيما قص عليكم من حكم القتل والقصاص وقيل
القصص القران اي لكم في القران حياة للقلوب كقوله روحا من امرنا ويحيى من حي
عن بينة **المسئلة الثانية** اتفق علماء البيان ان هذه الاية في الايجاز مع
جمع المعاني باللغة الى اعلى الدرجات وذلك لان العرب عبروا عن هذا المعنى

بالفاظ كثيرة كقولهم قتل البعض احياء للجميع وقول اخرين اكثروا القتل ليقل القتل واجود الالفاظ المنقولة عنهم في هذا الباب قولهم القتل انفى للقتل ثم ان لفظ القران افصح من هذا وبيان التفاوت من وجوه احدها ان قوله ولكم في القصاص حياة اخصر من الكل لان قوله ولكم لا يدخل في هذا الباب اذ لا بد في الجميع من تقدير ذلك لان قول القائل قتل البعض احياء للجميع لا بد فيه من تقدير مثله وكذلك قولهم القتل انفى للقتل وثانيها ان قولهم القتل انفى للقتل ظاهره يقتضي كون الشي سببا لانتفاء نفسه وهو محال وقوله في القصاص حياة ليس كذلك لان المذكور هو نوع من القتل وهو القصاص ثم ما جعله سببا لنوع من انواع الحياة وثالثها ان قولهم القتل انفى للقتل فيه تكرير للفظ القتل وليس قوله في القصاص حياة كذلك ورابعها ان قول القائل القتل انفى للقتل لا يفيد الا الردع عن القتل وقوله في القصاص حياة يفيد الردع عن القتل وعن الجرح وغيرهما فهو اجمع للفوايد وخامسها ان نفي القتل مطلوب تبعا من حيث انه يتضمن حصول الحياة واما الاية فانها دالة على حصول الحياة وهو مقصود اصلي فكان هذا اولى وسادسها ان القتل ظلما قتل مع انه لا يكون نافيا للقتل بل هو سبب لزيادة القتل انما النافي لوقوع القتل هو القتل المخصوص وهو القصاص فظاهر قولهم باطل واما الاية فهي صحيحة ظاهرا وتقديرا فظهر التفاوت بين الاية وبين كلام العرب المسئلة الثالثة احتجت المعتزلة بهذه الاية على فساد قول اهل السنة في قولهم ان المقتول لو لم يقتل لوجب ان يموت قالوا اذا كان الذي يقتل يجب ان يموت لو لم يقتل فحينئذ لا يكون شرع القصاص يمنع من يريد ان يكون قاتلا من الاقدام على القتل لكن ذلك الانسان يموت سواء قتله هذا القاتل او لم يقتله فحينئذ لا يكون شرع القصاص مفضيا الى حصول الحياة فان قيل انا انما نقول فيمن قتل لو لم يقتل كيف يكون حاله فاذا قلتم كان يموت فقد حكمتم في ان من حق كل من صح وقوع قتله ان يكون موته كقتله وذلك يصحح ما الزمناكم لانه لا بد من ان يكون على قولكم المعلوم انه لو لم يقتله اما لانه منعه مانع عن القتل وبان بداله او بان خاف قتله انه كان يموت وفي ذلك صحة ما الزمناكم هذا كله الفاظ القاضي والله اعلم اما قوله تعالى يا اولي الالباب فالمراد به العقلاء الذين يعرفون العواقب ويعلمون جهات الخوف فاذا ارادوا الاقدام على قتل اعدائهم وعلموا انهم يطالبون بالقود صار ذلك رادعا لهم لان العاقل لا يريد اتلاف غيره على تلف نفسه فاذا خاف ذلك كان خوفه سببا للكف والامتناع الا ان هذا الخوف انما يتولد من الفكر الذي ذكرنا فمن لا عقل له يهديه الى هذا الفكر لا يحصل له هذا الخوف فلهذا السبب خص الله تعالى بهذا الخطاب اولي الالباب واما قوله لعلكم تتقون ففيه مسايل المسئلة الاولى لفظة لعل للترجي وذلك انما يصح في حق من لم يكن عالما بجميع المعلومات وجوابه ما سبق في قوله تعالى الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون المسئلة الثانية قال الجبائي هذا يدل على انه تعالى اراد من الكل التقوى سواء

كان في المعلوم انهم يتقون او لا يتقون بخلاف قول المجبرة وقد سبق جوابه ايضا في تلك الاية المسئلة الثالثة في تفسير الاية قولان احدهما قول الحسن والاصم ان المراد لعلكم تتقون نفس القتل لخوف القصاص والثاني ان المراد هو التقوى من كل الوجوه وليس في الاية تخصيص للتقوى فحمله على الكل اولى ومعلوم انه تعالى انما كتب على العباد الامور الشاقة من القصاص وغيره لاجل ان يتقوا النار باجتناب المعاصي ويكفوا عنها فاذا كان هذا هو المقصود الاصلي وجب حمل الكلام عليه والله اعلم الحكم الخامس قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين اعلم ان قوله لان في ذلك الوقت يكون عاجزا عن الايصاء ثم ذكروا في تفسيره كتب عليكم يقتضي الوجوب على ما بيناه واما قوله اذا حضر احدكم الموت فليس المراد منه معاينة الموت لان في ذلك الوقت يكون عاجزا عن الايصاء ثم ذكروا في تفسيره وجهين الاول وهو اختيار الاكثرين ان المراد حضور امارة الموت وهو المرض المخوف وذلك ظاهر في اللغة يقال فيمن يخاف عليه الموت انه قد حضره الموت كما يقال لمن قارب البلد انه وصل والثاني قول الاصم ان المراد فرض عليكم الوصية في حال الصحة بان تقولوا اذا حضرنا الموت فافعلوا كذا قال القاضي والقول الاول اولى لوجهين احدهما ان الموصي ان لم يذكر في وصيته الموت جاز والثاني ان ما ذكرناه هو الظاهر واذا امكن ذلك لم يجز حمل الكلام على غيره اما قوله ترك خيرا فلا خلاف انه المال هاهنا والخير يراد به المال في كثير من القران كقوله وما تنفقوا من خير وانه لحب الخير لشديد من خير فقير اذا عرفت هذا فنقول ها هنا قولان احدهما وهو قول الزهري انه لا فرق بين القليل والكثير فالوصية واجبة في الكل واحتج عليه بوجهين الاول ان الله تعالى اوجب الوصية فيما اذا ترك خيرا والمال القليل خير ويدل عليه القران والمعقول اما القران فقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وايضا قوله تعالى اني لما انزلت الي من خير فقير واما المعقول فهو ان الخير ما ينتفع به والمال القليل كذلك فيكون خيرا الحجة الثانية ان الله تعالى اعتبر احكام المواريث فيما يبقى من المال قل او كثر بدليل قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا فوجب ان يكون الامر كذلك في الوصية والقول الثاني وهو ان لفظ الخير في هذه الاية مختص بالمال الكثير واحتجوا عليه بوجوه الاول ان من ترك درهما لا يقال انه ترك خيرا كما اذا قلت فلان ذو مال فانما يراد تعظيم ماله ومجاوزته حد اهل الحاجة وان كان اسم المال يقع في الحقيقة على كل ما يتموله الانسان من قليل وكثير وكذلك اذا قيل في نعمة وفي رفاهية من العيش فانما يراد به تكثير النعمة وان كان احد لا ينفك من نعمة الله تعالى وهذا باب من المجاز مشهور وهو نفي الاسم عن الشي لنقصه كما روي من قوله لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد وقوله ليس بمؤمن من بات شبعانا وجاره جايع ونحو هذا الحجة الثانية لو كانت الوصية

واجبة في كل ما ترك سواء كان قليلا او كثيرا لما كان التقييد بقوله ان ترك خيرا
كلاما مفيدا لان كل احد لا بد ان يترك شيئا ما قليلا كان او كثيرا اما الذي
يموت عريانا ولا يبقى منه كسرة خبز ولا قدر من الكرباس الذي يستر به عورته
فذاك في غاية الندرة اذا ثبت ان المراد ههنا من المال الخير الكثير فذلك
المال هل هو مقدر بمقدار معين محدود ام لا فيه قولان القول الاول انه
مقدر بمقدار معين ثم القائلون اختلفوا فروي عن علي رضي الله عنه انه دخل على
مولى له في الموت وله سبعمائة درهم فقال الا اوصي قال لا انما قال الله تعالى
ان ترك خيرا وليس لك كثير مال وعن عائشة رضي الله عنها ان رجلا قال لها
اني اريد ان اوصي قالت كم مالك قال ثلاثة الاف قالت كم عيالك قال اربعة
قالت قال الله تعالى ان ترك خيرا وان هذا الشيء يسير فاتركه لعيالك فهو افضل
وعن ابن عباس اذا ترك سبعمائة درهم فلا يوصي فان بلغ ثمانمائة درهم اوصى وعن
قتادة الف درهم وعن النخعي من الف الى خمسمائة درهم والقول الثاني
انه غير مقدر بمقدار معين بل يختلف ذلك باختلاف حال الرجل لان بمقدار
من المال يوصف المرء بانه غني وبذلك المقدار لا يوصف غيره بالغنى لاجل كثرة العيال
وكثرة النفقة ولا يمتنع في الايجاب ان يكون معلقا بمقدار مقدر بحسب الاجتهاد
فليس لاحد ان يجعل فقد البيان في مقدار المال دلالة على ان هذه الوصية
لم تجب قط بان يقول لو وجبت لقدر المال الواجب فيها اما قوله الوصية ففيه
مسئلتان المسئلة الاولى انما قال كتب لانه اراد بالوصية الايصاء ولذلك
ذكر الضمير في قوله بعدما سمعه وايضا انما ذكر للفصل بين الفعل والوصية لان
الكلام الفاصل بين المؤنث والفعل كالعوض من تاء التانيث والعرب تقول
حضر القاضي اليوم امراة فتذكر لان القاضي فصل بين الفعل وبين المراة
المسئلة الثالثة رفع الوصية من وجهين احدهما على ما لم يسم فاعله والثاني
على ان يكون مبتدا وللوالدين الخبر وتكون الجملة في موضع رفع بكتب كما تقول قيل
عبد الله قائم فقولك عبد الله قائم جملة من مبتدا وخبر والجملة في موضع رفع
بكتب اما قوله للوالدين والاقربين ففيه مسئلتان المسئلة الاولى
اعلم ان الله تعالى لما بين ان الوصية واجبة بين بعد ذلك انها واجبة لمن
فقال للوالدين والاقربين وفيه وجهان الاول قال الاصم انهم كانوا يوصون
للابعد طلبا للفخر والشرف ويتركون الاقارب في الفقر والمسكنة فاوجب الله
تعالى في اول الاسلام الوصية لهؤلاء منعا للقوم عما كانوا اعتادوه وهذا بين
الثاني قال اخرون ان ايجاب هذه الوصية لما كان قبل اية المواريث جعل الله الخيار
الى الموصي في ماله والزمه ان لا يتعدى في اخراجه ماله بعد موته عن الوالدين
والاقربين فيكون واصلا اليهم بحكمه واختياره ولذلك لما نزلت اية المواريث
قال عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه وان عطية الله اولى من عطية
الله اولى من عطية الموصي واذا كان كذلك فالوصية للوارث اليه فعلى هذا الوجه
كانت الوصية من قبل واجبة للوالدين والاقربين المسئلة الثانية اختلفوا

في قوله

في قوله والاقربين من هم فقال قائلون هم الاولاد فعلى هذا امر الله تعالى بالوصية
للوالدين والاولاد وهو قول عبد الرحمن بن زيد عن ابيه والقول الثاني
وهو قول ابن عباس ومجاهد ان المراد من الاقربين من عدا الوالدين والقول
الثالث انهم جميع القرابات من يرث منهم ومن لا يرث وهذا معنى قول
من اوجب الوصية للقرابة ثم رآها منسوخة والقول الرابع هم من لا يرث من الرجل
من اقاربه فاما الوارثون فهم خارجون عن اللفظ اما قوله بالمعروف
فيحتمل ان يكون المراد منه قدر ما يوصي به ويحتمل ان يكون المراد منه تمييز
من يوصي له من الاقربين ممن لا يوصي وكلا الوجهين يدخل في المعروف
فكانه تعالى امره في الوصية ان يسلك الطريقة الجميلة فاذا فاضل بينهم
فبالمعروف واذا سوى فكمثل واذا حرم البعض فكمثل لانه لو حرم
الفقير ووصى للغني لم يكن ذلك معروفا ولو سوى بين الوالدين مع
عظم حقهما وبين بني العم لم يكن معروفا ولو اوصى لاولاد الجد البعيد مع
حضور الاخوة لم يكن ما امر به معروفا فالله تعالى كلفنا الوصية على طريقة
جميلة خالية عن شوائب الايحاش وذلك من باب ما يعلم بالعادة فليس
لاحد ان يقول كانت الوصية واجبة لم يشترط تعالى فيها هذا الشرط
الذي لا يمكن الوقوف عليه لما بينا اما قوله تعالى حقا على المتقين فزيادة في
توكيد وجوبه فقوله حقا مصدر مؤكد اي حق ذلك حقا فان قيل ظاهر
هذا الكلام يقتضي تخصيص هذا الكلام بالمتقين دون غيرهم فالجواب
من وجهين الاول ان المراد بقوله حقا على المتقين انه لازم لمن اثر
التقوى وتحراه وجعله طريقة له ومذهبا فدخل الكل فيه الثاني ان هذه الاية
تقتضي وجوب هذا المعنى على المتقين والاجماع دل على ان الواجبات
والتكاليف عامة في حق المتقي وغيره فبهذا الطريق يدخل الكل تحت
هذا التكليف فهذا جملة ما يتعلق بتفسير الاية بهذا القسم تم
واعلم ان الناس اختلفوا في هذه الوصية منهم من قال كانت
واجبة ومنهم من قال كانت ندبا احتج الاولون بقوله كتب وبقوله
عليكم وكلا اللفظين ينبئ على الوجوب ثم انه تعالى اكد ذلك الايجاب
بقوله حقا على المتقين وهؤلاء اختلفوا منهم من قال هذه الاية
صارت منسوخة ومنهم من قال انها ما صارت منسوخة وهذا اختيار ابي
مسلم الاصفهاني وتقرير قوله من وجوه احدها ان هذه الاية ما هي
مخالفة لاية المواريث ومعناها كتب عليكم ما اوصى به الله تعالى من توريث
الوالدين والاقربين في قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم او كتب على
المحتضر ان يوصي للوالدين والاقربين بتوفير ما اوصى الله تعالى لهم عليهم
وان لا ينقص من انصبائهم وثانيها انه لا منافاة بين ثبوت الميراث
للاقرباء مع ثبوت الوصية بالميراث بحكم الايتين وثالثها لو قدرنا حصول
المنافاة لم يمكن جعل اية المواريث مخصصة لهذه الاية وذلك لان هذه

توجب الوصية للاقربين ثم اية المواريث تخرج القريب الوارث ويبقى القريب
الذي لا يكون وارثا داخلا تحت هذه الاية وذلك لان من الوالدين من يرث
ومنهم من لا يرث وذلك بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الاقارب
الذين لا يسقطون في فريضة من لا يرث بهذه الاسباب الحاجبة ومنهم
من يسقط في حال ويثبت في حال اذا كان في الواقعة من هو اولى بالميراث
منهم ومنهم من يسقط في كل حال اذا كانوا ذوي رحم وكل من كان من هولاء
وارثا لم تجز الوصية له ومن لم يكن وارثا جازت الوصية له لاجل صلة الرحم
فقد اكد الله تعالى ذلك بقوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام وبقوله
ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى فهذا تقرير مذهب ابي مسلم
رحمه الله في هذا الباب اما القايلون بان الاية منسوخة فيتفرع على هذا
المذهب ابحاث **البحث الاول** اختلفوا في انها باي شي صارت منسوخة
وذكروا وجوها احدها انها صارت منسوخة باعطاء الله تعالى اهل المواريث
كل ذي حق حقه فقط وهذا بعيد لانه لا يمتنع وجوب قدر من الحق بالميراث
وجوب قدر اخر بالوصية واكثر ما يوجب ذلك التخصيص لا النسخ بان
يقال انه لا بد وان يكون منسوخة فيمن لم يخلف الا الوالدين من حيث يصير
كل المال حقا لهما بسبب الارث فلا يبقى للوصية شي الا ان هذا تخصيص
لا نسخ وثانيها انها صارت منسوخة بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وهذا
اقرب الا ان الاشكال فيه ان هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القران به واجيب
عن هذا السوال بان هذا الخبر وان كان خبر واحد الا ان الامة تلقته
بالقبول فالتحق بالمتواتر ولقايل ان يقول تدعي ان الامة تلقته بالقبول
على وجه القطع والاول مسلم الا ان ذلك يكون اجماعا منهم على انه خبر
واحد فلا يجوز نسخ القران به والثاني ممنوع لانهم لو قطعوا بصحته
مع انه من باب الاحاد لكانوا قد اجمعوا على الخطاء وانه غير جايز
وثالثها انها صارت منسوخة بالاجماع والاجماع لا يجوز ان ينسخ به
القران لان الاجماع يدل على انه الدليل الناسخ موجودا الا انهم
اكتفوا بالاجماع عن ذكر ذلك الدليل ولقايل ان يقول لما ثبت ان في
الامة من انكر وقوع هذا النسخ فكيف يدعي انعقاد الاجماع على حصول
هذا النسخ ورابعها انها صارت منسوخة بدليل قياسي وهو ان نقول لو كانت
هذه الوصية واجبة لكان عندما لم توجد هذه الوصية وجب ان لا يسقط
حق هولاء الاقربين قياسا على الديون التي لا توجد الوصية بها لكن عندما
لم يوجد الوصية لهولاء الاقربين لا يستحقون شيا بدليل قوله تعالى في
اية المواريث من بعد وصية يوصي بها او دين فان ظاهر الاية يقتضي انه اذا لم
يكن وصية ولا دين فالمال اجمع مصروف الى الميراث ولقايل ان يقول
نسخ القران بالقياس غير جايز **البحث الثاني** القايلون بان هذه
الاية صارت منسوخة في حق من اختلفوا على قولين منهم من قال انها صارت

في حق

في حق من لا يرث وهو قول اكثر المفسرين والمعتبرين من الفقهاء ومنهم من قال
انها منسوخة فيمن يرث لا فيمن لا يرث وهو مذهب ابن عباس والحسن البصري
ومسروق وطاوس والضحاك ومسلم بن يسار والعلاء بن زياد حتى قال الضحاك
من مات من غير ان يوصي لاقاربه فقد ختم عمله بمعصية وقال طاووس ان اوصى
للاجانب وترك الاقارب نزع منهم ورد الى الاقارب فعند هولاء ان هذه الاية
بقيت دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون وارثا وحجة هولاء من وجهين
الحجة الاولى ان هذه الاية دالة على وجوب الوصية للقريب ترك العمل به في حق الوارث
القريب اما باية المواريث او بقوله عليه السلام لا وصية لوارث او بالاجماع على
انه لا وصية للوارث وههنا الاجماع غير موجود مع ظهور الخلاف فيه قديما
وحديثا فوجب ان تبقى الاية دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون وارثا
الحجة الثانية قوله عليه السلام ما حق امرء مسلم له مال يبيت ليلتين الا ووصيته
مكتوبة عنده واجمعنا على ان الوصية لغير الاقارب غير واجبة فوجب ان تكون هذه
الوصية الواجبة مختصة بالاقارب فصارت السنة موكدة في القران في وجوب هذه
الوصية واما الجمهور القايلون بان هذه الاية صارت منسوخة في حق القريب
الذي لا يكون وارثا فاجود ما لهم التمسك بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين
وقد ذكرنا تقريره فيما قبل **البحث الثالث** القايلون بان هذه الاية صارت
منسوخة في حق القريب الذي لا يكون وارثا اختلفوا في موضعين الاول نقل عن ابن
مسعود انه جعل هذه الوصية للافقر فالافقر من الاقرباء وقال الحسن البصري
هم والاغنيا سواء الثاني روي عن الحسن وجابر بن زيد وعبد الملك بن يعلى انهم قالوا
فيمن يوصي لغير قرابته وله قرابة لا ترثه قالوا يجعل ثلثي الثلث لذوي القرابة وثلث
الثلث لمن اوصى له وعن طاووس ان الاقارب ان كانوا محتاجين انتزعت
الوصية من الاجانب وردت الى الاقارب والله اعلم قوله تعالى **فمن بدله بعد ما سمعه
فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم** اعلم انه تعالى لما ذكر امر
الوصية ووجوبها وعظم امرها اتبعه بما يجري مجرى الوعيد في تغيرها اما قوله
فمن بدله ففيه مسايل **المسيلة الاولى** هذا المبدل من هو فيه قولان احدها
وهو المشهور انه هو الموصي او الشاهد او ساير الناس اما الموصي فان تغير
الوصي الوصية واما الشاهد فان تغير في الكتابة واما في قسمة الحقوق واما
غير الوصي والشاهد فبان يمنعوا من وصول ذلك المال الى مستحقه فهولاء كلهم
داخلون تحت قوله تعالى فمن بدله والقول الثاني ان المنهي عن التغيير هو الموصي
نهي عن تغيير الوصية عن المواضع التي بين الله تعالى بالوصية اليها وذلك لانا
بينا انهم كانوا في الجاهلية يوصون للاجانب ويتركون الاقارب في الجوع والضر
فالله تعالى امرهم بالوصية الى الاقربين ثم زجر بقوله فمن بدله بعد ما سمعه ومن
اعرض عن هذا التكليف **المسيلة الثانية** الكناية في قوله فمن بدله راجعة
الى الوصية مع ان الكناية مذكرة والوصية موثثة فذكروا فيه وجوها احدها
ان الوصية بمعنى الايصاء ودالة عليه كقوله فمن جاءه موعظة من ربه اي موعظ والتقدير

فمن بدل ما قاله الميت او ما اوصى به او ما سمعه عنه وثانيها قيل الهاء راجعة
الى الحكم والفرض والتقدير فمن بدل الامر المقدم ذكره وثالثها ان الضمير
عايد الى ما اوصى به الميت فلذلك ذكر وان كانت الوصية مونثة و
رابعها ان الكناية تعود على معنى الوصية وهو قول او فعل وخامسها ان تانيث
الوصية ليس بالحقيقي فيجوز ان يكنى عنها بكناية المذكر واما قوله بعدما سمعه
فهو يدل على ان الاثم انما يثبت او يعظم بشرط ان يكون المبدل قد علم ذلك لانه
لا معنى للسماع لو لم يقع العلم به فصار اثبات سماعه كاثبات علمه اما قوله فانما اثمه
على الذين يبدلونه فاعلم ان كلمة انما للحصر والضمير في قوله اثمه عايد الى
التبديل لا يعود الا الى المبدل وقد تقدم بيان المبدل من هو واعلم ان العلما
استدلوا بهذه الاية على احكام احدها ان الطفل لا يعذب لكفر ابيه وثانيها ان
ان الانسان اذا امر الوارث بقضاء دينه ثم ان الوارث صرفه ولا يقضي دينه
فان الانسان الميت لا يعذب بسبب تقصير ذلك الوارث خلافا لبعض الجهال
وثالثها ان الميت لا يعذب ببكاء غيره عليه وذلك لان هذه الاية دالة على ان
اثم التبديل لا يعود الا الى المبدل وان الله تعالى لا يواخذ احدا بذنب غيره ويتاكد
دلالة هذه الاية بقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تكسب كل نفس الا
عليها ومن عمل صالحا فلنفسه ومن اسا فعليها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت
المسئلة الثالثة اذا اوصى للاجانب وفي الاقارب من تشتد حاجته هل يجوز
للوصي تغيير الوصية اما من يقول بوجوب الوصية لمن لا يرث من الوالدين
والاقربين اختلفوا فيه فمنهم من قال كانت الوصية للاقارب واجبة
عليه فاذا لم يفعل وصرف الوصية الى الاجانب كان ذلك الاجنبي احق به ومنهم
من قال بل ينقض ذلك ويرد الى الاقربين وقد ذكرنا تفصيل قول هؤلا اما
من لا يوجب الوصية للقريب الذي لا يرث فاما ان يكون ذلك بالثلث او باكثر
من الثلث فان كان بالثلث فهو جايز ولا يجوز تغييره ثم اختلفوا في المستحب
فكان الحسن يقول والمستحب هو النقصان من الثلث لانه عليه السلام قال الثلث
كثير فندب الى النقصان ومنهم من قال الثلث مستحب لانه حقه والثواب
فيه اكثر ومنهم من يعتبر حال الميت وحال الورثة وقدر التركة وهذا هو الاولى
واما ان كانت الوصية باكثر من الثلث فمنهم من قال لا يجوز ذلك الا بامر
الورثة والتماس الرضا منهم قال [illegible] لانا نعتبر قول الورثة الا بعد
الموت ثم اذا اوصى باكثر من الثلث اختلفوا فيه فمنهم من يجوز اذا اجاز الوارث
ويكون عطية من الميت ومنهم من يقول بل يكون كابتداء عطية من الوارث
اما قوله ان الله سميع عليم فمعناه انه تعالى يسمع الوصية على حدها ويعلمها
على صفتها فلا يخفى عليه خافية من التغيير الواقع فيها والله اعلم قوله تعالى
فمن خاف من موص جنفا او اثما فاصلح بينهم فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم اعلم انه تعالى لما توعد من بدل الوصية
بين ان المراد بذلك التبديل ان يبدله عن الحق الى الباطل اما اذا غيره من باطل

الى الحق

الى الحق على طريق الاصلاح فقد احسن وهو المراد من قوله فمن خاف من موص
جنفا او اثما فاصلح بينهم لان الاصلاح يقتضي ضربا من التبديل والتغيير
فذكر تعالى الفرق بين هذا التبديل وبين التبديل الاول بان اوجب الاثم في
الاول وازاله عن الثاني اشتراكهما في كونهما تبديلا وتغييرا لئلا يعتقد
ان حكمهما واحد وفي هذا الباب وههنا مسايل المسئلة الاولى قرا حمزة
والكسائي وابو بكر عن عاصم موص بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان وصى
بمعنى واحد المسئلة الثانية الجنف الميل في الامور واصله العدول عن
الاستوا يقال جنف يجنف بكسر النون في الماضي وفتحها في المستقبل جنفا
وكذلك تجانف ومنه قوله تعالى غير متجانف لاثم والفرق بين
الجنف والاثم ان الجنف هو الخطا من حيث لا يعلم به والاثم هو العمد
المسئلة الثالثة في قوله تعالى فمن خاف قولان احدهما ان المراد منه
هو الخوف والخشية فان قيل الخوف انما يصح في امر منتظر والوصية وقعت
فكيف يمكن تعلقها بالخوف والجواب من وجوه احدها ان المراد ان هذا
المصلح اذا شاهد الموصي يوصي فظهرت منه امارات الجنف الذي هو الميل
عن طريقة الحق مع ضرب من الجهالة او مع التاويل او شاهد منه تعمدا
بان يزيد غير المستحق او ينقص المستحق حقه او يعدل عن المستحق
فعند ظهور امارات ذلك وقبل تحقيق الوصية ياخذ في الاصلاح
الامر عند ظهور امارات فساده الاصلاح لان اصلاح الامر وقبل تقرر
فساده يكون اسهل فلذلك قال تعالى بالخوف دون العلم فكان الموصي يقول
قد حضر الوصي والشاهد على وجه المشورة اريد ان اوصي للاباعد دون
الاقارب والاقارب وان اريد فلانا مع انه لا يكون مستحقا للزيادة او انقص
فلانا مع انه يكون مستحقا للزيادة فعند ذلك يصير السامع خايفا من جنف
واثم لا قاطعا عليه فلذلك قال تعالى فمن خاف من موص جنفا فعلقه بالخوف
الذي هو الظن ولم يعلقه بالعلم الوجه الثاني في الجواب انه اذا اوصى على الوجه
الذي ذكرناه لكنه يجوز ان لا يستمر الموصي على تلك الوصية بل يفسخها ويجوز
ان يستمر لان الموصي ما لم يمت فله الرجوع عن الوصية وتغييرها بالزيادة
والنقصان فلما كان كذلك لم يصر الجنف والاثم معلومين لان تجويز فسخه
يمنع من ان يكون مقطوعا عليه فلذلك علقه بالخوف الوجه الثالث في
الجواب ان بتقدير ان تستقر الوصية ومات الموصي فمع ذلك يجوز ان يقع
بين الورثة وبين الموصى لهم مصالحة على وجه يزول الميل والخطا فلما كان ذلك
منتظرا لم يكن حكم الجنف والاثم ماضيا مستقرا فصح ان يعلقه بالخوف
وزوال النفس فهذه الوجوه يمكن ان تذكر في معنى الخوف وان كان الوجه الاول اقوى
القول الثاني في تفسير قوله فمن خاف اي فمن علم والخوف والخشية
يستعملان بمعنى العلم وذلك لان الخوف عبارة عن حالة مخصوصة متولدة
من ظن مخصوص وبين العلم وبين الظن مشابهة في امور كثيرة فلهذا صح

اطلاق اسم كل واحد منهما على الاخر وعلى هذا التاويل يكون معنى الاية
ان الميت اذا اخطا في وصيته او جار فيها متعمدا فلا حرج على من علم ذلك ان يغيره
ويرده الى الصلاح بعد موته وهذا قول ابن عباس وقتادة والربيع
المسئلة الرابعة قد ذكرنا ان الجنف هو الخطا والاثم العمد ومعلوم ان
الخطا في حق الغير في انه يجب ابطاله بمنزلة العمد فلا فرق بين العمد
والخطا في ذلك فمن هذا الوجه سوى عز وجل بين الامرين اما قوله تعالى
فاصلح بينهم ففيه مسايل المسئلة الاولى هذا المصلح من هو
الظاهر انه هو الوصي الذي لا بد منه في الوصية وقد يدخل تحته الشاهد
وقد يكون المراد منه من يتولى ذلك بعد موته من وال او ولي او وصي او من
يامر بالمعروف فكل هولاء يدخلون تحت قوله تعالى فمن خاف من موص
اذا ظهرت لهم امارات الجنف والاثم في الوصية اذا علموا ذلك فلا وجه
للتخصيص في هذا الباب بل الوصي والشاهد اولى بالدخول تحت هذا التكليف
وذلك لانهم تثبت الوصية فكان تعلقهم بها اشد المسئلة الثانية
لقايل ان يقول الضمير في قوله فاصلح بينهم لا بد ان يكون عايدا الى مذكور
سابق فما ذلك المذكور السابق وجوابه انه لا شبهة ان المراد من هولاء
اهل الوصايا الا ان قوله من موص دل على من له الوصية فصار كانهم
ذكروا فصلح ان يقول تعالى فاصلح بينهم كانه قال فاصلح بين اهل الوصية
وقال قايلون المراد فاصلح بين اهل الوصية والميراث وذلك هو ان يزيد
الموصي في الوصية على قدر الثلث فالمصلح يصلح بين اهل الوصايا والورثة
في ذلك وهذا القول ضعيف من وجوه احدها ان لفظ الموصي انما يدل على اهل
الوصية لا الورثة وثانيها ان الجنف والاثم لا يدخل في ان يرضى باكثر من الثلث
لان ذلك لما لم يجز الا بالرضا صار ذكره كلا ذكر ولا يحتاج في ابطاله الى
اصلاح لانه ظاهر البطلان المسئلة الثالثة في بيان كيفية الاصلاح
وها هنا بحثان البحث الاول بيان كيفية هذا الاصلاح قبل ان صارت
هذه الاية منسوخة فنقول بينا ان ذلك الجنف والاثم كان اما بزيادة او
بنقصان او بعدول فاصلاحها انما يكون بازالة هذه الامور الثلاثة ورد
كل حق الى مستحقه البحث الثاني في كيفية هذا الاصلاح بعد ان
صارت هذه الاية منسوخة فنقول الجنف والاثم ها هنا يقع على وجوه منها
ان يظهر من المريض ما يدل على انه يحاول منع وصول المال الى الوارث اما بذكر
اقرار او بالتزام عقد فها هنا يمنع منه ومنها ان يوصي مع قلة المال وكثرة العيال
الى غير ذلك من الوجوه والله اعلم اما قوله تعالى فلا اثم عليه ففيه مسئلتان
المسئلة الاولى لقايل ان يقول هذا المصلح قد اتى بطاعة عظيمة في
هذا الاصلاح وهو يستحق الثواب عليه فكيف يليق به ان يقول فلا اثم عليه
والجواب الاول انه تعالى لما ذكر اثم المبدل في الاية وهذا ايضا من التبديل بين
مخالفته للاول وانه لا اثم عليه برد الوصية الى العدل والثاني لما كان المصلح

ينقص الوصايا وذلك يصعب على الموصى له ويوهم ان فيه اثما فازال الشبهة
وقال لا اثم عليه والثالث بين ان بالوصاية والاشهاد لا يتحتم ذلك وانه متى
غير الى الحق وان خالف وصيته فلا اثم عليه وان حصل فيه مخالفة لوصية الموصي
وصرف المال عمن احب الى من كره لان ذلك يوهم القبح فبين الله عز وجل ان ذلك
حسن بقوله فلا اثم عليه والرابع ان الاصلاح بين الجماعة يحتاج الى الاكثار
من القول ويخاف فيه ان يتخلله بعض ما لا ينبغي من القول والفعل فبين تعالى
انه لا اثم على المصلح في هذا الجنس اذا كان قصده فيه الاصلاح والله اعلم
المسئلة الثانية دلت الاية على جواز الصلح بين المتنازعين اذا خاف من ارادة
الصلح افضاء ذلك الى محذور في الشرع اما قوله ان الله غفور رحيم ففيه ايضا
سوال وهو ان هذا الكلام انما يليق بمن فعل فعلا لا يجوز اما هذا الاصلاح فهو من
الطاعات فكيف يليق به هذا الكلام وجوابه من وجوه احدها ان هذا من باب
تنبيه الادنى على الاعلى كانه قيل انا الذي اغفر الذنوب ثم ارحم المذنب فبان
اوصل رحمتي وثوابي اليك مع انك تحملت المحن الكثيرة في اصلاح هذا المهم
كان اولى وثانيها يحتمل ان يكون المراد ان ذلك الموصي الذي اقدم على الجنف
والاثم متى اصلحت وصيته فان الله يغفر له ويرحمه بفضله وثالثها ان المصلح
ربما احتاج في اثناء الاصلاح الى اقوال وافعال كان الاولى تركها فاذا علم الله
تعالى منه ان غرضه ليس الا الاصلاح فانه لا يواخذه بها لانه غفور رحيم
الحكم السادس قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام
كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون الصيام مصدر صام
كالقيام واصله في اللغة الامساك عن الشي والترك له ومنه قيل للصمت صوم
لانه امساك عن الكلام قال الله تعالى اني نذرت للرحمن صوما وصام النهار اذا
اعتدل وقام قايم الظهيرة قال امرؤ القيس فدعها وسل الهم عنها بجسرة •
ذمول اذا صام النهار وهجرا • وقال اخر • حتى اذا صام النهار واعتدل
• وصامت الريح اذا ركدت وصام الفرس اذا قام على غير اعتلاف •
قال النابغة • خيل صيام وخيل غير صايمة • تحت العجاج واخرى تعلك اللجما
• ويقال بكرة صايمة اذا قامت فلم تدر قال الراجز والبكرات شرهن
الصايمة • ومصام الشمس حيث تستوي في منتصف النهار وكذلك
مصام النجم قال امرؤ القيس • كان الثريا علقت في مصامها • •
بامراس كتان الى صم جندل • هذا هو معنى الصوم في اللغة وفي الشريعة
هو الامساك من حين طلوع الفجر الى غروب الشمس عن المفطرات حال العلم
بكونه صايما مع اقتران النية به اما قوله كما كتب على الذين من قبلكم ففيه مسئلتان
المسئلة الاولى في هذا التشبيه قولان احدهما انه عايد الى ايجاب الصوم يعني
هذه العبادة كانت مكتوبة وواجبة على الانبياء والامم من لدن ادم عليه السلام
الى عهدكم ما اخلى الله تعالى امة من ايجابها عليهم لا يفرضها عليكم وحدكم و
فايدة هذا الكلام ان الصوم عبادة شاقة والشي الشاق اذا عم سهل تحمله

القول الثاني التشبيه يعود الى وقت الصوم والى قدره وهذا ضعيف
لان تشبيه الشيء بالشيء استوائهما في امر من الامور فاما ان يقال انه يقتضي
الاستوا في كل الامور فلا ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجوها احدها
ان الله تعالى فرض صيام رمضان على اليهود والنصارى اما اليهود فانها
تركت هذا الشهر وصامت يوما من السنة زعموا انه يوم غرق فرعون وكذبوا
في ذلك ايضا لان ذلك اليوم يوم عاشورا على ما ورد على لسان رسول الله صلى الله عليه
وسلم واما النصارى فانهم صاموا رمضان زمانا فصادفوا فيه الحر الشديد فحولوه
الى وقت لا يتغير ثم قالوا عند التحويل نزيد فيه فزادوا عشرا ثم بعد زمان اشتكى
ملكهم فنذر سبعا فزادها فيه ثم جاء ملك اخر فقال ما بال هذه الثلاثة فاتمه
خمسين يوما وهذا معنى قوله اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا وهذا مروي
عن الحسن وثانيها انهم اخذوا بالوثيقة فصاموا قبل الثلاثين يوما وبعدها
يوما ثم لم يزل الاخير يستن بسنة القرن الذي قبله حتى صاروا الى خمسين
يوما ولهذا اكره صوم يوم الشك وهو مروي عن الشعبي وثالثها ان وجه التشبيه
انه يحرم الطعام والشراب والجماع بعد النوم كما كان ذلك حراما على سائر
الامم واحتج القائلون بهذا بان الامة مجمعة على ان قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام
الرفث الى نسائكم نسخ هذا الحكم لا بد فيه من دليل يدل عليه ولا دليل عليه الا هذا
التشبيه وهو قوله كما كتب على الذين من قبلكم فوجب ان يكون هذا التشبيه دليلا
على ثبوت هذا المعنى قال اصحاب القول الاول قد بينا ان تشبيه شيء بشيء لا يدل
على مشابهتهما من كل الوجوه فلم يلزم من تشبيه صومنا بصومهم ان يكون
صومهم مختصا برمضان وان يكون صومهم مقدار ثلاثين يوما ثم ان مثل
هذه الرواية مما تنفر عن قبول الاسلام اذا علم اليهود والنصارى كونه كذلك
المسئلة الثانية في موضع كما ثلاثة اقوال الاول قال الزجاج موضع كما نصب على
المصدر المعنى فرض عليكم فرضا كالذي فرض على الذين من قبلكم الثاني قال ابن
الانباري يجوز ان يكون في موضع نصب على الحال من الصيام يراد به كتب عليكم الصيام
مشبها ومماثلا لما كتب على الذين من قبلكم الثالث قال ابو علي هو صفة المصدر محذوف
تقديره كتابة كما كتب عليهم فحذف المصدر واقيم نعته مقامه قال ومثله في الاتساع
والحذف قولهم في صريح الطلاق انت واحدة يريد انت ذات تطليقة واحدة
فحذف المضاف والمضاف اليه واقيم صفة المضاف مقام الاسم المضاف اليه اما
قوله تعالى لعلكم تتقون فاعلم ان تفسير لعل في حق الله تعالى قد تقدم واما ان هذا
الكلام كيف يليق بهذا الموضع ففيه وجوه احدها انه سبحانه بين بهذا الكلام
ان الصوم يورث التقوى لما فيه من انكسار الشهوة وانقماع الهوى فانه يردع
عن الاشر والبطر والفواحش ويهون لذات الدنيا ورياستها وذلك لان
الصوم يكسر شهوة البطن والفرج وانما يسعى الناس لهذين كما قيل في المثل السائر
المرء يسعى لعاريه بطنه وفرجه فمن اكثر الصوم هان عليه امر هذين وخفت عليه
مؤنتهما فكان ذلك رادعا له عن ارتكاب المحارم والفواحش ومهونا عليه امر

الرياسة في الدنيا وذلك جامع لاسباب التقوى فيكون معنى الاية فرضت
عليكم الصيام لتكونوا به من المتقين الذين اثنيت عليهم في كتابي واعلمت
ان هذا الكتاب هدى لهم ولما اختص الصوم بهذه الخاصة حسن منه
تعالى ان يقول عند ايجابها لعلكم تتقون منبها بذلك على وجه وجوبه
لان ما يمنع النفس عن المعاصي لا بد ان يكون واجبا وثانيها المعنى ينبغي
لكم بالصوم ان تقوى رجاكم في التقوى وهذا معنى لعل وثالثها المعنى
لعلكم تتقون الله بصومكم وترككم للشهوات فان كل شيء كانت الرغبة
فيه اكثر كان الاتقاء عنه اشق والرغبة في المنكوح والمطعوم اشد من سائر
الاشيا فاذا سهل عليكم اتقاء الله بترك المطعوم والمنكوح كان اتقاء الله
بترك سائر الاشيا اسهل واخف ورابعها المراد كتب عليكم الصيام كما كتب على
الذين من قبلكم لعلكم تتقون اهمالها وترك المحافظة عليها بسبب
عظم درجتها واصالتها وخامسها لعلكم تنتظمون بسبب هذه العبادة
في زمرة المتقين لان الصوم شعارهم والله اعلم قوله تعالى **اياما معدودات
فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه
فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم
ان كنتم تعلمون** اعلم ان في قوله اياما معدودات مسائل **المسئلة
الاولى** في انتصاب اياما اقوال الاول نصب على الظرف كانه قيل كتب عليكم الصيام
في ايام ونظيره قولك نويت الخروج يوم الجمعة الثاني وهو قول الفراء انه
خبر ما لم يسم فاعله كقولهم اعطي زيد مالا والثالث على التفسير والرابع باضمار
اي صوموا اياما **المسئلة الثانية** اختلفوا في هذه الايام على قولين الاول
انها غير رمضان وهو قول معاذ وقتادة وعطا ورواه عن ابن عباس ثم اختلف
هؤلاء فقيل ثلاثة من كل شهر عن عطا وقيل ثلاثة ايام من كل شهر وصوم
يوم عاشورا عن قتادة ثم اختلفوا ايضا فقال بعضهم انه كان تطوعا ثم فرض
وقيل بل كان واجبا واتفق هؤلاء على انه منسوخ بصوم رمضان واحتج
القائلون بان المراد بهذه الايام غير صوم رمضان بوجوه الاول ما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان صوم رمضان نسخ كل صوم فدل هذا على ان وجوب
صوم رمضان كان صوم اخر واجبا الثاني انه تعالى ذكر حكم المريض والمسافر
في هذه الاية ثم ذكر حكمهما ايضا في الاية التي بعد هذه الاية الدالة على صوم رمضان
فلو كان هذا الصوم هو صوم رمضان لكان ذلك تكريرا محضا من غير فائدة وانه
لا يجوز الثالث ان قوله تعالى في هذا الموضع وعلى الذين يطيقونه فدية يدل على
ان هذا الصوم واجب على التخيير يعني ان شاء اعطى الفدية واما صوم رمضان
وانه واجب على التعيين فوجب ان يكون صوم هذه الايام غير صوم رمضان
القول الثاني وهو قول اكثر المحققين كابن عباس والحسن وابي مسلم
ان المراد بهذه الايام المعدودات شهر رمضان قالوا وتقديره انه تعالى قال اولا كتب
عليكم الصيام وهذا محتمل ليوم ويومين وايام ثم بينه بقوله اياما معدودات فزال

بعض الاجمال ثم بينه بقوله شهر رمضان الذي انزل فيه القران فعلى هذا الترتيب
يمكن ان يجعل الايام المعدودات بعينها شهر رمضان واذا امكن ذلك فلا
وجه لحمله على غيره واثبات النسخ فيه لان كل ذلك زيادة لا يدل اللفظ عليها
فلا يجوز القول به اما تمسكهم اولا بقوله عليه السلام ان صوم رمضان نسخ كل صوم
فالجواب انه ليس في الخبر انه نسخ عنه وعن امته كل صوم فلم لا يجوز ان يكون
المراد انه نسخ كل صوم واجب في الشرايع المتقدمة لانه كما يصح ان يكون
بعض شرعه ناسخا للبعض فيصح ان يكون شرعه ناسخا لشرع غيره سلمت
ان هذا الخبر يقتضي ان يكون صوم رمضان نسخ صوما ثبت في شرعه لكن لم
لا يجوز ان يكون ناسخا لصيام وجب بغير هذه الاية فمن اين لنا ان المراد بهذه الاية
غير شهر رمضان واما حجتهم الثانية وهي ان هذه الايام لو كانت هي شهر
رمضان لكان حكم المريض والمسافر مكررا فالجواب ان في الابتداء كان صوم
رمضان ليس بواجب معين بل كان التخيير ثابتا بينه وبين الفدية فلما كان
كذلك ورخص للمسافر الفطر لكان من الجائز ان يظن ان الواجب عليه
الفدية دون القضاء ويجوز ان يظن انه لا فدية عليه ولا قضاء لمكان المشقة التي
يفارق بها المقيم فلما لم يكن كذلك بعيدا بين تعالى ان افطار المريض والمسافر في الحكم
خلاف التخيير في حكم المقيم وانه يجب عليهما القضاء في عدة من ايام اخر فلما نسخ
الله تعالى ذلك عن المقيم الصحيح من حيث تغير حكم الله تعالى في الصوم فبين تعالى ان الصوم
حال المريض والمسافر ثابت في رخصة الافطار ووجوب القضا كحالهما اولا فهذا هو
الفايدة في اعادة ذكر حكم المسافر والمريض لا لان الايام المعدودات سوى شهر
رمضان حجتهم الثالثة وهو قولهم صوم هذه الايام واجب مخير وصوم شهر
رمضان واجب معين فجوابه ما ذكرنا من ان صوم شهر رمضان كان واجبا
مخيرا ثم صار معينا فهذا تقرير هذا القول واعلم ان على كلا القولين
لا بد من تطرق النسخ الى هذه الاية اما على القول الاول فظاهر واما على القول
الثاني فلان هذه الاية تقتضي ان يكون صوم رمضان واجبا مخيرا والاية التي
بعدها تدل على التضييق فكانت الاية الثانية ناسخة لحكم هذه الاية وفيه
اشكال وهو انه كيف يصح ان يكون قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه ناسخا للتخيير
مع اتصاله بالمنسوخ وذلك لا يصح وجوابه ان الاتصال في التلاوة لا يوجب
الاتصال في النزول وهذا كما قاله الفقها في عدة المتوفى عنها زوجها ان المتقدم
في التلاوة وهو ناسخ والمنسوخ متاخر وهذا ضد ما يجب ان يكون عليه حال
الناسخ والمنسوخ فقالوا ان ذلك في التلاوة اما في الانزال فكان الاعتداد
بالحول هو المتقدم والاية الدالة على اربعة اشهر وعشر هي المتاخرة فصح كونها
ناسخة وكذلك نجد في القران انه محكمة متاخرة في التلاوة عن الاية المدنية
وذلك كثير المسئلة الثالثة بعدد معلوم وثانيها قلايل كقوله تعالى دراهم
معدودة واصله ان المال القليل يقدر بالعدد ويحتاط في معرفته تقديره واما
الكثير فانه يصب صبا ويحثى حثيا والمقصود من هذا الكلام كانه سبحانه يقول

اني رحمتكم وخففت عنكم حين لم افرض عليكم صيام الدهر كله ولا صيام
اكثره ولو شئت لفعلت ذلك ولكني رحمتكم وما اوجبت الصوم عليكم الا
في ايام قليلة وقال بعض المحققين يجوز ان يكون قوله اياما معدودات من صلة
قوله كما كتب على الذين من قبلكم ويكون المماثلة واقعة بين الفرضين من هذا
الوجه وهو تعليق الصوم بمدة غير متطاولة وان اختلفت المدتان في الطول
والقصر ويكون المراد ما ذكرناه من تعريفه سبحانه ايانا ان فرض الصوم
علينا وعلى من قبلنا ما كان الا مدة قليلة لا تشتد مشقتها فكان هذا بيانا لكونه
تعالى رحيما لجميع الامم ومسهلا امر التكاليف على كل الامم قوله تعالى
فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فالمراد منه ان فرض الصوم
في الايام المعدودات انما يلزم الاصحا المقيمين فاما من كان مريضا او مسافرا
فله تاخير الصوم عن هذه الايام الى ايام اخر قال القفال رحمه الله انظروا الى عجيب
ما نبه الله تعالى عليه من سعة فضله ورحمته في هذا التكليف فانه تعالى بين
في اول الاية ان لهذه الامة في هذا التكليف اسوة بالامم المتقدمة والغرض
منه ما ذكرنا ان الامور الشاقة اذا عمت خفت ثم ثانيا بين وجه الحكمة في ايجاب
الصوم وهو انه سبب لحصول التقوى فلو لم يفرض الصوم لفات هذا المقصود
الشريف ثم ثالثا بين انه مختص بايام معدودة فانه لو جعله ابدا او في اكثر
الاوقات لحصلت المشقة العظيمة ثم بين رابعا انه خصه من الاوقات
بالشهر الذي انزل فيه القران لكونه اشرف الشهور بسبب هذه
الفضيلة ثم بين خامسا ازالة المشقة في الزامه فاباح تاخيره
لمن شق عليه من المسافرين والمرضى الى ان يصيروا الى الرفاهية
والسكون فهو سبحانه راعى في ايجاب الصوم هذه الوجوه من الرحمة
فله الحمد على نعمه كثيرا اذا عرفت هذا فنقول في الاية مسايل المسئلة
الاولى قوله فمن كان منكم الى قوله اخر فيه معنى الشرط والجزا
اي فمن يكن منكم مريضا او مسافرا فافطر فليقض واذا قدرنا فيه معنى
الشرط كان المراد بقوله كان الاستقبال لا الماضي كما تقول من اتاني
اتيته والله اعلم المسئلة الثانية المرض عبارة عن عدم اختصاص
جميع اعضاء الحي بالحالة المقتضية لصدور افعاله سليمة سلامة طبيعية
واختلفوا في المرض المبيح للفطر على ثلاثة اقوال احدها اذا اي مريض كان
واي مسافر كان فله ان يترخص تنزيلا للفظ المطلق على اقل احواله وهذا هو
قول الحسن وابن سيرين يروى انهم دخلوا على ابن سيرين في رمضان وهو ياكل
فاعتل بوجع اصبعه وثانيها ان هذه الرخصة مختصة بالمريض الذي لو صام لوقع
في مشقة وجهد وبالمسافر الذي يكون كذلك وهذا قول الاصم وحاصله
تنزيل اللفظ المطلق على اكمل الاحوال وثالثها وهو قول اكثر الفقها ان المرض
المبيح للفطر هو الذي يودي الى ضرر النفس او زيادة في العلة اذ لا فرق
في العقل بين ما يخاف منه وبين ما يودي الى الامراض ما يخاف منه كالمحموم اذا خاف

انه لو صام اشتد حماه وصاحب وجع العين يخاف ان صام ان يشتد وجع عينيه
قالوا فكيف يمكن ان يقال كل مرض يرخص مع علمنا ان في الامراض ما ينفعه الصوم
فالمراد منه ما يؤثر الصوم في تقويته ثم تأثيره في الامر اليسير لا عبرة به
لان ذلك قد يحصل فيمن ليس بمريض ايضا فاذا يجب في تأثيره ما ذكرناه والله
اعلم **المسئلة الثالثة** اصل السفر من السفر وهو الكشف وذلك انه يكشف
عن احوال الرجال واخلاقهم والمسفرة المكنسة لانها تسفر التراب عن الارض
والسفير الداخل بين اثنين للصلح لانه يكشف المكروه الذي اتصل بهما والمسفر
المضي لانه قد انكشف وظهر ومنه اسفر الصبح والسفر الكتاب لانه يكشف
عن المعاني ببيانه وسفرت المراة عن وجهها اذا كشفت النقاب قال الازهري
وسمي المسافر مسافرا لكشفه قناع الكن عن وجهه وبروزه للارض الفضاء وسمي
السفر سفرا لانه يسفر عن وجوه المسافرين واخلاقهم فيظهر ما كان
خافيا منهم واختلف الفقهاء في قدر السفر المبيح للرخص فقال داود الرخص
حاصلة في كل سفر ولو كان السفر فرسخا وتمسكت فيه بان الحكم لما كان معلقا
على كونه مسافرا بحيث تحقق هذا المعنى حصل هذا الحكم اقصى ما في الباب
ان يروى خبر واحد في تخصيص هذا العموم لكن تخصيص عموم القران
بخبر الواحد غير جائز وقال الاوزاعي السفر المبيح مسافة يوم وذلك لان اقل
من هذا القدر قد يتفق للمقيم واما الاكثر فليس عدد اولى من عدد فوجب
الاقتصار على الواحد ومذهب الشافعي رحمه الله انه مقدر بستة عشر
فرسخا ولا يحسب منه مسافة الاياب كل فرسخ ثلاثة اميال باميال هاشم
جد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الذي قدر اميال البادية كل ميل
اثنى عشر الف قدم وهي اربعة الف خطوة وان كل ثلاثة اقدام خطوة وهذا
مذهب مالك واحمد واسحاق وقال ابو حنيفة والثوري السفر لا يحصل الا في
ثلاث مراحل اربعة وعشرين فرسخا حجة الشافعي رحمه الله وجهان
الاول قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يقتضينا
ان يرخص المسافر مطلقا تركنا العمل به فيما اذا كان السفر مرحلة واحدة
لان تعب اليوم الواحد يسهل تحمله اما اذا تكرر التعب في اليومين فانه
يشق تحمله فناسب الرخصة تحصيلا لهذا التخفيف والحجة الثانية
من الخبر وهو ما رواه الشافعي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى
الله عليه وسلم قال يا اهل مكة لا تقصروا في ادنى من اربعة برد من مكة
الى عسفان قال اهل اللغة كل بريد اربعة فراسخ فيكون مجموعه ستة عشر
فرسخا وروى الشافعي رحمه الله ايضا عن عطاء قال لابن عباس اقصر
الى عرفة قال لا فقال الى مر الظهران فقال لا ولكن اقصر الى جدة وعسفان
والطائف قال مالك بين مكة وجدة وعسفان اربعة برد حجة ابي حنيفة
ايضا من وجهين الحجة الاولى ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يقتضي
وجوب الصوم عدلنا عنه في ثلاثة ايام لقيام الاجماع على ان هذا القدر

مرخص

مرخص والاقل منه مختلف فيه فوجب ان يبقى على وجوب الصوم والحجة
الثانية من الخبر وهو قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة
ايام بلياليهن دل الخبر على ان لكل مسافر ان يمسح ثلاثة ايام ولن يكون كذلك
حتى يتقدر مدة السفر بثلاثة ايام لانه عليه السلام جعل السفر علة للمسح
على الخفين ثلاثة ايام ولياليهن وجعل هذا المسح معلولا والمعلول لا يزيد على
العلة والجواب عن الاول انه معارض بما ذكرنا من الاية فان رجحوا قولهم
بان الاحتياط في العبادات اولى رجحنا جانبنا بان التخفيف في رخص السفر
مطلوب الشرع بدليل قوله عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها فاقبلوا
منه صدقته والترجيح لهذا الجانب لان الدليل الدال على ان رخص السفر مطلوب
للشرع اخص من الدليل الدال على وجوب رعاية الاحتياط والجواب عن الثاني
انه عليه السلام قال يمسح المقيم يوما وليلة وهذا لا يدل على لا يحصل الاقامة في
اقل من يوم وليلة لانه لو نوى الاقامة في موضع الاقامة ساعة يصير مقيما فكذا قوله
والمسافر ثلاثة ايام لا يوجب ان لا يحصل السفر في اقل من ثلاثة ايام والله اعلم
المسئلة الرابعة لقائل ان يقول رعاية اللفظ تقتضي ان يقال فمن كان مريضا
او مسافرا فلم يقل هكذا بل قال فمن كان مريضا او على سفر وجوابه الفرق هو ان
المرض صفة قائمة بالذات فان حصلت والا فلا واما السفر فليس كذلك لان الانسان
اذا نزل في منزل فان عزم الاقامة كان سكونه اقامة لا سفرا وان عزم السفر
كان هو في ذلك السكون مسافرا فاذن كونه مسافرا امر يتعلق بقصده واختياره
فقوله او على سفر معناه كونه على قصد السفر والله اعلم بمراده **المسئلة الخامسة**
العدة فعلة من العد وهو بمعنى المعدود كالطحن بمعنى المطحون ومنه يقال للجماعة
المعدودة من الناس عدة وعدة المراة من هذا فان قيل كيف قيل فعدة على التنكير
ولم يقل فعدتها اي فعدة الايام المعدودات قلنا لانا بينا ان العدة بمعنى المعدود
وامر بان يصوم اياما معدودة مكانها والظاهر انه لا ياتي الا بمثل ذلك
العدد فاغنى ذلك عن التعريف بالاضافة **المسئلة السادسة** عدة قرئت
مرفوعة ومنصوبة اما الرفع فعلى معنى فعليه صوم عدة فيكون هذا من باب حذف
المضاف واما اضمار عليه فيدل عليه حرف الفاء واما النصب فعلى معنى فليصم عدة
المسئلة السابعة ذهب قوم من علماء الصحابة الى انه يجب على المريض والمسافر
ان يفطرا ويصوما عدة من ايام اخر وهو قول ابن عباس وابن عمر ونقل الخطابي
في اعلام التنزيل عن ابن عمر انه قال ان صام في السفر قضى في الحضر وهذا اختيار
داود بن علي الاصفهاني وذهب اكثر الفقهاء الى ان هذا الافطار رخصة
فان شاء افطر وان شاء صام حجة الاولين من القران والخبر اما القران فمن
وجهين الاول انا اذا قرانا عدة بالنصب كان التقدير فليصم عدة من ايام اخر
وهذا للايجاب وان قرانا بالرفع كان التقدير فعليه عدة من ايام اخر وكلمة
على للوجوب فثبت ان ظاهر القران يقتضي ايجاب صوم ايام اخر فوجب ان يكون فطر
هذه الايام واجبا ضرورة وانه لا قائل بالجمع والحجة الثانية انه تعالى اعاد فيما بعد

ذلك هذه الاية ثم قال عقيبها يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولابد ان يكون هذا
اليسر والعسر شيا تقدم ذكرهما وليس هناك يسر الا انه اذن للمريض والمسافر
في الفطر وليس هناك عسر الا كونهما صائمين فكان قوله يريد الله بكم اليسر معناه
يريد منكم الافطار ولا يريد منكم الصيام وذلك تقدير قولنا واما الخبر
فاثنان الاول قوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر لا يقال ان هذا
الخبر وارد في سبب خاص وهو ما روي انه عليه السلام مر على رجل جالس تحت
مظلة فسال عنه فقيل هذا صائم اجهده العطش فقال ليس من البر الصيام
في السفر لانا نقول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب والثاني قوله عليه
السلام الصائم في السفر كالمفطر في الحضر اما حجة الجمهور فهي ان في الاية اضمار
لان التقدير فافطر فعدة من ايام اخر وتمام تقرير هذا الكلام ان الاضمار
في كلام الله جائز في الجملة وقد دل الدليل على وقوعه ههنا اما بيان الجواز
فكقوله فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت والتقدير فضرب فانفجرت وكذا
قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم الى قوله او به اذى من راسه ففدية اي
فحلق فعليه فدية فثبت ان الاضمار جائز واما ان الدليل دل على وقوعه ففي
تقديره وجوه الاول قال القفال قوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه يدل
على وجوب الصوم ولقائل ان يقول هذا ضعيف وبيانه من وجهين الاول
انا ان اجرينا ظاهر قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه على العموم لزمنا
الاضمار في قوله تعالى فعدة من ايام اخر وان اجرينا هذه الاية على ظاهرها لزمنا
تخصيص عموم قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقد بينا في اصول الفقه انه متى
وقع التعارض بين التخصيص وبين الاضمار كان تحمل التخصيص اولى والثاني
وهو ان ظاهر قوله تعالى فليصمه يقتضي الوجوب عينا ثم ان هذا الوجوب منفي
في حق المريض والمسافر فهذه الاية مخصوصة في حقهما على جميع التقدير
سوا اجرينا قوله تعالى فعدة من ايام اخر على ظاهره او لم نفعل ذلك واذا كان كذلك
وجب اجراء هذه الاية على ظاهرها من غير اضمار الوجه الثاني ما ذكره الواحدي
في كتاب البسيط فقال القضاء انما يجب بالافطار لا بالمرض والسفر فلما اوجب الله
تعالى القضاء والقضا مسبوق بالفطر على انه لابد من اضمار الافطار وهذا في غاية
السقوط لان الله تعالى لم يقل فعليه قضا ما مضى بل قال فعليه صوم عدة من
ايام اخر وايجاب الصوم عليه في عدة من ايام اخر لا يستدعي ان يكون مسبوقا
بالافطار الوجه الثالث ما روى ابو داود في سننه عن هشام بن عروة عن
ابيه عن عائشة رضي الله عنها ان حمزة الاسلمي سال النبي صلى الله عليه وسلم
فقال يا رسول الله هل اصوم في السفر فقال عليه السلام صم ان شئت وافطر
ان شئت ولقائل ان يقول هذا الخبر يقتضي نسخ القران بخبر الواحد لان ظاهر
القران يقتضي وجوب صوم سائر الايام فرفعه بهذا الخبر الواحد غير جائز اذا ثبت
ضعف هذه الوجوه فالاعتماد في اثبات المذهب على قوله تعالى بعد هذه الاية وان
تصوموا خير لكم وسياتي بيان وجه الاستدلال ان شاء الله تعالى المسئلة الثانية

لدخو

لمذهب القائلين بان الصوم جائز فنقول الفرع الاول اختلفوا في ان
الصوم افضل ام الفطر فقال انس بن مالك وعثمان بن ابي العاص الصوم
افضل وهو مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك والثوري وابي يوسف
ومحمد رحمهم الله وقالت طائفة افضل الامرين الفطر واليه
ذهب ابن المسيب والشعبي والاوزاعي واحمد واسحق وقالت فرقة
ثالثة افضل الامرين ايسرهما على المرء حجة الاولين قوله تعالى فمن
شهد منكم الشهر فليصمه وقوله وان تصوموا خير لكم حجة الفرقة
الثانية ان القصر في الصلاة افضل فوجب ان يكون الافطار افضل والجواب
من اصحابنا من قال الاتمام افضل الا انه ضعيف والفرق من وجهين احدهما
ان الذمة تبقى مشغولة بقضاء الصوم دون الصلاة اذا قصرها والثاني
ان فضيلة الوقت تفوت بالفطر ولا تفوت بالقصر حجة الفرقة
الثالثة قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فهذا يقتضي
انه ان كان الصوم ايسر عليه صام وان كان الفطر ايسر افطر
الفرع الثاني انه اذا افطر كيف يقضي مذهب علي وابن عمر والشعبي
انه يقضيه متتابعا وقال الباقون التتابع مستحب وان فرق جاز حجة الاولين
وجهان الاول قراءة ابي فعدة من ايام متتابعات والثاني ان القضا نظير الاداء فلما
كان الاداء متتابعا فكذا القضا حجة الفرقة الثانية ان قوله تعالى فعدة من ايام
اخر نكرة في سياق الاثبات فيكون ذلك امرا بصوم ايام على عدد تلك الايام مطلقا
فيكون التقييد بالتتابع مخالفا لهذا التعميم وعن ابي عبيدة بن الجراح انه قال ان الله
تعالى لم يرخص لكم في فطره وهو يريد ان يشق عليكم في قضائه ان شئت فواتر
وان شئت ففرق والله اعلم وروي ان رجلا قال للنبي عليه السلام علي ايام من
رمضان افيجزيني ان اقضيها متفرقا فقال ارايت لو كان عليك دين فقضيت
الدرهم والدرهمان اما كان يجزيك قال نعم قال فالله تعالى احق ان يعفو
ويصفح المسئلة التاسعة اخر لا ينصرف لانه حصل فيه سببان الجمع والعدل
اما الجمع فلانها جمع اخرى واما العدل فلانها جمع اخرى واخرى تانيث اخر واخر
على وزن افعل وما كان على وزن افعل فانه اما ان يستعمل مع من او مع الالف
واللام يقال زيد افضل من عمرو وزيد الافضل فكان القياس ان يقال رجل اخر
من زيد كما يقال رجل اقدم من عمرو الا انهم حذفوا من اخر لفظ من لان لفظه
افعل من فاستعملوا من اكتفاء بدلالة اللفظ عليه الالف واللام يتعاقبان
من فلما جاز استعماله بغير الالف واللام صار اخر واخر واخرى معدولة عن حكم
نظائرها لان الالف واللام استعملنا فيهما ثم حذفتا والله اعلم اما قوله وعلى الذين
يطيقونه ففيه مسائل المسئلة الاولى القراءة المشهورة المتواترة يطيقونه [illegible]
وقرا عكرمة وايوب السختياني وعطا يطوقونه ومن الناس من قال هذه القراءة
مروية عن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد قال ابن جني اما عين الطاقة
فواو لقولهم لا طاقة لي ولا طوق لي به وعليه قراءة تطوقونه فهو يفتعلونه

اى يكلفونه **المسئلة الثانية** اختلفوا فى المراد بقوله وعلى الذين
يطيقونه على ثلاثة اقوال الاول ان هذا راجع الى المسافر والمريض وذلك
لان المريض والمسافر قد يكون كل منهما من لا يطيق الصوم ومنهما
من لا يطيق الصوم اما القسم الاول فقد ذكر الله تعالى حكمه فى قوله
ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر واما القسم الثانى
وهو المسافر والمريض اللذان يطيقان الصوم واليهما الاشارة بقوله
وعلى الذين يطيقونه فدية فكانه تعالى اثبت للمريض حالتين فى احدهما يلزمه
ان يفطر وعليه القضا وهى حال الجهد الشديد لو صام والثانية ان
يكون مطيقا للصوم ولا يثقل عليه فحينئذ يكون مخيرا بين ان يصوم
وبين ان يفطر مع الفدية **القول الثانى** وهو قول اكثر المفسرين
ان المراد من قوله وعلى الذين يطيقونه المقيم الصحيح فخيره الله تعالى
اولا بين هذين ثم نسخ ذلك واوجب الصوم معينا **والقول الثالث**
انها نزلت هذه الاية فى حق الشيخ الهرم قالوا وتقريره من وجهين
احدهما ان الوسع فوق الطاقة فالوسع اسم لمن كان قادرا على الشى
على وجه السهولة اما الطاقة فهى اسم لمن كان قادرا على الشى مع الشدة
والمشقة فقوله وعلى الذين يطيقونه اى وعلى الذين يقدرون على الصوم
مع الشدة والمشقة الوجه الثانى فى تقرير هذا القول القراة الشاذة وهى
يطيقونه فان معناه وعلى الذين يتجشمونه ومعلوم ان هذا لا يصح الا فى حق
من قدر على الشى مع ضرب من المشقة اذا عرفت هذا فنقول القائلون
بهذا القول اختلفوا على قولين احدهما وهو قول السدى انه الشيخ الهرم
فعلى هذا لا تكون الاية منسوخة **نوى** ان انسانا كان قبل موته يفطر
ولا يستطيع الصوم ويطعم لكل يوم مسكينا وقال اخرون انها تتناول الشيخ
الهرم والحامل والمرضع سئل الحسن البصرى عن الحامل والمرضع اذا خافتا
على انفسهما وعلى ولديهما فقال واى مرض اشد من الحمل تفطر وتقضى
واعلم انهم اجمعوا على ان الشيخ الهرم اذا افطر فعليه الفدية واما الحامل
والمرضع اذا افطرتا فهل عليهما الفدية قال الشافعى رحمه الله عليهما الفدية
وقال ابو حنيفة لا تجب حجة الشافعى ان قوله وعلى الذين يطيقونه فدية يتناول
الحامل والمرضع وايضا الفدية واجبة على الشيخ الهرم فتكون واجبة ايضا عليهما
وابو حنيفة فرق وقال الشيخ الهرم لا يمكن ايجاب القضا عليه فلا جرم وجبت
الفدية اما الحامل والمرضع فالقضا واجب عليهما فلو اوجبنا الفدية
عليهما ايضا كان ذلك جمعا بين البدلين وهو غير جائز لان القضاء بدل
والفدية بدل فهذا تفصيل هذه الاقوال الثلاثة فى تفسير قوله تعالى وعلى
الذين يطيقونه اما القول الاول وهو اختيار الاصم فقد احتجوا على صحته
من وجوه احدها ان المرض المذكور فى الاية اما ان يكون هو المرض الذى يكون فى الغاية
وهو الذى لا يمكن تحمله او المراد ما يسمى مرضا او المراد ما يكون متوسطا بينهما بين الدرجتين

والقسم

والقسم الثانى باطل بالاتفاق والقسم الثالث ايضا باطل لان المتوسطات
لها مراتب كثيرة غير مضبوطة وكل مرتبة منها فانها بالنسبة الى ما فوقها ضعيف
وبالنسبة الى ما تحتها قوى فاذا لم يكن فى اللفظ دلالة على تعيين تلك المرتبة
مع ان مراد الله تعالى هو تلك المرتبة صارت الاية مجملة وهو خلاف الاصل
ولما بطل هذان القسمان تعين ان المراد هو القسم الاول وذلك
لانه يصير مضبوطا فحمل الاية عليه لا يفضى الى صيرورة الاية مجملة واذا
ثبت هذا فنقول الاية دلت على ايجاب الصوم وهو قوله كتب عليكم الصيام
اياما معدودات ثم بين احوال المعذورين ولما كان المعذور على قسمين منهم
من لا يطيق الصوم اصلا ومنهم من يطيقه مع المشقة والشدة فالله
تعالى ذكر حكم القسم الاول ثم اردفه بحكم القسم الثانى والحجة الثانية فى
تقرير هذا القول انه لا يقال فى العرف للقادر القوى انه يطيق هذا الفعل
بل هذا اللفظ لا يستعمل الا فى حق من يقدر عليه مع ضرب من المشقة
الحجة الثالثة ان على قولكم لا بد من ايقاع النسخ فى هذه الاية وعلى قولنا لا يجب
ومعلوم ان النسخ كلما كان اقل كان اولى فكان المصير الى اثبات النسخ
من غير ان يكون فى اللفظ ما يدل عليه غير جائز الحجة الرابعة ان القائلين
بان هذه الاية منسوخة اتفقوا على ان ناسخها اية شهود الشهر وذلك غير
جائز لانه تعالى قال فى اخر تلك الاية يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
ولو كانت تلك الاية ناسخة لهذا لما كان قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
لايقا بذلك الموضع لان على هذا التقدير اوجب الصوم على سبيل التضييق
ورفع سبيل التخيير فكان ذلك رفعا لليسر واثباتا للعسر فكيف يليق به ان يقول
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والله اعلم واحتج القاضى رحمه الله
على فساد قول الاصم فقال بان قوله وعلى الذين يطيقونه معطوف على
المسافر والمريض ومن حق المعطوف ان يكون غير المعطوف عليه فيبطل
قول الاصم والجواب انا بينا ان المراد من المسافر والمريض اللذان لا يمكنهما
الصوم البتة فكانت المغايرة حاصلة فثبت بما بينا ان القول الذى اختاره
الاصم ليس بضعيف اما اذا وافقنا الجمهور وسلمنا فساده بقى القولان
الاخران واكثر المفسرين والفقها على القول الثانى واختاره الشافعى
رحمه الله واحتج على فساد القول الثالث وهو قول من حمله على الشيخ الهرم والحامل
والمرضع بان قال لو كان المراد هو الشيخ الهرم لما قال فى اخر الاية وان تصوموا
خير لكم لانه لا يطيقه وللقايل ان يقول هذا محمول على الشيخ الهرم الذى يطيق الصوم
ولكنه يشق عليه وعلى هذا التقدير فلا يمتنع ان يقال لو تحملت هذه المشقة و
صمت لكان ذلك خيرا لك فان العبادة كلما كانت اشق كانت اكثر ثوابا
اما قوله تعالى فدية طعام مسكين ففيه مسايل **المسئلة الاولى** قرا نافع وابن
عامر فدية بغير تنوين طعام بالكسر مضاف اليه مساكين جمعا والباقون
فدية اى فدية صومه طعام بالرفع مسكين مخفوض اما القراءة الاولى ففيها

البحث الاول انه ما معنى فدية اي فدية الى طعام فنقول فيه وجهان
احدهما ان الفدية لها ذات وصفتها انها طعام فقد اضيف من باب اضافة
الموصوف الى الصفة كقولهم مسجد الجامع وبقلة الحمقاء والثاني قال الواحدي
الفدية اسم للقدر الواجب والطعام اسم يعم الفدية وغيرها فهذه الاضافة
التي تكون بمعنى من كقولك ثوب خز وخاتم حديد والمعنى ثوب من خز وخاتم
من حديد وكذا هاهنا التقدير فدية من طعام واضيفت الفدية الى الطعام
مع انك تطلق على الفدية اسم الطعام البحث الثاني ان في هذه الاية جمعوا
المساكين لان الذين يطيقونه جماعة وكل واحد منهم يلزمه طعام مسكين
واما القراءة الثانية وهي فدية بالتنوين وجعلوا ما بعده تفسيرا له وحدوا
المسكين لان المعنى على كل واحد لكل يوم اطعام مسكين المسئلة الثانية
الفدية في معنى الجزاء وهو عبارة عن البدل القائم عن الشيء وعند ابي
حنيفة نصف صاع من بر او صاع من غيره وهو مدان وعند الشافعي
رحمة الله مد فقط المسئلة الثالثة احتج الجبائي بقوله تعالى وعلى الذين
يطيقونه فدية على ان الاستطاعة قبل الفعل فقال الضمير في قوله وعلى
الذين يطيقونه فدية عائد الى الصوم فاثبت القدرة على الصوم حال
عدم الصوم لانه اوجب عليه الفدية وانما تجب عليه الفدية اذا لم يصمه
فدل هذا على ان القدرة على الصوم حاصلة قبل حصول الصوم فان قيل
ان لا يكون لم لا يجوز ان يكون الضمير عائدا الى الفدية قلنا لوجهين احدهما
ان الفدية غير مذكورة من قبل فكيف يرجع الضمير اليها والثاني ان الضمير
مذكر والفدية مؤنثة فان قيل هذه الاية منسوخة فكيف يجوز الاستدلال
بها قلنا انما كانت قبل ان صارت منسوخة دالة على ان القدرة حاصلة قبل
الفعل والحقائق لا تتغير والله اعلم اما قوله تعالى فمن تطوع خيرا فهو
له فيه ثلاثة اوجه احدها ان يطعم مسكينا او اكثر والثاني ان يطعم المسكين
الواحد اكثر من القدر الواجب والثالث قال الزهري من صام مع الفدية فهو
خير له اما قوله وان تصوموا خير لكم ففيه وجوه احدها ان يكون هذا خطابا
مع الذين يطيقونه فقط فيكون التقدير وان تصوموا ايها المطيقون او
المطوقون وتحملتم هذه المشقة فهو خير لكم من الفدية الثاني ان هذا
خطاب مع كل من تقدم ذكرهم اعني المريض والمسافر والذين يطيقونه وهذا
اولى لان اللفظ عام ولا منافاة في رجوعه الى الكل فوجب الحكم بذلك وعند هذا
يتبين انه لا بد من الاضمار في قوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام
اخر والتقدير فافطر فعدة من ايام اخر الثالث ان يكون قوله
وان تصوموا خير لكم عطفا على اول الاية والتقدير كتب عليكم الصيام وان
تصوموا خير لكم اما قوله تعالى ان كنتم تعلمون ففيه وجوه الاول ان يكون
التقدير ان كنتم تعلمون ان الصوم اشق عليكم فاعلموا اصدق قولنا وان تصوموا
خير لكم الثاني ان اخر الاية متعلق باولها والتقدير كتب عليكم الصيام وان

تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون اي انكم اذا تدبرتم علمتم ما في الصوم من المعاني
المورثة للتقوى وغيرها مما ذكرناه في صدر هذه الاية والثالث ان العالم
بالله لا بد ان يكون في قلبه خشية الله تعالى على ما قال انما يخشى الله من عباده
العلماء فذكر العلم والمراد الخشية وصاحب الخشية يراعي الاحتياط في فعل
الصوم فكانه قيل ان كنتم تعلمون الله حتى تخشونه كان الصوم خير لكم والله
قوله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القران هدى للناس وبينات
من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون
اعلم ان قوله شهر رمضان فيه مسائل المسئلة الاولى الشهر ماخوذ من
الشهرة يقال شهر الشيء يشهر شهرا اذا ظهر وسمي الشهر شهرا لشهرة امره
وذلك لان حاجات الناس ماسة الى معرفته بسبب اوقات ديونهم
وقضاء نسكهم في صومهم وحجهم والشهرة ظهور الشيء وسمي الهلال شهرا
لشهرته وبيانه وقال بعضهم سمي الشهر شهرا باسم الهلال المسئلة الثانية
اختلفوا في رمضان على وجوه احدها قال مجاهد انه اسم الله تعالى ومعنى قول
القائل شهر رمضان اي شهر الله وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
لا تقولوا جاء رمضان وذهب رمضان ولكن قولوا جاء شهر رمضان وذهب
شهر رمضان فان رمضان اسم من اسماء الله القول الثاني انه اسم
الشهر كرجب وشعبان ثم اختلفوا في اشتقاقه على وجوه الاول ما نقل
عن الخليل انه من الرمض بتسكين الميم وهو مطر ياتي قبل الخريف ويطهر وجه
الارض عن الغبار والمعنى فيه انه كما يغسل ذلك المطر وجه الارض ويطهرها
فكذلك شهر رمضان يغسل ابدان هذه الامة من الذنوب ويطهر
قلوبهم الثاني انه ماخوذ من الرمض وهو حر الحجارة من شدة حر الشمس
والاسم الرمضاء فسمي هذا الشهر بهذا الاسم اما لارتماضهم في هذا
الشهر ايام الحر وقيل من حر الجوع ومقاساة شدته كما سموه ناتقا لانه
كان ينتقهم اي يزعجهم لشدته عليهم وقيل لما نقلوا اسماء الشهور عن
اللغة القديمة سموها بالازمنة التي وقعت فيها فوافق هذا الشهر ايام الحر
وقيل سمي بهذا الاسم لانه يرمض الذنوب اي يحرقها وقد روي عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه قال انما سمي رمضان لانه يرمض ذنوب عباد الله الثالث
انه ماخوذ من رمضت النصل ارمضه رمضا اذا دققته بين حجرين ليرق
ونصل رميض ومرموض فسمي هذا الشهر رمضان لانهم كانوا يرمضون
فيه اسلحتهم ليقضوا منها اوطارهم وهذا القول يحكى عن الازهري
الرابع لو صح قولهم ان رمضان اسم الله تعالى وهذا الشهر ايضا سمي برمضان فالمعنى
ان الذنوب تتلاشى في جنب رحمة الله تعالى حتى كانها احترقت وهذا الشهر ايضا رمضان
بمعنى ان الذنوب تحترق في جنب بركته المسئلة الثالثة قرئ شهر بالرفع والنصب

اما الرفع ففيه وجوه احدها وهو قول الكسائي انه ارتفع على البدل من الصيام والمعنى كتب عليكم شهر رمضان الثاني وهو قول الفراء والاخفش انه خبر مبتدا محذوف يدل عليه قوله تعالى اياما معدودات كانه قيل هي شهر رمضان لان قوله شهر رمضان تفسير للايام المعدودات وتبيين لها الثالث قال ابو علي ان شئت جعلته مبتدا محذوف الخبر كانه لما تقدم كتب عليكم الصيام قيل كتب عليكم من الصيام شهر رمضان اي صيامه الرابع قال بعضهم يجوز ان يكون مبتدا وخبره الذي مع صلته كقولك زيد الذي في الدار قال ابو علي والاشبه ان يكون الذي وصفا ليكون لفظ القران نصا في الامر بصوم الشهر لانك ان جعلت الذي خبرا لم يكن شهر رمضان منصوصا على صومه بهذا اللفظ وانما يكون مخبرا عنه بانزال القران فيه وايضا اذا جعلت الذي وصفا كان حق النظم ان يكنى عن الشهر لا ان يظهر كقولك شهر رمضان المبارك من شهده فليصمه واما قراءة النصب ففيها وجوه احدها التقدير صوموا شهر رمضان وثانيها على الابدال من اياما معدودات وثالثها انه مفعول وان تصوموا رمضان الذي انزل فيه القران خير لكم وهذا يقتضي وقوع الفصل بين المبتدا والخبر بهذا الكلام الكثير وهو غير جائز لان المبتدا والخبر جاريان مجرى الشيء الواحد وايقاع الفصل بين الشيء وبين نفسه غير جائز اما قوله تعالى الذي انزل فيه القران اعلم انه تعالى لما خص هذا الشهر بهذه العبادة بين العلة في هذا التخصيص وذلك هو ان الله تعالى خصه باعظم ايات الربوبية وهو انه انزل القران فلا يبعد ايضا تخصيصه بنوع عظيم من ايات العبودية وهو الصوم ومما يحقق ذلك ان الانوار الصمدية متجلية ابدا يمتنع عليها الاخفاء والاحتجاب الا ان العلائق البشرية مانعة من ظهورها في الارواح البشرية والصوم اقوى الاسباب في ازالة العلائق البشرية ولذلك قال ارباب المكاشفات لا سبيل لهم الى التوصل اليها الا بالصوم ولهذا قال عليه السلام لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني ادم لنظروا الى ملكوت السموات فثبت ان بين الصوم وبين نزول القران مناسبة عظيمة فلما كان هذا الشهر مختصا بنزول القران وجب ان يكون مختصا بالصوم وفي هذا الموضع اسرار كثيرة والقدر الذي اشرنا اليه كاف ثم ههنا مسائل **المسئلة الاولى** قوله انزل فيه القران في تفسيره قولان الاول وهو اختيار الجمهور ان الله تعالى انزل القران في رمضان على النبي صلى الله عليه وسلم نزلت صحف ابرهيم عليه السلام اول ليلة من رمضان وانزلت التوراة لست مضين والانجيل لثلاث عشرة والقران لاربع وعشرين وههنا سؤالات **السؤال الاول** ان القران ما نزل على محمد صلى الله عليه وسلم دفعة وانما نزل عليه في مدة ثلاث وعشرين سنة منجما مبعضا وكما نزل بعضه في رمضان فكذلك نزل بعضه في سائر الشهور فما معنى تخصيص انزاله برمضان والجواب عنه من وجهين الاول ان القران انزل في ليلة القدر جملة الى سماء الدنيا ثم نزل الى الارض

نجوما وانما جرت الحال على هذا الوجه لما علمه تعالى من المصلحة على هذا الوجه فانه لا يبعد ان يكون للملائكة الذين هم سكان السماء الدنيا مصلحة في انزال ذلك اليهم او كان في المعلوم ان ذلك مصلحة للرسول في توقع الوحي من اقرب الجهات او كان فيه مصلحة لجبريل عليه السلام لانه كان هو المامور بالانزال والتادية واما الحكمة في انزال القران على الرسول عليه السلام منجما مفرقا فقد شرحناها في سورة الفرقان في تفسير قوله وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القران جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك الجواب الثاني عن هذا السؤال ان المراد منه انه ابتدى انزاله ليلة القدر من شهر رمضان وهو قول محمد بن اسحق وذلك لان مبادي الملل والدول هي التي يورخ بها لكونها اشرف الاوقات ولانها ايضا اوقات مضبوطة معلومة واعلم ان الجواب الاول لا يحتاج فيه الى تحمل شي من المجاز وههنا يحتاج فانه لابد على هذا الجواب من حمل القران على بعض اجزائه واقسامه **السؤال الثاني** كيف الجمع بين هذه الاية على هذا القول وبين قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر وقوله انا انزلناه في ليلة مباركة والجواب يروى ان ابن عمر رضي الله عنهما استدل بهذه الاية وبقوله انا انزلناه في ليلة القدر على ان ليلة القدر من رمضان لانه اذا كانت ليلة القدر من رمضان كان انزاله في ليلة القدر انزالا له في رمضان وهذا كمن يقول لقيت فلانا في هذا الشهر فيقال له في اي يوم منه فيقول في يوم كذا فيكون ذلك تفسيرا للكلام المتقدم فكذا ههنا **السؤال الثالث** ان على هذا القول يحتمل ان يقول ان الله تعالى انزل كل القران من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا ليلة القدر ثم انزله الى محمد صلى الله عليه وسلم منجما الى اخر عمره ويحتمل ايضا ان يقال انه سبحانه كان ينزل من اللوح المحفوظ في سماء الدنيا من القران ما يعلم ان محمدا صلى الله عليه وسلم وامته يحتاجون اليه في تلك السنة ثم ينزله الى الرسول عليه السلام على قدر الحاجة ثم كذلك ابدا ما دام الرسول باقيا **السؤال الرابع** فايهما هو الاقرب الجواب كلاهما محتمل وذلك لان قوله شهر رمضان الذي انزل فيه القران يحتمل ان يكون المراد منه الشخص وهو رمضان معين وان يكون المراد منه النوع واذا كان كل واحد منهما محتملا وجب التوقيف **القول الثاني** في تفسير قوله انزل فيه القران قال سفيان بن عيينة انزل فيه القران معناه انزل في فضله القران وهذا اختيار الحسين بن الفضل قال ومثله ان يقول انزل في الصديق كذا اية يريدون في فضله قال ابن الانباري انزل في ايجاب صومه على الخلق القران كما يقول انزل الله في الزكاة كذا وكذا يريد في ايجابها وانزل في الخمر كذا وكذا يريد في تحريمها **المسئلة الثانية** القران اسم لما بين الدفتين من كلام الله تعالى واختلفوا في اشتقاقه فروى الواحدي في البسيط عن محمد بن عبد الله بن الحكم ان الشافعي رحمه الله كان يقول القران اسم وليس بمهموز

ولم يؤخذ من قرأه وانما هو اسم لكتاب الله تعالى مثل التوراة والانجيل قال لو تهمز
قرأت ولا تهمز القرآن كما تقول واذا قرأت القرآن قال الواحدي
وقال الشافعي رحمه الله انه اسم لكتاب الله يشبه انه ذهب الى انه غير مشتق
وقد قال بهذا جماعة قالوا انه اسم لكلامه يجري مجرى الاعلام في اسماء
غيره كما قيل في اسم الله انه غير مشتق وذهب آخرون الى انه مشتق
واعلم ان القائلين بهذا القول منهم من لا يهمزه ومنهم من يهمزه اما
الاولون فلهم فيه اشتقاقان احدهما انه ماخوذ من قرنت الشيء بالشيء اذا ضممت
احدهما الى الآخر فهو مشتق من قرن والاسم قران غير مهموز فسمي القران
قرانا اما لان ما فيه من السور والآيات والحروف مقترن بعضها ببعض
او لان ما فيه من الحكم والشرائع مقترن بعضها ببعض او لان ما فيه من الدلائل
الدالة على كونه من عند الله مقترن بعضها ببعض اعني اشتماله على جهات
الفصاحة وعلى الاسلوب الغريب وعلى الاخبار عن المغيبات وعلى العلوم
الكثيرة فعلى هذا التقدير هو مشتق من قرن والاسم قران غير مهموز
وثانيهما قال الفراء اظن ان القران سمي من القرائن وذلك لان الآيات تصدق
بعضها بعضا وتشبه بعضها بعضا على ما قال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا اعني قران والذين همزوا فلهم وجوه احدها انه مصدر القراءة يقال
قرأت القران فانا اقرأه قرأ وقراءة وقرانا فهو مصدر ومثل القران من المصادر
الرجحان والنقصان والخسران والغفران قال الشاعر

ضحوا باشمط عنوان السجود به • يقطع الليل تسبيحا وقرانا •

اي قراءة وقال الله سبحانه ان قران الفجر كان مشهودا هذا هو الاصل
ثم ان المقروء يسمى قرانا لان المفعول يسمى بالمصدر كما قالوا للمشروب شراب
وللمكتوب كتاب واشتهر هذا الاسم في المقروء حتى جعلوه اسما لكلام الله
تعالى وثانيها قال الزجاج وابو عبيدة انه ماخوذ من القرء وهو الجمع قال
عمرو هجان لم تقرأ جنينا اي لم تجمع في رحمها ولدا
واصل هذا من قرء المرأة وهو ايام اجتماع الدم في رحمها فسمي القران قرانا
لانه يجمع السور ويضمها وثالثها قول قطرب وهو انه سمي قرانا لان القارئ يظهره
عند القراءة كانه يلقيه من فيه اخذا من قول العرب ما قرأت الناقة سلا قط
اي ما رمت بولد وما اسقطت ولدا قط وما طرحت وسمي الحيض قرءا بهذا
التاويل فالقران يلفظه القارئ من فيه ويلقيه فسمي قرانا **المسئلة الثالثة**
قد ذكرنا في تفسير قوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا ان التنزيل مختص
بالنزول على سبيل التدريج والانزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة
ولهذا قال الله تعالى انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة
والانجيل اذا ثبت هذا فنقول لما كان المراد هاهنا من قوله تعالى شهر رمضان
الذي انزل فيه القران انزاله من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا لاجرم ذكره
بلفظ الانزال دون التنزيل وهذا يدل على ان هذا القول راجح على سائر الاقوال والله

اعلم بمراده

اعلم بمراده اما قوله تعالى هدى للناس ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** بينا تفسير
الهدى في قوله تعالى هدى للمتقين في البقرة والسؤال انه تعالى جعل القران في
تلك الآية هدى للمتقين وهاهنا جعله هدى للناس فكيف وجه الجمع
وجوابه ما ذكرناه هناك **المسئلة الثانية** هدى للناس وبينات نصب على الحال
اي انزل وهو هداية للناس الى الحق وهو آيات واضحات مكشوفات مما يهدي
الى الحق ويفرق بين الحق والباطل اما قوله تعالى وبينات من الهدى والفرقان
ففيه اشكال وهو ان يقال ما معنى قوله وبينات من الهدى بعد قوله هدى للناس
وجوابه من وجوه الاول انه تعالى لما ذكر اولا انه هدى ثم الهدى على قسمين
تارة يكون كونه هدى بينا جليا وتارة لا يكون كذلك والقسم الاول لا شك
انه افضل فكانه قيل هو هدى لا بل هو البين من الهدى والفارق
بين الحق والباطل فهذا من باب ما يذكر الجنس ويعطف نوعه عليه لكونه اشرف
انواعه والتقدير كانه قيل هذا هدى بين من الهدى هذا بينات من الهدى ولا شك
ان هذا غاية المبالغة الثاني ان يقال القران هدى في نفسه ومع كونه كذلك فهو
ايضا بينات من الهدى والفرقان والمراد بالهدى والفرقان التوراة والانجيل
قال الله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة والانجيل
من قبل هدى للناس وانزل الفرقان وقال واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم
تهتدون وقال ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكرى للمتقين فبين تعالى
ان القران مع كونه هدى في نفسه ففيه ايضا هدى من الكتب المتقدمة التي هي هدى
وفرقان الثالث ان يحمل الهدى الاول على اصول الدين والهدى الثاني على فروع الدين
وحينئذ يزول التكرار والله اعلم بمراده اما قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ففيه
مسائل **المسئلة الاولى** نقل الواحدي رحمه الله في البسيط عن الاخفش
والمازني انهما قالا الفاء في قوله فمن شهد زائدة قالا وذلك لان الفاء يدخل للعطف
وللجزاء ويكون زائدة وليس للعطف ولا للجزاء هاهنا وجه ومن زيادة الفاء
قوله تعالى قل ان الموت الذي تفرون منه فانه ملاقيكم واقول يمكن ان يقال الفاء
هاهنا للجزاء فانه تعالى لما بين كون رمضان مختصا بالفضيلة العظيمة
التي لا يشاركه سائر الشهور فيها بين ان اختصاصه بتلك الفضيلة يناسب
اختصاصه بهذه العبادة ولولا ذلك لما كان لتقديم بيان تلك الفضيلة هاهنا
وجه كانه قيل لما علمتم اختصاص هذا الشهر بهذه الفضيلة فانتم ايضا خصوه
بهذه العبادة واما قوله فانه ملاقيكم الفاء فيه غير زائدة ايضا بل هذا من باب
مقابلة الضد بالضد كانه قيل لما فروا من الموت فجزاؤهم ان الموت ملاقيهم
ليعلموا انه لا يغني الحذر والله اعلم **المسئلة الثانية** شهد اي حضر والشهود الحضور
ثم هاهنا قولان احدهما ان مفعول شهد محذوف لان المعنى فمن شهد منكم البلد او بيته
يعني لم يكن مسافرا وقوله الشهر انتصابه على الظرف وكذلك الهاء في فليصمه والقول
الثاني ان مفعول شهد هو الشهر والتقدير من كان شاهدا الشهر بعقله ومعرفته
فليصمه وهو كما يقال شهدت عصر فلان وادركت زمان فلان واعلم

ان كلا القولين لا يتم الا بمخالفة الظاهر اما القول الاول فانما يتم باضمار امر زايد واما القول الثاني فانه يوجب دخول التخصيص في الاية وذلك لان شهود الشهر حاصل في حق الصبي والمجنون والمريض والمسافر مع انه لا يجب على واحد منهم الصوم الا انا بينا في اصول الفقه انه اذا وقع التعارض بين التخصيص والاضمار فالتخصيص اولى وايضا فلانا على القول الاول لما التزمنا الاضمار لا بد ايضا فيه من التزام التخصيص لان الصبي والمجنون والمريض كل واحد منهم شهد البلد مع انه لا يجب عليهم الصوم بل المسافر لا يدخل فيه فلا نحتاج الى تخصيص هذه الصورة عنه فالقول الاول لا يتم الا مع التزام الاضمار والتخصيص والقول الثاني تمشي بمجرد التزام التخصيص فكان القول الثاني اولى هذا ما عندي فيه مع ان اكثر المحققين كالواحدي وصاحب الكشاف ذهبوا الى الاول والله اعلم المسئلة الثالثة الالف واللام في قوله فمن شهد منكم الشهر للمعهود السابق وهو شهر رمضان ونظيره قوله تعالى لولا جاءوا عليه باربعة شهداء فاذ لم ياتوا بالشهداء الاربعة والله اعلم المسئلة الرابعة اعلم ان في الاية اشكالا وهو ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه جملة مركبة من شرط وجزاء الشرط هو شهود الشهر والجزاء هو الامر بالصوم وما لم يوجد الشرط بتمامه لا يترتب عليه الجزاء والشهر اسم للزمان المخصوص من اوله الى اخره الشهر انما يحصل عند الجزء الاخير من الشهر فظاهر الاية يقتضي ان عند شهود الجزء الاخير من الشهر يجب عليه صوم كل الشهر وهذا محال لانه يقتضي ايقاع الفعل في الزمان المنقضي وهو ممتنع فبهذا علمنا انه لا يمكن اجراء هذه الاية على ظاهرها وانه لا بد من صرفها الى التاويل وطريقه ان يحمل لفظ الشهر على جزء من اجزاء الشهر في جانب الشرط وتقديره من شهد جزءا من اجزاء الشهر فليصم كل الشهر فعلى هذا من شهد هلال رمضان فقد شهد جزءا من اجزاء الشهر فقد تحقق الشرط فيترتب عليه الجزاء وهو الامر بصوم كل الشهر وعلى هذا التاويل تستقيم معنى الاية وليس فيه الا حمل الجزء على الكل وهو مجاز مشهور واعلم ان المنقول عن علي رضي الله عنه ان المراد بهذه الاية فمن شهد منكم اول الشهر فليصم جميعه وقد عرفت بما ذكرنا من الدليل انه لا يصح الا هذا القول ثم يتفرع على هذا الاصل فرعان احدهما اذا شهد اول الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر والثاني اذا شهد اخر الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر اما الاول فانه نقل عن علي رضي الله عنه ان من دخل عليه الشهر وهو مقيم ثم يسافر ان الواجب ان يصوم الكل لانا بينا ان الاية تدل على ان من شهد اول الشهر وجب عليه صوم كل الشهر واما سائر المجتهدين فيقولون ان قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وان كان معناه ان من شهد اول الشهر فليصم كله الا انه عام يدخل فيه الحاضر والمسافر وقوله بعد ذلك ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر خاص والخاص مقدم على العام فثبت انه وان سافر بعد شهود الشهر فانه يحل له الافطار واما الثاني فهو ان ابا حنيفة رحمه الله زعم ان المجنون اذا افاق في اثناء الشهر يلزمه قضاء ما مضى قال لانا قد دللنا على ان المفهوم من الاية ان من ادرك جزءا من رمضان لزمه صوم كل رمضان

والمجنون اذا افاق في اثناء الشهر فقد شهد جزءا من رمضان فوجب ان يلزمه صوم كل رمضان فاذا لم يمكن صوم ما تقدم وجب القضاء والله اعلم بالصواب المسئلة الخامسة اعلم ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يستدعي تحقيق الاول ان شهود الشهر بماذا يحصل فنقول انه يحصل اما بالرؤية او بالسماع اما الرؤية فنقول اذا راى الانسان هلال رمضان فاما ان يكون منفردا بتلك الرؤية او لا يكون فان كان منفردا بها فاما ان يرد الامام شهادته او لا يردها فان تفرد بالرؤية ورد الامام شهادته لزمه ان يصوم لانه تعالى جعل شهود الشهر سببا لوجوب الصوم عليه وقد حصل شهود الشهر في حقه فوجب ان يجب عليه الصوم واما ان تفرد بالرؤية وقبل الامام شهادته او لم ينفرد بالرؤية فلا كلام في وجوب الصوم واما السماع فنقول اذا شهد عدلان على رؤية الهلال رمضان حكم به في الصوم والفطر جميعا واذا شهد عدل واحد على رؤية هلال شوال لا يحكم به واذا شهد على هلال رمضان هل يحكم به فيه قولان للشافعي رحمه الله احدهما وهو اختيار المزني رحمة الله لا يحكم به كما في هلال شوال الثاني يحكم به احتياطا لامر الصوم والفرق بينه وبين هلال شوال ان هلال رمضان للدخول في العبادة وهلال شوال للخروج من العبادة وقول الواحد في اثبات العبادة يقبل اما في الخروج من العبادة لا يقبل الا قول الاثنين وعلى انه لا فرق بينهما في الحقيقة الا انا انما قبلنا قول الواحد في هلال رمضان لكي يصوموا ولا يفطروا احتياطا ولذلك لا نقبل قول الواحد في هلال شوال لكي لا يفطروا ويصوموا احتياطا البحث الثاني في الصوم فنقول انه الامساك عن المفطرات مع العلم بكونه صايما من اول طلوع الفجر الصادق الى حين غروب الشمس مع النية وفي الحد قيود القيد الاول الامساك وهو احتراز عن شيئين احدهما لو طارت ذبابة الى حلقه او وصل غبار الطريق الى باطنه لا يبطل صومه لان الاحتراز عنه شاق والله تعالى قال في الصوم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الثاني لو صب الطعام والشراب في حلقه كرها او حال النوم لا يبطل صومه لان المعتبر هو الامساك والامتناع والاكراه لا ينافي ذلك القيد الثاني قولنا عن المفطرات وهي ثلاثة دخول داخل وخروج خارج والجماع وحد الدخول كل عين وصل من الظاهر الى الباطن في منفذ مفتوح والباطن اما الدماغ او البطن وما فيه من الامعاء والمثانة اما الدماغ فيحصل الفطر بالسعوط واما البطن اما الدماغ او البطن فيه فيحصل الفطر بالحقنة واما الخروج فالقي بالاختيار والاستمناء مع مبطلان الصوم واما الجماع فالايلاج مبطل للصوم القيد الثالث قولنا مع العلم بكونه صايما فلو اكل او شرب ناسيا لا يبطل صومه عند الشافعي وابي حنيفة وعند مالك يبطل القيد الرابع قولنا من اول طلوع الفجر الصادق والدليل عليه قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وكلمة حتى لانتهاء الغاية وكان الاعمش يقول اول وقته اذا طلعت الشمس وكان

بمنع الاكل والشرب بعد طلوع الشمس ويجب ان انتهاء اليوم من وقت
غروب الشمس فكذا ابتداوه يجب ان يكون من عند طلوعها وهذا باطل بالنص الذى
ذكرناه وحكى عن الاعمش انه دخل عليه ابو حنيفة يعوده فقال له انك لثقيل على قلبى
وانت فى بيتك فكيف اذا زرتنى فسكت عنه ابو حنيفة فلما خرج عنه قيل له لم سكت
عنه فقال ماذا اقول فى رجل ما صام ولا صلى فى دهره يعنى انه ياكل بعد الفجر الثانى
قبل طلوع الشمس فلا صوم له وكان لا يغتسل من الايلاج فلا صلاة له **الفقه
الخامس** قولنا الى حين غروب الشمس ودليله قوله عليه السلام اذا اقبل الليل
من ههنا وادبر النهار من ههنا فقد افطر الصايم ومن الناس من يقول وقت
الافطار عند غروب ضوء الشمس قياس هذا الطرف من النهار على الطرف الاول
الفقه السادس قولنا مع النية ومن الناس من يقول لا حاجة بصوم رمضان
الى النية لان الله تعالى امر بالصوم فى قوله فليصمه والصوم هو الامساك
وقد وجد فيخرج عن العهدة لكنا نقول لا بد من النية لقوله عليه السلام
انما الاعمال بالنيات والله اعلم **المسئلة السادسة** القايلون بان الاية
المتقدمة تدل على ان المقيم الصحيح مخير بين ان يصوم وبين ان يفطر مع الفدية
قالوا هذه الاية ناسخة لها وابو مسلم الاصفهانى ينكر ذلك وقد تقدم شرح
هذه المسئلة والله اعلم ثم تقدير صحة ذلك القول بهذا النسخ فهذا يدل على ان
الاخف بالاثقل جايز لان ايجاب الصوم على التعيين اثقل من ايجابه على سبيل
التخيير بينه وبين الفدية واما قوله تعالى فمن كان مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر فقد تقدم تفسير هذه الاية وتقدم بيان السبب فى تكريره اما قوله
تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فاعلم ان هذا الكلام انما يحسن
ذكره ههنا بشرط دخول ما قبله فيه والامر ههنا كذلك لانه تعالى اوجب
الصوم على سبيل السهولة واليسر فانه ما اوجبه الا فى مدة قليلة من السنة ثم
ذلك القليل ما اوجبه على المريض وعلى المسافر وكل ذلك لمعنى والسهولة وههنا
مسايل **المسئلة الاولى** اليسر فى اللغة معناه السهولة ومنه يقال للغنى
والسعة اليسار لانه يتسهل به الامور واليد اليسرى قيل على التفاول
باليسر وقيل انه يتسهل الامر بمعاونتها اليمين **المسئلة الثانية** المعتزلة
احتجوا بهذه الاية ان تكليف ما لا يطاق غير واقع قالوا انه تعالى لما بين
انه يريد بهم ما يتيسرون دون ما يتعسرون فكيف يكلفهم ما لا يقدرون عليه
من الايمان وجوابه ان الالف واللام فى اليسر والعسر لا يفيد ان العموم
لما ثبت فى اصول الفقه ان اللفظ المفرد الذى دخل عليه الالف واللام
لا يفيد العموم وايضا فلو سلمنا ذلك لكنه قد ينصرف الى المعهود السابق
فنصرفه الى المعهود السابق فى هذا الموضع **المسئلة الثالثة** المعتزلة تمسكوا
بهذه الاية فى اثبات انه قد يقع من العبد ما لا يريده الله تعالى وذلك لان المريض لو
حمل نفسه على الصوم حتى اجهده لكان يجب ان يكون قد فعل ما لم يرده الله منه
اذ كان لا يريد العسر والجواب نحمل اللفظ على انه تعالى لا يريد ان يامره بما فيه

عسروا

عسر وان كان قد يريد منه العسر وذلك لان عندنا الامر قد يثبت بدون الارادة
المسئلة الرابعة قالوا هذه الاية دالة على رحمته سبحانه بعباده فلو اراد بهم
ان يكفروا فيصيروا الى النار وخلق فيهم ذلك الكفر لم يكن لايقا بهم
ان يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والجواب انه معارض بالعلم والله اعلم
اما قوله تعالى ولتكملوا العدة ففيه مسايل **المسئلة الاولى** قرا
ابو بكر عن عاصم ولتكملوا بالتشديد الميم والباقون بالتخفيف وهما
لغتان اكملت وكملت **المسئلة الثانية** لقايل ان يقول ولتكملوا على ما
ذا عطف جوابه اجمعوا على ان الفعل المعلل محذوف ثم فيه وجهان احدها
ما قاله الفرا وهو ان التقدير ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هديكم و
لعلكم تشكرون فعل جملة ما ذكر وهو الامر بالصوم وتكميل العدة
وتعليم كيفية القضاء والرخصة فى اباحة الفطر وذلك لانه تعالى لما ذكر
هذه الامور الثلاثة ذكر عقيبها الفاظا ثلاثة فقوله ولتكملوا العدة الامر بمراعاة
العدة ولتكبروا الله على ما علم من كيفية القضاء ولعلكم تشكرون علة الترخيص
والتسهيل ونظير ما ذكرنا من حذف الفعل لتنبيه ما قبله عليه قوله تعالى
وكذلك نرى ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين
اريناه الوجه الثانى ما قاله الزجاج وهو ان المراد به ان الذى تقدم من
التكليف على المقيم الصحيح والرخصة للمريض والمسافر انما هو لاكمال
العدة لانه مع الطاقة يسهل عليه اكمال العدة ومع الرخصة فى المرض والسفر
ليسهل اكمال العدة بالقضاء فلا يكون عسرا فبين تعالى انه كلف الكل على وجه
لا يكون اكماله للعدة عسيرا بل يكون سهلا يسيرا والفرق بين الوجهين
ان فى القول الاول اضمارا يقع بعد قوله ولتكملوا العدة وفى الثانى قبله **المسئلة الثالثة**
انما قال ولتكملوا العدة ولم يقل ولتكملوا الشهر لانه لما قال ولتكملوا العدة دخل
تحته عدة ايام الشهر وايام القضاء لتقدم ذكرهما جميعا وكذلك يجب
ان يكون عدد القضاء مثل العدد المقتضى ولو قال تعالى ولتكملوا الشهر
دل ذلك على حكم الاداء فقط ولم يدخل تحته حكم القضاء والله اعلم بمراده
اما قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هديكم ففيه وجهان الاول ان المراد
منه التكبير ليلة الفطر قال ابن عباس حق على المسلمين اذا راوا هلال شوال
ان يكبروا وقال الشافعى واحب اظهار التكبير فى العيدين وبه قال مالك واحمد
واسحق وابو يوسف ومحمد وقال ابو حنيفة يكره ذلك غداة الفطر واحتج
الشافعى بقوله تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هديكم قال معناه ولتكملوا
عدة صوم رمضان ولتكبروا الله عند انقضائه على ما هديكم الى هذه الطاعة
ثم يتفرع على هذا ثلاث مسايل احدها اختلف قوله فى ان اى العيدين اوكد فى التكبير
فقال فى القديم ليلة النحر اوكد لاجماع السلف عليها وقال فى الجديد ليلة الفطر اوكد
لورود النص فيها وثانيها ان وقت التكبير بعد غروب الشمس من ليلة الفطر وقال
مالك لا يكبر فى ليلة الفطر ولكن يكبر فى يومه وروى هذا عن احمد وقال اسحق يكبر

اذا عدا الى المصلى حجة الشافعي رحمه الله ان قوله ولتكبروا الله على ما هديكم يدل
على ان الامر بهذا التكبير يوجب ان يكون التكبير وقع معللا بحصول هذه ذلك
الهداية لكن بعد غروب الشمس تحصل هذه الهداية فوجب ان يلزم التكبير من
الوقت وثانيها مذهب الشافعي رحمه الله ان وقت هذا التكبير يمتد الى ان يتحرم
الامام بالصلاة وقيل فيه قولان اخران احدهما الى خروج الامام والثاني الى انصراف
الامام والصحيح هو الاول وقال ابو حنيفة اذا بلغ ادنى المصلى ترك التكبير
القول الثاني في تفسير قوله ولتكبروا الله ان المراد منه التعظيم لله شكرا
على ما وفق هذه الطاعة واعلم ان هذا التكبير انما يكون بالقول والاعتقاد والعمل اما
فالاقرار بصفاته العليا واسمايه الحسنى وتنزيهه عما لا يليق به من ند وصاحبة
وولد وشبه بالخلق وكل ذلك لا يصح الا بعد صحة الاعتقاد بالقلب
واما العمل فالتعبد بالطاعات من الصلاة والصيام والحج واعلم ان القول
الاول اقرب وذلك لان تكبير الله تعالى بهذا التفسير واجب في جميع
الاوقات ومع كل الطاعات فتخصيص هذه الطاعات بهذا التكبير يوجب
ان يكون هذا التكبير له خصوصية زايدة على التكبير الواجب في كل الاوقات
اما قوله تعالى على ما هديكم فانه يتضمن الانعام العظيم في الدنيا بالادلة والتوفيق
والعصمة وعند اصحابنا بخلق الطاعة واما قوله ولعلكم تشكرون ففيه بحثان
احدهما ان كلمة لعل للترجي والترجي لا يجوز في حق الله تعالى والثاني في البحث
عن حقيقة الشكر وهذان البحثان قد مر تقريرهما بقي ها هنا بحث ثالث
وهو انه ما الفايدة في ذكر هذا اللفظ في هذا الموضع فنقول انه تعالى لما امر بالتكبير
والتكبير لا يتم الا بان يعلم العبد جلال الله وكبرياءه وعزته وعظمته وكونه
اكبر من ان يصل اليه عقول العقلاء واوصاف الواصفين وذكر الذاكرين ثم
انه سبحانه مع جلاله وعزته واستغنايه عن جميع الخلق خص هذا العبد
الضعيف بهذه العظمة والتوفيق الكامل فاذا اعلم العبد انه سبحانه مع استغنايه
عن جميع المخلوقات فضلا عن هذا المسكين خصه بهذه الهداية لا بد ان يصير
ذلك داعيا للعبد في الاشتغال بشكره والمواظبة على الثناء عليه بمقدار
طاقته وقدرته فلهذا قال ولعلكم تشكرون قوله تعالى **وإذا سألك**
عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداعي اذا دعاني فليستجيبوا
لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون في الاية مسايل **المسئلة الاولى**
في كيفية اتصال هذه الاية بما قبلها وجوه الاول لما قال بعد ايجاب فرض الصوم
وبيان احكامه ولتكبروا الله على ما هديكم ولعلكم تشكرون فامر العبد بالتكبير
الذي هو الذكر وبالشكر بين انه سبحانه بلطفه ورحمته قريب من العبد مطلع على
ذكره وشكره فيسمع نداءه ويجيب دعاءه ولا يخيب رجاءه الثاني انه بالتكبير اولا ثم
رغبه في الدعاء تنبيها على ان الدعاء لا بد ان يكون مسبوقا بالثناء الجميل الا ترى ان
الخليل عليه السلام لما اراد الدعاء قدم عليه الثناء فقال اولا الذي خلقني فهو يهدين
الى قوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين وكل هذا ثناء منه على الله ثم

تعالى ثم شرع بعده في الدعا فقال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين فكذا
ها هنا امر بالتكبير اولا ثم رغب في الدعا ثانيا الثالث ان الله تعالى لما
فرض عليهم الصيام كما فرض على الذين من قبلهم وكان ذلك اذا ناموا حرم عليهم
ما يحرم على الصايم فشق ذلك على بعضهم حتى عصوا ربهم في ذلك التكليف ثم ندموا وسالوا
النبي صلى الله عليه وسلم عن توبتهم فانزل الله تعالى هذه الاية مخبرا لهم بقبول
توبتهم ونسخ ذلك التشديد بسبب دعايهم وتضرعهم **المسئلة الثانية**
ذكروا في سبب نزول هذه الاية وجوها احدها ما روي كعب انه قال قال
موسى يا رب اقريب انت فاناجيك ام بعيد فاناديك فقال يا موسى انا جليس من ذكرني
قال يا رب فانا نكون على حالة نجلك ان نذكرك عليها من جنابة وغايط قال يا موسى
اذكرني على كل حال فلما كان الامر على هذه الصفة رغب الله تعالى عباده في
ذكره وفي الرجوع اليه في جميع الاحوال فانزل هذه الاية وثانيها ان اعرابيا جاء الى
النبي صلى الله عليه وسلم وقال اقريب ربنا فنناجيه ام بعيد فنناديه فانزل الله تعالى
هذه الاية وثالثها انه عليه السلام كان في غزاة وقد رفع اصحابه اصواتهم بالتكبير
والتهليل والدعاء فقال عليه السلام انكم لا تدعون اصم ولا ابكم ولا غايبا انما تدعون
سميعا قريبا ورابعها ما روي عن قتادة وغيره ان الصحابة قالوا كيف
ندعوا ربنا يا نبي الله فانزل الله تعالى هذه الاية وخامسها قال عطاء وغيره
انهم سالوا في اي ساعة ندعوا فانزل الله تعالى هذه الاية وسادسها ما ذكره ابن
عباس وهو ان يهود اهل المدينة قالوا يا محمد كيف يسمع ربنا دعاءنا فنزلت
هذه الاية وسابعها قال الحسن سال اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا اين
ربنا فانزل الله هذه الاية وثامنها ما ذكرنا ان قوله تعالى كما كتب على الذين من قبلكم
لما اقتضى تحريم الاكل بعد النوم انهم اكلوا ثم ندموا وتابوا وسالوا النبي صلى الله
عليه وسلم هل يقبل الله توبتنا فانزل الله هذه الاية **واعلم** ان قوله تعالى
واذا سالك عبادي عني يدل على انهم سالوا النبي صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى
فذلك السوال اما ان كان سوالا عن ذات الله تعالى او عن صفاته او عن افعاله اما
السوال عن الذات فهو ان يكون السايل ممن يجوز التشبيه فسال عن القرب
والبعد بحسب الذات واما السوال عن الصفات فهو ان يكون السايل سال انه تعالى
هل يسمع دعاءنا فيكون السوال واقعا على كونه تعالى سميعا او يكون المقصود
من السوال انه تعالى كيف اذن في الدعاء وهل اذن في ان يدعو بجميع الاسماء او ما
اذن الا بان يدعو باسماء معينة وهل اذن بان يدعو كيف شاء او ما اذن الا بان
يدعو على وجه معين كما قال ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها واما السوال عن الافعال
فهو ان يكون السايل سال انه تعالى اذا سمع دعاءنا فهل يجيبنا الى مطلوبنا
وهل يفعل ما نسال منه فقوله سبحانه واذا سالك عبادي عني فاني قريب اجيب
يحتمل ان كل هذه الوجوه الا ان حمله على السوال عن الذات اولى لوجهين
الاول ان ظاهر قوله عني يدل على ان السوال وقع عن ذاته لا عن صفته ولا عن فعله
والثاني ان السوال متى كان مبهما والجواب مفصلا دل الجواب المفصل على ان المراد
من ذلك المبهم هو ذلك المعين فلما قال في الجواب فاني قريب اجيب علمنا

ان السوال كان على القرب والبعد بحسب الذات ولقايل ان يقول السوال كان عن الفعل وهو انه تعالى هل يجيب دعاهم وهل يحصل مقصودهم بدليل انه قال فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فهذا شرح هذا المقام والله اعلم بمراده اما قوله تعالى فانى قريب ففيه مسايل **المسئلة الاولى** اعلم انه ليس المراد من هذا القرب القرب بالجهة والمكان بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ فيحتاج هاهنا الى بيان مطلوبين المطلوب الاول في بيان ان هذا القرب ليس قربا بحسب المكان ويدل عليه وجوه الاول انه لو كان في المكان ومشارا اليه بالحس لكان منقسما اذ يمتنع ان يكون في الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد ولو كان منقسما لكانت ماهيته مفتقرة في تحققها الى تحقق كل واحد من اجزايها المفروضة وجزء الشي غيره فلو كان في مكان لكان مفتقرا الى غيره والمفتقر الى غيره ممكن لذاته ومحدث ومفتقر الى الخالق وذلك في حق الخالق القديم محال فثبت انه تعالى يمتنع ان يكون في المكان فلا يكون قربه قربا بالمكان الثانى انه لو كان في المكان لكان اما ان غير متناه من جميع الجهات او كان متناهيا من جهة دون جهة او كان متناهيا من كل الجوانب والاول محال لان البراهين القاطعة دلت على ان فرض غير متناه محال والثانى محال ايضا لهذا الوجه ولانه لو كان احد الجانبين متناهيا مخالفة في الماهية لحقيقة ذلك الجانب الذى هو غير متناه فيلزم منه كونه تعالى مركبا من اجزاء مختلفة الطبايع والخصم لا يقول بذلك واما القسم الثانى وهو ان يكون متناهيا من كل الجوانب فذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين الخصم مبطل لقول كونه تعالى في الجهة الثالث ان هذه الاية من اقوى الدلايل على ان القرب المذكور في هذه الاية ليس قربا بالجهة وذلك لانه لو كان في المكان لما كان قريبا من الكل بل كان قريبا من جملة وبعيدا من غيرهم ولكان اذا كان قريبا من زيد الذى بالمشرق كان بعيدا من عمرو بالمغرب فلما دلت الاية على كونه تعالى قريبا من الكل علمنا ان المذكور في هذه الاية ليس قربا بحسب الجهة ولما بطل ان يكون المراد منه القرب بالجهة ثبت ان المراد منه القرب بمعنى انه يسمع دعاهم ويرى تضرعهم وخضوعهم او المراد من هذا القرب العلم والحفظ وعلى هذا الوجه قال تعالى وهو معكم اينما كنتم وقال ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقال ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم والمسلمون يقولون انه تعالى بكل مكان ويريدون به التدبير والحفظ والحراسة اذا عرفت هذه المقدمة فنقول لا يبعد ان يقال انه كان في بعض اولئك الحاضرين من كان قايلا بالتشبيه فقد كان في مشركى العرب وفى اليهود وغيرهم من هذه طريقته فاذا سالوا النبى عليه السلام فقالوا ابن ربنا صح ان يقول في جوابه في قريب اجيب ولذلك ان سالوه فقالوا اهل يسمع ربنا دعاءنا صح ان يقول في جوابه فانى قريب فان القريب من المتكلم يسمع كلامه وان سالوه كيف ندعوه برفع الصوت او باخفايه صح ان يجيب بقوله فانى قريب وان سالوه هل يعطينا مطلوبنا بالدعا

صح

صح ان يجيب بقوله فانى قريب وان سالوه انا اذا تبنا فهل يقبل الله توبتنا صح ان يجيب بقوله انى قريب بالنظر لهم والتجاوز عنهم وقبول التوبة منهم فثبت ان هذا الجواب مطابق للسوال على جميع التقديرات والله اعلم **المسئلة الثانية** الاية تدل على انه سبحانه انما يعرف بافعاله لا بصورته ومكانه لان قوله اجيب دعوة الداعى اذا دعان يدل على انه انما نعرف بحدوث تلك الاشيا على وفق غرض الداعى فدل على انه لا مدبر لهذا العالم يسمع دعاه ولا يخيب رجاه والا لما حصل ذلك المقصود في ذلك الوقت واعلم ان قوله فانى قريب فيه سر عقلى وذلك لان اتصاف ماهيات الممكنات بوجودها انما كان بالصانع فكان ايجاد الصانع كالمتوسط بين ماهيات الممكنات وبين وجودها فكان الصانع اقرب الى ماهية كل ممكن من وجود تلك الماهية اليها بل هاهنا كلام اعلى من ذلك وهو ان الصانع هو الذى لاجله صارت ماهيات الممكنات موجودة فهو ايضا لاجله كان الجوهر جوهرا والسواد سوادا والعقل عقلا فكان بتاثيره وتكوينه صارت الماهيات موجودة فكذلك بتاثيره وتكوينه صار كل ماهية تلك الماهية فعلى قياس ما سبق كان الصانع اقرب الى كل ماهية من تلك الماهية الى نفسها فان قيل تكوين الماهية ممتنع لانه لا يعقل جعل السواد سوادا فنقول فكذلك ايضا لا يمكن جعل الوجود لانه ماهية ولا يمكن جعل الموصوفية موصوفية فاذن الماهية ليست بالفاعل والوجود ماهية ايضا فلا يكون بالفاعل وموصوفية الماهية بالوجود هى ايضا ماهية فلا تكون بالفاعل فاذن لم يقع شى البتة بالفاعل وذلك بالحل ظاهر البطلان البطلان فاذن وجب الحكم بان الكل بالفاعل وعند ذلك يظهر الكلام الذى قررناه اما قوله تعالى اجيب دعوة الداعى اذا دعان ففيه مسايل **المسئلة الاولى** قرا ابو عمرو وقالون عن نافع الداعى اذا دعانى باثبات اليا فيهما في الوصل والباقون بحذفها فالاول على الاصل والثانى على التخفيف **المسئلة الثانية** قال ابو سليمان الخطابى الدعاء مصدر من قولك دعوت الشى ادعوه دعاء ثم اقاموا المصدر موضع الاسم يقول سمعت دعاء ثم اقاموا المصدر موضع الاسم يقول سمعت دعا كما يقول سمعت صوتا وقد يوضع المصدر موضع الاسم كقولهم رجل عدل وحقيقة الدعاء استدعا العبد ربه جل جلاله لعنايه وامداده اياه المعونة واعلم انه اختلف الناس في الدعاء فقال بعض الجهال الدعاء شى عديم الفايدة واحتجوا عليه من وجوه احدها ان المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واجب الوقوع فلا حاجة الى الدعا وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فلا حاجة ايضا الى الدعا وثانيها ان حدوث الحوادث في هذا العالم لا بد من انتهايها بالاخرة الى المؤثر القديم الواجب لذاته والا لزم اما التسلسل واما الدور واما وقوع الحادث من غير مؤثر وكل ذلك محال واذا ثبت وجوب انتهايها بالاخرة الى المؤثر القديم فكل ما اقتضى ذلك القديم وجوده اقتضاء قديما ازليا كان واجب الوقوع وكل ما لم يقتض المؤثر القديم وجوده اقتضاء ازليا كان ممتنع الوقوع

ولما تمت الامور فى الازل لم يكن للدعاء البتة اثر وربما عبروا عن هذا
الكلام بان قالوا الاقدار سابقة والاقضية متقدمة والدعاء لا يزيد فيها
وتركه لا ينقص شيئا منها فاى فائدة فى الدعاء وقال عليه السلام قدر الله المقادير
قبل ان يخلق الخلق بكذا وكذا عاما وروى عنه عليه السلام انه قال جف القلم بما هو
كائن وعنه عليه السلام انه قال اربع قد فرغ الله منها العمر والرزق والخلق والخلق
وثانيها انه سبحانه علام الغيوب يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور فاى حاجة
بالداعى الى الدعاء ولهذا السبب فان جبريل عليه السلام امر ابراهيم عليه السلام بالدعاء
والسؤال قال حسبى من سؤالى علمه بحالى ثم ان الخلق اتفقوا على ان ابراهيم عليه السلام
بلغ بسبب هذا الكلام الى درجات الاخلاق والعبودية ولولا ان ترك الدعاء افضل والا
لما كان كذلك ورابعها ان المطلوب بالدعاء ان كان من مصالح العبد فالجواد المطلق لا يهمله
وان لم يكن من مصلحته لم يجز طلبه وخامسها انه ثبت بشواهد العقل والاحاديث
الصحيحة ان اجل مقامات الصديقين واعلاها الرضا بقضاء الله والدعاء اشتغال
بالالتماس وترجيح لمراد النفس على مراد الله تعالى وطلب لحظ النفس وسادسها
ان الدعاء يشبه الامر والنهى وذلك من العبد فى حق المولى الكريم الرحيم سوء
ادب وسابعها قال عليه السلام رواية عن الله تعالى من شغله ذكرى عن مسئلتى
اعطيته افضل ما اعطى السائلين قالوا فثبت بهذه الوجوه ان الاولى ترك الدعاء
وقال الجمهور الاعظم من العقلاء ان الدعاء اعظم مقامات العبودية
ويدل عليه وجوه من النقل والعقل اما الدلائل النقلية فكثيرة الاول ان الله تعالى
ذكر السؤال والجواب فى كتابه فى عدة مواضع منها اصولية ومنها فروعية فالاصولية
قوله ويسالونك عن الروح ويسالونك عن الجبال ويسالونك عن الساعة
اما الفروعية فستة منها فى البقرة على التوالى يسالونك ماذا ينفقون
يسالونك عن اليتامى يسالونك عن المحيض وقال ايضا يسالونك عن الانفال
ويسالونك عن ذى القرنين ويستنبئونك احق هو قل اى وربى انه لحق ويستفتونك
قل الله يفتيكم فى الكلالة اذا عرفت هذا فنقول هذه الاسولة جاءت اجوبتها على
ثلاثة انواع فالاغلب فيها انه تعالى لما حكى السؤال قال لمحمد صلى الله عليه وسلم
قل وفى صورة واحدة جاء الجواب بقوله فقل مع فاء التعقيب والسبب ان قوله
تعالى ويسالونك عن الجبال سؤال عن قدمها وحدوثها وهذه مسالة اصولية
فلا جرم قال الله تعالى فقل ينسفها ربى نسفا كانه قيل يا محمد اجب عن هذا
السؤال فى الحال ولا تؤخر الجواب فان الشك فيه كفر ثم تقدير الجواب ان النسف يمكن
فى كل جزء من اجزاء الجبل فيكون ممكنا فى الكل وجواز عدمه يدل على امتناع
قدمه واما سائر المسائل فهى فروعية فلا جرم لم يذكر فيها فاء التعقيب واما الصورة
الثالثة وهى فى هذه الاية قال واذا سالك عبادى عنى فانى قريب ولم يقل فقل
انى قريب وذلك يدل على تعظيم حال الدعاء من وجوه الاول كانه سبحانه يقول عبدى
انت تحتاج الى الواسطة فى غير وقت الدعاء اما فى مقام الدعاء فلا واسطة بينى
وبينك والثانى ان قوله واذا سالك عبادى عنى يدل على ان العبد له وقوله

فانى قريب يدل على ان الرب للعبد وثالثها لم يقل فالعبد منى قريب بل قال
انا منه قريب وفيه سر نفيس فان العبد ممكن الوجود فهو من حيث هو
هو فى مركز العدم وحضيض الفناء فلا يمكنه القرب من الرب اما الحق
سبحانه وتعالى فهو القادر على ان يقرب بفضله ورحمته من العبد فالقرب
من الحق الى العبد لا من العبد الى الحق فلهذا قال فانى قريب والرابع ان الداعى ما دام
يبقى خاطره مشغولا بغير الله تعالى فانه لا يكون داعيا له فاذا فنى عن الكل وصار
مستغرقا فى معرفة الاحد الحق امتنع ان يبقى فى هذا المقام ملاحظا لحقه وطالبا
لنصيبه فلما ارتفعت الوسائط بالكلية لا جرم حصل القرب فانه ما دام يبقى العبد
ملتفتا الى غرض نفسه لم يكن قريبا من الله تعالى لان ذلك الغرض يحجبه عن الله
فثبت ان الدعاء يفيد القرب من الله تعالى فكان الدعاء اعظم العبادات الحجة الثانية
فى فضل الدعاء قوله تعالى وقال ربكم ادعونى استجب لكم الحجة الثالثة انه تعالى
لم يقتصر فى فضل الدعاء على الامر به بل بين فى اية اخرى انه اذا لم يسال يغضب
فقال فلولا اذ جاءهم باسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان
ما كانوا يعملون وقال عليه السلام لا ينبغى لاحد ان يقول اللهم اغفر لى ان شئت
ولكن يجزم فيقول اللهم اغفر لى وقال عليه السلام الدعاء مخ العبادة وقرا وقال
ربكم ادعونى استجب لكم وعن النعمان بن بشير انه عليه السلام قال الدعاء هو العبادة
معناه انه معظم العبادة او افضل العبادة كقوله عليه السلام الحج عرفة اى
الوقوف بعرفة هو الركن الاعظم الحجة الرابعة قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية
وقال قل ما يعبؤ بكم ربى لولا دعاؤكم والايات كثيرة فى هذا الباب فمن ابطل الدعاء
فقد انكر القران والجواب عن الشبهة الاولى انها متناقضة لان اقدام الانسان
على الدعاء ان كان معلوم الوقوع فلا فائدة فى اشتغالكم بابطال الدعاء وان كان
معلوم العدم لم يكن الى انكاركم حاجة ثم نقول كيفية علم الله وكيفية قضائه
وقدره غائبة عن العقول والحكمة الالهية تقتضى كون العبد معلقا بين الرجاء
وبين الخوف اللذين بهما تتم العبودية وبهذا الطريق صححنا القول بالتكاليف
مع الاعتراف باحاطة علم الله تعالى بالكل وجريان قضائه وقدره فى الكل
ولهذا الاشكال سالت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا ارايت اعمالنا
هذه اشىء قد فرغ منه ام امر نستانفه فقال بل امر قد فرغ منه فقالوا ففيم
العمل اذا قال اعملوا فكل ميسر لما خلق له فانظر الى لطائف هذا الحديث
فانه عليه السلام علقهم بين الامرين فرهبهم بسابق القدر المفروغ
منه ثم الزمهم العمل الذى هو مدرجة التعبد فلم يعطل ظاهر العمل بما سبق
من القضاء والقدر ولم يترك احد الامرين للاخر واخبر بان فائدة العمل هو
القدر المفروغ منه فقال كل ميسر لما خلق له يريد انه ميسر فى ايام حياته
للعمل الذى سبق له القدر قبل وجوده وقوله الا انك يجب ان تعلم ان
ما بين الميسر والمسخر فرقا لمعرفة القضاء والقدر وكذا القول فى باب
الرزق والكسب فانه مفروغ منه فى الاصل لا يزيده الطلب ولا ينقصه السؤال

والجواب عن الشبهة الثالثة انه ليس المقصود من الدعاء الاعلام بل اظهار الذلة والانكسار والرجوع الى الله بالكلية وعن الرابعة انه يجوز ان يصير ما ليس بمصلحة مصلحة بحسب سبق الدعا وعن الخامسة انه اذا كان عالما بما قدره الله وقضاه فذلك من اعظم المقامات وهذا هو الجواب عن بقية الشبه في هذا الباب والله الموفق للصواب المسئلة الثالثة في الاية سوال مشكل مشهور وهو انه تعالى قال ادعوني استجب لكم وقال في هذه الاية اجيب دعوة الداعي اذا دعان وكذلك قال امن يجيب المضطر اذا دعاه ثم انا نرى الداعي سالغ في التضرع والدعا فلا يجاب والجواب ان هذه الاية وان كانت مطلقة الا انه قد دلت اية اخرى مقيدة وهي قوله بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء ولا شك ان المطلق محمول على المقيد ثم تقرير المعنى من وجوه احدها ان الداعي لا بد ان يجد من دعايه عوضا اما اسعافا بطلبته التي لاجلها دعا وذلك اذا وافق القضاء فان لم يساعده القضاء فانه يعطى سكينة في نفسه وانشراحا في صدره وصبرا يسهل معه احتمال البلاء الحاضر وعلى كل حال فلا يعدم فايدة دعايه وهذا نوع من الاستجابة وثانيها ما روى القفال في تفسيره عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة المسلم لا ترد الا لاحدى ثلاث ما لم يدع باثم او قطيعة رحم اما ان يعجل له في الدنيا واما ان يؤخر في الاخرة واما ان يصرف عنه من السوء بقدر ما دعا وهذا الخبر تمام البيان في الكشف عن هذا السوال لانه تعالى قال ادعوني استجب لكم يقتضي ان يكون الداعي عارفا بربه ومن صفات الرب سبحانه وتعالى ان لا يفعل الا ما وافق قضاه وقدره وعلمه وحكمته فاذا علم العبد ان صفة الرب هكذا استحال منه ان يقول بقلبه وبعقله يا رب افعل الفعل الفلاني لا محالة بل لا بد ان يقول افعل ان كان موافقا لقضايك وقدرك وحكمتك وعند هذا يصير الدعاء الذي دلت الاية على ترتب الاجابة عليه مشروطا بهذه الشرايط وعلى هذا التقدير يزول السوال والله اعلم والجواب الرابع ان لفظ الدعا والاجابة يحتمل وجوها كثيرة احدها ان يكون الدعا عبارة عن التوحيد والثناء على الله تعالى كقول العبد يا الله لا اله الا انت وهذا انما يسمى دعا لانك دعوت الله تعالى ثم وحدته واثنيت عليه فهذا يسمى دعاء بهذا التاويل ولما سمى هذا المعنى دعا سمى قبوله اجابة لتجانس اللفظ ومثله كثير وقال ابن الانباري اجيب ها هنا بمعنى اسمع لان بين السماع وبين الاجابة نوع ملازمة فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الاخر فقولك سمع الله لمن حمده اي اجاب الله فكذا ها هنا قوله اجيب دعوة الداعي اي اسمع تلك الدعوة فاذا حملنا قوله تعالى ادعوني استجب لكم على هذا الوجه زال الاشكال وثانيها ان يكون المراد من الدعاء التوبة عن الذنوب وذلك لان التايب يدعو الله تعالى عند التوبة واجابة الدعاء بهذا التفسير عبارة عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه ايضا لا اشكال وثالثها ان يكون المراد من الدعاء العبادة قال عليه السلام الدعا هو العبادة ومما يدل عليه قوله تعالى وقال ربكم ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون

جهنم داخرين فظهر ان الدعا هو العبادة واذا ثبت هذا فاجابة الله تعالى للدعا بهذا التفسير عبارة عن الوفا بما ضمن للمطيعين من الثواب كما قال ويستجيب الذين امنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله وعلى هذا الوجه لا اشكال ورابعها ان تفسير الدعا بطلب العبد من ربه حوايجه فالسوال المذكور ان كان متوجها على هذا التفسير لم يكن متوجها على التفسيرات الثلاثة فثبت ان الاشكال زايل والله اعلم المسئلة الرابعة قالت المعتزلة في قوله تعالى اجيب دعوة الداعي اذا دعان مخصص بالمومنين الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وذلك لان وصفنا الانسان بان الله تعالى قد اجاب دعوته صفة مدح وتعظيم الا ترى انا اذا اردنا المبالغة في تعظيم حال انسان في الدين قلنا انه مستجاب الدعوة واذا كان هذا من اعظم المناصب في الدين والفاسق واجب الاهانة في الدين ثبت ان هذا الوصف لا يثبت لمن يلوث ايمانه بالفسق بلى الفاسق قد يفعل الله ما يطلبه الا ان ذلك لا يسمى اجابة للدعوة والله اعلم اما قوله تعالى فليستجيبوا لي وليومنوا بي ففيه مسايل المسئلة الاولى وجه النظم ان يقال انه تعالى قال انا اجيب دعاك مع اني غني عنك مطلقا فكن انت ايضا مجيبا لدعاي مع انك محتاج الي من كل الوجوه فما اعظم هذا الكرم وفيه دقيقة اخرى وهي انه تعالى لم يقل للعبد اجب دعاي حتى اجيب دعاك لانه لو قال ذلك لصار المذنب محروما عن هذا الاكرام بل قال انا اجيب دعاك فكن انت ايضا مجيبا لدعاي وهذا تنبيه على ان اجابة الله تعالى عبده فضل منه ابتداء ومنه غير معللة بطاعة العبد وان احسان الرب في هذا الباب متقدم على اشتغال العبد بطاعة الرب وهذا يدل على فساد ما نقلناه عن المعتزلة في المسئلة الرابعة المسئلة الثانية قال الواحدي اجاب واستجاب بمعنى قال كعب

وداع دعا يا من يجيب الى الردى　　فلم يستجبه عند ذاك مجيب

وقال اهل المعاني الاجابة من العبد لله الطاعة واجابة الله لعبده اعطاؤه اياه مطلوبه لان اجابة كل شي وفق ما يليق به المسئلة الثالثة اجابة العبد لله تعالى ان كانت اجابة بالقلب واللسان فذلك هو الايمان وعلى هذا التقدير يكون قوله فليستجيبوا لي وليومنوا بي تكرارا محضا وان كانت اجابة العبد لله عبارة عن الطاعة كان الايمان مقدما على الطاعات فكان حق النظم ان يقال فليومنوا بي وليستجيبوا لي فلم جاء على العكس منه وجوابه ان الاجابة هي عبارة عن الانقياد والاستسلام والايمان عبارة عن صفة القلب وهذا يدل على ان العبد لا يصل الى نور الايمان وقوته الا بتقديم الطاعات والعبادات واما قوله تعالى لعلهم يرشدون فقال صاحب الكشاف قرى بفتح الشين وكسرها ومعنى الاية انهم اذا استجابوا لي وامنوا اهتدوا لمصالح دينهم ودنياهم لان الرشيد من كان كذلك يقال فلان رشيد قال الله تعالى فان انستم منهم رشدا وقال اولئك هم الراشدون فضلا من الله ونعمة قوله تعالى **احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم**

هن لباس لكم وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم
فتاب عليكم وعفا عنكم فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله
لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل ولا تباشروهن الا
وانتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك
يبين الله اياته للناس لعلهم يتقون فيه مسايل المسيلة الاولى
ذهب جمهور المفسرين الى ان في اول شريعة محمد صلى الله عليه وسلم كان الصايم
اذا افطر حل له الاكل والشرب والوقاع بشرط ان لا ينام وان لا يصلي
العشا الاخرة فاذا فعل احدهما حرم عليه هذه الاشيا ثم ان الله نسخ ذلك
بهذه الاية وقال ابو مسلم الاصفهاني هذه الحرمة ما كانت ثابتة في شرعنا
البتة بل كانت ثابتة في شرع النصارى والله تعالى نسخ بهذه الاية ما كان
ثابتا في شرعهم وجرى فيه على مذهبه من انه لم يقع في شرعنا
نسخ البتة واحتج الجمهور على قولهم بوجوه الحجة الاولى ان قوله تعالى
كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم يقتضي تشبيه صومنا
بصومهم وقد كانت هذه الحرمة ثابتة في صومهم فوجب بحكم هذا التشبيه
ان تكون ثابتة ايضا في صومنا واذا ثبت ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا
وهذه الاية ناسخة لهذه الحرمة لزم ان يكون هذه الاية ناسخة لحكم كان ثابتا
في شرعنا الحجة الثانية التمسك بقوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون
انفسكم ولو كان ذلك حلالا لهم لم يكن بهم حاجة الى ان يختانوا انفسهم
الحجة الرابعة قوله تعالى فتاب عليكم وعفا عنكم ولو ان ذلك كان حراما
عليهم وانهم اقدموا على المعصية بسبب الاقدام على ذلك الفعل لما صح قوله
فتاب عليكم وعفا عنكم الحجة الخامسة قوله فالان باشروهن ولو كان ثابتا
قبل ذلك كما هو الان لم يكن لقوله فالان باشروهن فايدة الحجة السادسة
هي ان الروايات المنقولة في سبب نزول هذه الاية دالة على ان هذه الحرمة
كانت ثابتة في شرعنا هذا مجموع دلايل القايلين بالنسخ اجاب ابو مسلم
رحمة الله عن هذه الدلايل فقال اما الحجة الاولى فضعيفة لان ايتنا ان هذه
ان تشبه الصوم بالصوم يكفي في صدقه مشابهتهما في اصل الوجوب واما
الحجة الثانية فضعيفة لانا بينا ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرع
من قبلنا فقوله احل لكم معناه ان الذي كان محرما على غيركم فقد احل لكم واما
الحجة الثالثة فضعيفة ايضا وذلك لان تلك الحرمة كانت ثابتة في
شرع عيسى عليه السلام ثم ان الله تعالى اوجب الصوم علينا ولم يبين في ذلك
الايجاب زوال تلك الحرمة فكان يخطر ببالهم ان تلك الحرمة كانت ثابتة
في الشرع المتقدم ولم يوجد في شرعنا ما دل على زوالها فوجب القول ببقائها
ثم يؤكد هذا الوهم بقوله كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم وان
مقتضى التشبيه حصول المشابهة في كل الامور فلما كانت هذه الحرمة

ثابتة في الشرع المتقدم وجب ان تكون ثابتة في هذا الشرع وهذا وان لم يكن حجة
قوية الا انها اقل من ان تكون شبهة موهمة فلاجل هذه الاسباب كانوا يعتقدون
بقاء تلك الحرمة في شرعنا فلا جرم تشددوا وامسكوا عن هذه الامور فقال تعالى
علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم واراد الله تعالى به النظر للمومنين بالتخفيف عنهم
فانه لو لم يبين الرخصة فيه لتشددوا وامسكوا عن هذه الامور ونقصوا انفسهم
من الشهوة ومنعوها من المراد واصل الخيانة النقص وخان واختان يكون بمعنى
واحد كقولهم كسب واكتسب وتكسب فالمراد من الايات علم الله انه لو لم يبين لكم احلال
الاكل والشرب والمباشرة طول الليل انكم كنتم تنقصون انفسكم شهوتها وتمنعونها
لذتها ومصلحتها بالامساك عند ذلك بعد النوم كسنة النصارى واما الحجة الرابعة
فضعيفة لان التوبة من العباد الرجوع الى الله تعالى بالعبادة ومن الله الرجوع
الى العبد بالرحمة والاحسان اما العفو فهو التجاوز فبين الله تعالى انعامه
علينا بتخفيف ما جعله ثقيلا على من قبلنا كقوله ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي
كانت عليهم واما الحجة الخامسة فضعيفة لانهم كانوا بسبب تلك الشبهة
ممتنعين عن المباشرة فلما بين الله تعالى ذلك وازال الشبهة فيه لا جرم
قال فالان باشروهن واما الحجة السادسة فضعيفة لان قولنا هذه الاية
ناسخة لحكم كان مشروعا لا تعلق له بباب العمل فلا يكون خبر الواحد حجة فيه
وايضا ففي الاية ما يدل على ضعف هذه الروايات لان المذكور في تلك الروايات ان
القوم اعترفوا بما فعلوا عند الرسول عليه السلام وذلك على خلاف قوله تعالى علم الله
انكم كنتم تختانون انفسكم لان ظاهره افتعال من الخيانة فهذا حاصل الكلام في هذه المسيلة
والله اعلم المسيلة الثانية القايلون بان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا ثم
انها نسخت ذكروا في سبب نزول الاية انه كان في اول الشريعة حل الاكل والشرب
والجماع ما لم يرقد الرجل او يصلي العشا فاذا فعل احدهما حرم عليه الاشيا الى
الليلة الاتية فجاء رجل من الانصار عشية وقد جهده الصوم واختلفوا
في اسمه فقال معاذ اسمه ابو صرمه وقال البراء قيس بن صرمه وقال
الكلبي ابو قيس بن صرمه وقيل صرمه بن انس فساله رسول الله صلى الله عليه
وسلم عن سبب ضعفه فقال يا رسول الله عملت في النخل نهاري اجمع حتى
امسيت فاتيت اهلي ليطعمني فانطلقت فنمت فايقظوني وقد حرم الاكل فقام
عمر فقال يا رسول الله اعتذر اليك من مثله رجعت الى اهلي بعد ما صليت العشا
فاتيت امراتي فقال عليه السلام لم يكن جديرا بذلك يا عمر ثم قام رجال فاعترفوا
بالذي صنعوا فنزل قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسايكم المسيلة
الثالثة قال صاحب الكشاف احل لكم ليلة الصيام الرفث اي احل الله وقرا
عبد الرفوث المسيلة الرابعة قال الواحدي ليلة الصيام اراد ليالي الصوم
فوقع الواحد موقع الجماعة ومنه قول العباس بن مرداس فقلنا اسلموا انا اخوكم
فقد برئت من الاحن الصدور واقول فيه وجه اخر وهو انه ليس المراد
من الصيام ليلة واحدة بل المراد الاشارة الى الليلة المضافة الى هذه الحقيقة

من غير التفات الى وحدتها وكثرتها فلا جرم الحكم عليها يفيد الحكم على جميع افراد هذه
الحقيقة المسئلة الخامسة قال الليث الرفث اصله قول الفحش وانشد الزجاج
عن اللغا ورفث التكلم ∴ يقال رفث في كلامه يرفث وارفث اذا تكلم
بالقبيح قال تعالى فلا رفث ولا فسوق وعن ابن عباس انه انشد وهو محرم ∴
وهن يمشين بنا هميسا … ان يصدق الطير ننك لميسا … فقيل له رفثت فقال
انما الرفث ما كان عند النساء فثبت ان الاصل في الرفث هو قول الفحش ثم جعل
اسما لما يتكلم به عند النساء من معاني الافضاء ثم جعل كناية عن الجماع وكل ما يتبعه
فان قيل لم كنى عن الجماع هاهنا بلفظ الرفث الدال على معنى القبح بخلاف قوله وقد
افضى بعضكم الى بعض فلما تغشاها او لامستم النساء دخلتم بهن فأتوا حرثكم
من قبل ان تمسوهن فما استمتعتم به منهن ولا تقربوهن جوابه السبب
فيه استهجان ما وجد منهم قبل الاباحة كما سماه اختيانا لانفسهم
المسئلة السادسة قال الاخفش انما عدى الرفث بالى لتضمنه معنى الافضاء
في قوله وقد افضى بعضكم الى بعض المسئلة السابعة قوله احل لكم ليلة الصيام
الرفث يقتضي حصول هذا الحل في جميع الليل لان ليلة نصب على الظرف
وانما يكون الليل ظرفا للرفث لو كان الليل كله مشغولا بالرفث والا لكان ظرف
ذلك الرفث بعض الليل لا كله فعلى هذا النسخ حصل بهذا اللفظ واما الذي بعده
من قوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من
الفجر فذلك يكون تاكيدا لهذا النسخ واما الذي يقول ان قوله احل لكم ليلة
الصيام الرفث الى نسائكم يريد حل الرفث في الليل فهذا القدر لا يقتضي حصول
النسخ به فيكون الناسخ هو قوله وكلوا واشربوا اما قوله تعالى هن لباس لكم
وانتم لباس لهن ففيه مسائل المسئلة الاولى في تشبيه الزوجين باللباس وجوه
احدها انه لما كان الرجل والمراة يعتنقان فيضم جسد كل واحد منهما الى جسد صاحبه
حتى يصير كل واحد منهما لصاحبه كالثوب الذي يلبسه سمي كل واحد منهما لباس
الاخر قال الربيع هن فراش لكم وانتم لحاف لهن وقال ابن زيد هن لباس لكم وانتم
لباس لهن يريد ان كل واحد منهما يستر صاحبه عند الجماع عن ابصار الناس
وثانيها انه تعالى جعلها لباسا للرجل من حيث انه يخصها بنفسه كما يخص لباسه
بنفسه ويراها اهلا لان يلاقي بكل بدنه كل بدنها كما يعمله في اللباس ورابعها يحتمل
ان يكون المراد ستره بها عن جميع المفاسد التي تقع في البيت لو لم تكن المراة
حاضرة كما يستتر الانسان بلباسه عن الحر والبرد وكثير من المضار وخامسها
ذكر الاصم ان المراد كل واحد منهما كان كاللباس الساتر للاخر في ذلك المحظور
الذي كانوا يفعلونه وهذا ضعيف لانه تعالى اورد هذا الوصف على طريق الانعام
علينا فكيف يحمل على التستر في المحظور المسئلة الثانية قال الواحدي
رحمه الله انما وحد اللباس بعد قوله هن لانه يجري مجرى المصدر وفعال
من المصادر فاعل وتاويله هن ملابسات لكم المسئلة الثالثة قال صاحب
الكشاف فان قلت ما موقع قوله هن لباس لكم قلت هو استئناف كالبيان لسبب

الاحلال

الاحلال وهو انه اذا حصلت بينكم وبينهن مثل هذه المخالطة والملابسة قل
صبركم عنهن وصعب عليكم اجتنابهن فلذلك رخص لكم في مباشرتهن اما
قوله علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم ففيه مسائل المسئلة الاولى
يقال خانه يخونه خونا وخيانة اذا لم يف له والسيف اذا نبا عن الضريبة
فقد خانك وخانه الدهر اذا تغير حاله الى الشر وخان الرجل اذا لم يؤد
الامانة وناقض العهد خائن لانه كان ينتظر منه الوفاء فغدر ومنه قوله
تعالى لا تخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتكم ومنه قوله تعالى واما تخافن
من قوم خيانة اي نقضا للعهد ويقال للرجل المذنب انه خائن لانه لم يف بما يليق
بدينه وقال وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل ففي هذه الاية سمى الله
تعالى المعصية بالخيانة واذا علمت معنى الخيانة فقال صاحب الكشاف الاختيان
من الخيانة كالاكتساب من الكسب ففيه زيادة وشدة المسئلة الثانية
ان الله تعالى ذكر هاهنا انهم كانوا يختانون انفسهم الا انه لم يذكر ان تلك
الخيانة كانت فيماذا فلا بد من حمل هذه الخيانة على شيء يكون له تعلق بما تقدم
وبما تاخر والذي تقدم هو ذكر الجماع والذي تاخر هو قوله فالان باشروهن
فيجب ان يكون المراد بهذه الخيانة الجماع ثم هاهنا وجهان الاول علم الله انكم
كنتم تختانون انفسكم بالمعصية والجماع بعد العتمة والاكل بعد النوم وترتكبون
المحرم من ذلك وكل من عصى الله ورسوله فقد خان نفسه لانه جلب اليها العقاب
وعلى هذا القول يجب ان نقطع على انه وقع ذلك من بعضهم لانه لا يمكن حمله
على وقوعه من جميعهم لان قوله علم الله انكم كنتم تختانون ان حمل على ظاهره
وجب في جميعهم ان يكونوا مختانين لانفسهم لكنا علمنا ان المراد به
البعض للعادة وللاخبار واذا صح ذلك فيجب ان نقطع على وقوع هذا الجماع
المحظور من بعضهم فمن هذا الوجه يدل على تحريم سابق وعلى وقوع ذلك
من بعضهم ولابي مسلم ان يقول قد بينا ان الخيانة عبارة عما هو حق النفس
عن عدم الوفاء بما يجب عليه فانتم حملتموه على عدم الوفاء بطاعة الله
تعالى ونحن حملناه على عدم الوفاء بما هو حق النفس وهذا اولى لان الله تعالى
لم يقل علم الله انكم كنتم تختانون الله بل قال كنتم تختانون انفسكم فكان
حمل اللفظ على ما ذكرناه ان لم يكن اولى فلا اقل من التساوي وبهذا التقدير
لا يثبت النسخ القول الثاني المراد علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم لو
دامت هذه الحرمة ومعناه ان الله تعالى علم انه لو دام ذلك التكليف الشاق
لوقعوا في الخيانة وعلى هذا التفسير ما وقعت الخيانة ويمكن ان يقال التفسير
الاول اولى لانه لا حاجة فيه الى اضمار الشرط وان يقال بل الثاني اولى
لان على التفسير الاول يصير اقدامهم على المعصية سببا لنسخ التكليف وعلى
الثاني علم الله تعالى بانه لو دام ذلك التكليف لحصلت الخيانة وصار سببا
لنسخ التكليف رحمة من الله على عباده حتى لا يقعوا في الخيانة اما قوله فتاب عليكم
فمعناه على قول ابي مسلم فرجع عليكم بالاذن في هذا الفعل والتوسعة عليكم

وعلى قول مثبتي النسخ لابد فيه من اضمار تقديره تبتم فتاب عليكم اما قوله وعفى عنكم
فعلى قول ابي مسلم معناه وسع عليكم بان اباح لكم الاكل والشرب والمباشرة
في كل الليل ولفظ العفو قد يستعمل في التوسعة والتخفيف قال عليه السلام
عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق وقال اول الوقت رضوان الله واخره
عفو الله والمراد منه التخفيف بتاخير الصلاة الى اخر الوقت ويقال اتاني
هذا المال عفوا اي سهلا فثبت ان لفظ العفو غير مشعر بلفظ التحريم
واما على قول مثبتي النسخ فقوله عفى عنكم لابد ان يكون تقديره عفى عن ذنبكم
وهذا مما يقوي ايضا قول ابي مسلم لان تفسيره لا يحتاج الى الاضمار
اما قوله فالان باشروهن ففيه مسئلتان المسئلة الاولى هذا امر وارد
عقيب الحظر والذين قالوا الامر الوارد عقيب الحظر ليس الا للاباحة كلامهم
ظاهر واما الذين قالوا مطلق الامر للوجوب قالوا انما تركنا الظاهر وعرفنا كون
هذا الامر للاباحة بالاجماع المسئلة الثانية المباشرة فيها قولان احدهما
وهو قول الجمهور انها الجماع سمي بهذا الاسم لتلاصق البشرتين وانضمامهما
ومنه ما روي عنه عليه السلام نهى ان يباشر الرجل الرجل والمراة المراة والثاني
وهو قول الاصم انه الجماع فما دونه وعلى هذا اختلف المفسرون في معنى قوله
ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد فمنهم من حمله على كل المباشرات
ولم يقصره على الجماع والاقرب ان لفظ المباشرة لما كان مشتقا من تلاصق
البشرتين لم يكن مختصا بالجماع بل يدخل فيه الجماع فيما دون الفرج وكذا المعانقة
والملامسة الا انهم اتفقوا في هذه الاية على ان المراد به هو الجماع لان السبب
في هذه الرخصة كان وقوع الجماع من القوم ولان الرفث المتقدم ذكره
لا يراد به الا الجماع الا انه لما كانت اباحة الجماع تتضمن اباحة ما دونه صارت
اباحته دلالة على اباحة ما عداه فصح هاهنا حمل الكلام على الجماع فقط ولما كان
في الاعتكاف المنع من الجماع لا يدل على المنع مما دونه صلح اختلاف المفسرين
فيه فهذا الذي يجب ان يعتمد عليه على ما لخصه القاضي رحمه الله اما قوله وابتغوا
ما كتب الله لكم ففيه مسايل المسئلة الاولى في الاية وجوه احدها وابتغوا ما كتب الله
لكم من الولد بالمباشرة اي لا تباشروا لقضاء الشهوة وحدها ولكن لابتغاء ما و
ضع الله له النكاح من التناسل قال عليه السلام تناكحوا تكثروا وثانيها انه
نهى عن العزل فقد رويت الاخبار في كراهية ذلك وقال الشافعي رحمه الله
لا يعزل الرجل عن الحرة الا باذنها ولا باس ان يعزل عن الامة وروى عاصم عن
زر بن حبيش عن علي رضي الله عنه انه كان يكره العزل وعن ابي هريرة ان النبي صلى
الله عليه وسلم نهى ان يعزل عن الحرة الا باذنها وثالثها ان يكون المعنى وابتغوا المحل
الذي كتبه الله تعالى لكم وحلله دون ما لم يكتب لكم من المحل المحرم ونظيره قوله
تعالى فاتوهن من حيث امركم الله ورابعها ان هذا التاكيد وتقديره فالان
باشروهن وابتغوا هذه المباشرة التي كتبها الله تعالى لكم بعد ان كانت محرمة
عليكم وخامسها وهو على قول ابي مسلم فالان باشروهن هذه المباشرة التي كان الله

تعالى

تعالى كتبها لكم وان كنتم تظنونها محرمة وسادسها ان مباشرة الزوجة قد تحرم
في بعض الاوقات بسبب الحيض والنفاس والعدة والردة فقوله وابتغوا ما كتب الله
لكم يعني لا تباشروهن الا في الاحوال والاوقات التي اذن الله لكم في
مباشرتهن وسابعها ان قوله فالان باشروهن اذن في المباشرة وقوله
تعالى وابتغوا ما كتب الله لكم يعني لا تبتغوا هذه المباشرة الا من الزوجة والمملوكة
لان ذلك هو الذي كتب لكم في قوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وثامنها
قال معاذ بن جبل وابن عباس في رواية ابي الجوزاء يعني اطلبوا ليلة القدر وما كتب الله
لكم من الثواب ان وجدتموها وجمهور المحققين استبعدوا هذا الوجه وعندي
انه لا باس به وذلك هو ان الانسان ما دام قلبه مشتغلا بطلب الشهوة
واللذة لا يمكنه ان يتفرغ للطاعة والعبودية والحضور اما اذا قضى وطره وصار
فارغا عن طلب الشهوة يمكنه حينئذ ان يتفرغ للعبودية فتقدير الاية فالان
باشروهن حتى تتخلصوا من تلك الخواطر المانعة عن الاخلاص في العبودية
واذا تخلصتم منها فابتغوا ما كتب الله من الاخلاص في العبودية في الصلاة
والذكر والتسبيح والتهليل وطلب ليلة القدر ولا شك ان هذه الرواية على هذا
التقدير معقولة غير مستبعدة المسئلة الثانية كتب فيه وجوه احدها ان كتب
في هذا الموضع بمعنى جعل كقوله كتب في قلوبهم الايمان اي جعل وقوله فاكتبنا مع
الشاهدين وقوله فساكتبها للذين يتقون اي اجعلها وثانيها معناه قضى الله
لكم كقوله قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا اي قضاه وقوله لاغلبن انا ورسلي
وقوله لبرز الذين كتب عليهم القتل اي قضي وثالثها اصله هو ما كتب الله في اللوح
المحفوظ ورابعها هو ما كتب في القران من اباحة هذه الافعال المسئلة الثالثة
قرا ابن عباس واتبعوا وقرا الاعمش وابتغوا اما قوله تعالى وكلوا واشربوا
فالفايدة في ذكرهما ان تحريمهما وتحريم الجماع بالليل بعد النوم لما تقدم احتيج
في اباحة كل منهما الى دليل خاص يزول به التحريم فلو اقتصر تعالى على قوله
فالان باشروهن لم يعلم بذلك زوال تحريم الاكل والشرب فقرن الى
ذلك قوله وكلوا واشربوا ليتم الدلالة على الاباحة اما قوله تعالى حتى يتبين
لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ففيه مسايل المسئلة الاولى
روي انه لما نزلت هذه الاية قال عدي بن حاتم اخذت عقالين ابيض واسود
فجعلتهما تحت وسادتي وكنت اقوم من الليل فلا يتبين لي الابيض من الاسود
فلما اصبحت غدوت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته فضحك وقال
انك لعريض القفا انما ذلك بياض النهار وسواد الليل وانما قال له رسول الله
صلى الله عليه وسلم انك لعريض القفا لان ذلك مما يستدل به على بلاهة
الرجل ونقول هذا يدل قطعا على انه تعالى كنى به عن بياض اول النهار وسواد
اخر الليل وفيه اشكال وهو ان بياض الصبح المشبه بالخيط هو بياض الصبح الكاذب
لانه بياض مستطيل يشبه الخيط فاما الصبح الصادق فهو بياض مستطير
في الافق فكان يلزم بمقتضى الاية ان يكون اول النهار من طلوع الصبح

الكاذب وبالاجماع ليس كذلك وجوابه انه لولا قوله تعالى في اخر هذه الاية من الفجر لكان السؤال لازما وذلك لان الفجر يسمى فجرا لانه يتفجر فيه النور وذلك انما يحصل في الصبح الثاني لا في الصبح الاول فلما دلت الاية على ان هذا الخيط الابيض يجب ان يكون من الفجر علمنا انه ليس المراد منه الصبح الكاذب بل الصبح الصادق فان قيل فكيف شبه الصبح الصادق بالخيط مع ان الصبح الصادق ليس بمستطيل والخيط مستطيل وجوابه ان القدر من البياض الذي يحرم هو اول الصبح الصادق واول الصبح الصادق لا يكون منتشرا بل يكون صغيرا دقيقا بل الفرق بينه وبين الصبح الكاذب ان الكاذب يطلع دقيقا ويرتفع دقيقا والصادق يبدو دقيقا ويرتفع مستطيرا فزال السؤال والله اعلم **واما** ما حكي عن عدي بن حاتم فبعيد ان يخفى على مثله هذه الاستعارة مع قوله تعالى من الفجر **المسئلة الثانية** لاشك ان كلمة حتى لانتهاء الغاية فدلت هذه الاية على ان حل المباشرة والاكل والشرب ينتهي عند طلوع الفجر وزعم ابو مسلم الاصفهاني انه لا شي من المفطرات الا هذه الثلاثة فاما الامور التي تذكرها الفقها من تكلف القي ومن السعوط فليس شي منها بمفطر قال لان كل هذه الاشيا كانت مباحة ثم دلت هذه الاية على حرمة هذه الثلاثة على الصايم بعد طلوع الصبح فبقي ما سواها على الحل الاصلي فلا يكون شي منها مفطرا والفقها قالوا ان الله تعالى انما خص هذه الثلاثة بالذكر لان النفس تميل اليها اما القي والحقنة فالنفس تكرههما والسعوط نادر فلهذا لم نذكرها **المسئلة الثالثة** مذهب ابي هريرة رضي الله عنه والحسن بن صالح الكرخي ان الجنب اذا اصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم وهذه الاية تدل على بطلان قولهما لان المباشرة اذا كانت مباحة الى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال الا بعد انفجار الصبح **المسئلة الرابعة** زعم الاعمش انه يحل الاكل والشرب والجماع بعد طلوع الصبح وقبل طلوع الشمس قياسا لاول النهار على اخره فكما ان اخره بغروب القرص وجب ان يكون اوله بطلوع القرص وقال في الاية ان المراد من الخيط الابيض والخيط الاسود النهار والليل ووجه التشبيه ليس الا في البياض والسواد فاما ان يكون التشبيه في الشكل مرادا فهذا غير جايز لان ظلمة الافق حال طلوع الصبح لا يمكن تشبيهها بالخيط الاسود في الشكل البتة فثبت ان المراد بالخيط الابيض والخيط الاسود هو النهار والليل ثم لما بحثنا عن حقيقة الليل في قوله ثم اتموا الصيام الى الليل وجدناه عبارة عن زمان غيبة الشمس بدليل ان الله تعالى سمى ما بعد المغرب ليلا مع بقاء الضوء فيه فوجب ان يكون الامر في الطرف الاول من النهار كذلك فيكون قبل طلوع الشمس ليلا وان لا يوجد النهار الا عند طلوع القرص فهذا تقرير قول الاعمش ومن الناس من سلم ان اول النهار انما يكون من طلوع الصبح فقاس عليه اخر النهار فمنهم من قال لا يجوز الافطار الا عند غروب الحمرة ومنهم من زاد عليه وقال بل لا يجوز الافطار الا عند طلوع الكواكب هذه المذاهب قد انقرضت والفقها اجمعوا على بطلانها فلا فايدة في استقصاء الكلام فيها والله اعلم **المسئلة الخامسة** الفجر مصدر قولك فجرت الماء افجره فجرا وفجرته تفجيرا قال الازهري الفجر اصله الشق فعلى هذا الفجر في اخر الليل

هو انشقاق

هو انشقاق ظلمة الليل بنور الصبح واما من في قوله من الفجر قيل للتبعيض لان المعتبر بعض الفجر لا كله وقيل للتبيين كانه قيل الخيط الابيض الذي هو الفجر **المسئلة السادسة** انه تعالى لما احل الجماع والاكل الى غاية تبين الصبح ما هو فنقول الطريق الى معرفة طلوع الصبح اما ان يكون قطعيا او ظنيا اما القطعي فان يرى طلوع الصبح او يتيقن انه مضى من الزمان ما يجب طلوع الصبح عنده واما الظني فنقول اما ان يحصل ظن ان الصبح طلع او يحصل ظن انه ما طلع او ما حصل ظن احد الطرفين ولكنه حصل التوقف فان حصل ظن ان الصبح طلع حرم الاكل والشرب والوقاع وان حصل ظن انه بعد ما طلع كان الاكل والشرب والوقاع مباحا فان اكل ثم تبين بعد ذلك ان ذلك الظن كان خطا وان الصبح كان قد طلع عند ذلك الاكل فقد اختلفوا وكذا اذا ظن ان الشمس قد غربت فافطر ثم تبين انها ما كانت غاربة فقال الحسن لا قضاء في الصورتين قياسا على ما اذا اكل ناسيا وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي في رواية المزني عنه يجب القضاء في الصورتين لانه امر بالصوم من الصبح الى الغروب ولم يات به اما الناسي فعندما لا يجب عليه القضاء واما الباقون الذين سلموا انه لا قضاء قالوا مقتضى الدليل وجوب القضاء عليه ايضا الا انا اسقطناه عنه للنص وهو ما روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان رجلا قال اني اكلت وشربت وانا صايم فقال عليه السلام الله اطعمك وسقاك فانت ضيف الله فتم صومك **والقول الثالث** انه اذا اخطا في طلوع الصبح لا يجب القضاء واذا اخطا في غروب الشمس يجب والفرق ان الاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان والثابت في الليل حل الاكل وفي النهار حرمته اما اذا لم يغلب على ظنه لا بقاء الليل ولا طلوع الصبح بل بقي متوقفا في الامرين فهاهنا يكره له الاكل والشرب والجماع فان فعل جاز لان الاصل بقاء الليل والله اعلم **اما** قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ففيه مسايل **المسئلة الاولى** ان كلمة الى لانتهاء الغاية وظاهر الاية ان الصوم ينتهي عند دخول الليل وذلك لان غاية الشي مقطعه ومنتهاه وانما يكون مقطعا ومنتهى اذا لم يبق منه شي بعد ذلك وقد تجي هذه الكلمة لا للانتها كما في قوله الى المرافق الا ان ذلك على خلاف الدليل والفرق بين الصورتين ان الليل ليس من جنس النهار فيكون الليل خارجا عن حكم النهار والمرفق من جنس اليد فيكون حاصلا فيه وقال احمد بن يحيى سبيل الى الدخول والخروج وكلا الامرين جايز فيه تقول اكلت السمكة الى راسها جاز ان يكون الراس داخلا في الاكل وخارجا منه الا انه لا يشك ذو عقل ان الليل خارج عن الصوم اذ لو كان داخلا فيه لعظمت المشقة ودخلت المرافق في الغسل اخذا بالاوثق ثم سوا قلنا انه مجمل او قلنا غير مجمل فقد ورد الحديث الصريح فيه وهو ما روى عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اقبل الليل من هاهنا وادبر النهار من هاهنا وقد غربت الشمس فقد افطر الصايم فهذا الحديث يدل على ان الصوم ينتهي في ذلك الوقت فاما انه يجب على المكلف ان يتناول عند هذا الوقت شيا فالدليل عليه ما روى الشافعي رحمه الله باسناده عن ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم

نهى عن الوصال قيل يا رسول الله انك تواصل اى كيف تنهانا عن امر انت
تفعله فقال انى لست مثلكم انى اظل عند ربى يطعمنى ويسقينى وقيل له
معان احدها انه كان يطعم ويسقى من طعام الجنة والثانى انه عليه السلام
قال انى على ثقة من ربى انى لو احتجت الى الطعام اطعمنى الله من طعام الجنة
والثالث انى اعطيت قوة من اطعم واشرب لانه لو كان اطعاما حقيقة
لم يكن مواصلا وحكى محمد بن جرير الطبرى عن ابن الزبير انه كان يواصل سبعة
ايام فلما كبر جدا جعلها كلام الشافعى رحمه الله ان هذا النهى نهى تحريم و
قيل انه نهى تنزيه لانه ترك المباح وعلى هذا التاويل يصح فعل ابن الزبير اذا عرفت
هذا فنقول اذا تناول شيا قليلا ولو قطرة من الماء فعند ذلك كان بالخيار
فى الاستئناف الا ان يخاف المرء من التقصير فى الصوم المستانف او فى ساير العبادات
فيلزمه حينئذ ان يتناول من الطعام قدر ما يزول به هذا الخوف المسئلة الثانية
اختلفوا فى ان الليل ما هو فمن الناس من قال اخر النهار على اوله فاعتبر فى حصول
الليل زوال اثار الشمس كما حصل النهار عند ظهور اثار الشمس ثم هولاء منهم من اكتفى
بزوال الحمرة ومنهم من اعتبر ظهور الظلام التام وظهور الكواكب الا ان الحديث
الذى رواه عمر يبطل ذلك وعليه عمل الفقهاء والله اعلم المسئلة الثالثة الحنفيه
تمسكوا بهذه الاية فى ان التبييت والتعيين غير معتبر فى صحة الصوم قالوا لان
الصوم فى اللغة هو الامساك وقد وجد ههنا فيكون صايما فيجب عليه اتمامه لقوله
ثم اتموا الصيام الى الليل فوجب القول بصحته لان الامساك حرج ومشقة فيجز
وهو منفى لقوله تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج وقوله ولا يريد بكم العسر
ترك العمل به فى الصوم الصحيح فبقى غير الصحيح على الاصل ثم نقول مقتضى هذا
الدليل ان يصح الصوم بنية بعد الزوال الا انا قلنا الاقل ملحق بالاكثر فلا
جرم ابطلنا الصوم بنية بعد الزوال وصححناه بنية قبل الزوال والله اعلم
المسئلة الرابعة الحنفية تمسكوا بهذه الاية فى ان صوم النفل يجب اتمامه
قالوا لان قوله اتموا الصيام الى الليل امر وهو للوجوب وهو يتناول كل الصيام
والشافعية قالوا انما ورد هذا بعد بيان احكام صوم الفرض فكان والله اعلم
الحكم السابع من الاحكام المذكورة فى هذه السورة الاعتكاف قوله تعالى
ولا تباشروهن وانتم عاكفون فى المساجد اعلم انه تعالى لما بين الصوم وبين
ان من حكمه تحريم المباشرة كان يظن ان الاعتكاف اذا حاله كحال الصوم
فى ان الجماع يحرم فيه نهارا لا ليلا فبين تعالى تحريم المباشرة فيه نهارا لا ليلا
فبين تعالى تحريم المباشرة فيه نهارا وليلا فقال ولا تباشروهن وانتم
عاكفون فى المساجد وههنا مسايل المسئلة الاولى لو مس الرجل المراة لغير
شهوة جاز لان عايشة رضى الله عنها كانت ترجل راس رسول الله صلى الله
عليه وسلم وهو معتكف فاما اذا لمسها بشهوة او قبلها او باشرها فيما دون الفرج
فهو حرام على المعتكف وهل يبطل بها اعتكافه للشافعى رحمه الله فيه قولان
الاصح انه يبطل وقال ابو حنيفة لا يفسد الاعتكاف اذا لم ينزل احتج من قال

بالافساد بان الاصل فى لفظ المباشرة ملاقاة البشرتين فقوله ولا تباشروهن
منع من هذه الحقيقة فيدخل فيه الجماع وساير هذه الامور لان مسمى المباشرة
حاصل فى كلها فان قيل فلم حملتم المباشرة فى الاية المتقدمة على الجماع قلنا
لان ما قبل الاية يدل على انه هو الجماع وهو احل لكم ليلة الصيام الرفث وسبب
نزول تلك الاية على انه الجماع ثم لما اذن فى الجماع كان ذلك اذنا فيما دون الفرج بطريق
الاولى اما ههنا فلم يوجد شى من هذه القراين فوجب انصراف لفظ المباشرة على موضوعه
الاصلى وحجة من قال انه لا يبطل الاعتكاف انا اجمعنا على ان هذه المباشرة لا تفسد
الصوم والحج فوجب ان لا يفسد الاعتكاف لان الاعتكاف ليس اعلى درجة منهما والجواب
ان النص مقدم على القياس المسئلة الثانية اتفقوا على ان شرط الاعتكاف الجلوس
فى المسجد وذلك لان المسجد يتميز عن ساير البقاع من حيث انه بنى لاقامة الطاعات
فيه ثم اختلفوا فنقل عن على رضى الله عنه انه لا يجوز الا فى المسجد الحرام والحجة فيه
قوله تعالى وطهر للطايفين والعاكفين فعين ذلك البيت لجميع العاكفين ولو جاز
الاعتكاف فى غيره لما صح ذلك العموم وقال عطا لا يجوز الا فى المسجد الحرام و
مسجد المدينة لما روى عبد الله بن الزبير ان النبى صلى الله عليه وسلم قال صلاة فى
مسجدى افضل من الف صلاة فيما سواه من المساجد الا المسجد الحرام وصلاة فى المسجد
الحرام افضل من مائة صلاة فى مسجدى وقال حذيفة يجوز فى هذين المسجدين وفى
بيت المقدس لقوله عليه السلام لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد المسجد
الحرام والمسجد الاقصى ومسجدى هذا وقال الزهرى لا يصح الا فى الجامع وقال ابو حنيفة
لا يصح الا فى مسجد له امام راتب ومؤذن راتب وقال الشافعى رحمه الله يجوز فى
جميع المساجد الا ان المسجد الجامع افضل حتى لا يحتاج الى الخروج لصلاة الجمعة
واحتج الشافعى بهذه الاية لان قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون
فى المساجد عام يتناول كل المساجد المسئلة الثالثة يجوز الاعتكاف بغير
صوم والافضل ان يصوم معه وقال ابو حنيفة لا يجوز الا بالصوم وحجة الشافعى
رحمه الله هذه الاية بانه جعل الصوم عاكفا والله تعالى منع العاكف من مباشرة
المراة ولو كان اعتكافه باطلا لما كان ممنوعا فترك العمل بظاهر اللفظ فيما اذا ترك
النية فبقى فيما عداه على الاصل واحتج المزنى رحمه الله لقول الشافعى رحمه الله بوجوه
ثلاثة الاول لو كان الاعتكاف يوجب الصوم لما صح الاعتكاف فى رمضان لان
الصوم الذى هو موجبه اما صوم رمضان وهو باطل لانه واجب بسبب شهود
الشهر لا بسبب الاعتكاف او صوم اخر سوى رمضان وذلك ممتنع عقلا وحيث
اجمعوا على انه يصح فى رمضان علمنا ان الصوم لا يوجب الاعتكاف والثانى لو كان
الاعتكاف لا يجوز الا مقارنا للصوم لخرج الصايم بالليل من الاعتكاف لخروجه
فيه عن الصوم ولما كان الامر بخلاف ذلك علمنا ان الاعتكاف يجوز منفردا
بدون الصوم والثالث ما روى ان عمر قال يا رسول الله انى نذرت فى الجاهلية
بان اعتكف ليلة فقال عليه السلام اوف بنذرك ومعلوم انه لا يجوز الصوم
بالليل المسئلة الرابعة قال الشافعى رحمه الله لا تقدير لزمان الاعتكاف

فلو نذر اعتكاف ساعة انعقد ولو نذر ان يعتكف مطلقا لخرج عن نذره باعتكاف
ساعة كما لو نذر ان يتصدق مطلقا يتصدق بما شاء من قليل او كثير ثم قال الشافعي رحمه الله اولا
ان يعتكف يوما وانما قال ذلك للخروج عن الخلاف فان ابا حنيفة رحمه الله لا يجوز الاعتكاف اقل
من يوم بشرط ان يدخل قبل طلوع الفجر ويخرج بعد غروب الشمس حجة الشافعي رحمه الله انه ليس تقدير
الاعتكاف بمقدار معين من الزمان اولى من بعض فوجب ترك التقدير والرجوع فيه الى اقل
ما لا بد منه وحجة ابي حنيفة رحمه الله ان الاعتكاف هو حبس النفس عليه وذلك لا يحصل
في اللحظة الواحدة ولان على هذا التقدير لا يتميز المعتكف عمن ينتظر الصلاة والله
اعلم **اما قوله تعالى** تلك حدود الله ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قوله
تلك لا يجوز ان يكون اشارة الى الاعتكاف خاصة لان الحدود جمع ولم يذكر تعالى
في الاعتكاف الا حدا واحدا وهو تحريم المباشرة بل هو اشارة الى كل ما تقدم من اول
اية الصيام الى هاهنا على ما سبق شرح مسائلها على سبيل التفصيل **المسئلة
الثانية** قال الليث حد الشيء مقطعه ومنتهاه قال الازهري ومنه يقال للمحروم
محدود لانه ممنوع من الرزق ويقال للبواب حداد لانه يمنع الناس من الدخول
وحد الدار ما يمنع غيرها ان يدخل فيها وحدود الله ما يمنع من مخالفتها والمتكلمون
يسمون الكلام الجامع المانع حدا وسمي الحديد حديدا لما فيه من المنع وكذلك احداد
المراة لانها تمتنع من الزينة اذا عرفت الاشتقاق فنقول المراد من حدود
الله اي مقدراته التي قدرها بمقادير مخصوصة وصفات مضبوطة **اما قوله تعالى**
فلا تقربوها ففيه اشكالان الاول ان قوله تلك حدود الله اشارة الى كل ما تقدم
والامور المتقدمة بعضها اباحة وبعضها حظر فكيف قال في الكل لا تقربوها
والثاني انه تعالى قال في اية اخرى تلك حدود الله فلا تعتدوها وقال في المواريث
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده وقال هاهنا فلا تقربوها فكيف الجمع بينهما
والجواب عن السؤالين من وجوه الاول وهو الاحسن والاقوى ان من كان
في طاعة الله تعالى والعمل بشرايعه فهو متصرف في حيز الحق فنهي ان
يتعداه لان من تعداه وقع في حيز الضلال ثم بولغ في ذلك فنهي ان يقرب الحد
الذي هو الحاجز بين حيزي الحق والباطل لئلا يداني الباطل وان يكون بعيدا
عن الطرف فضلا ان يتخطاه كما قال عليه السلام ان لكل ملك حمى وحمى الله
محارمه فمن رتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه فالرتع حول الحمى وقربان حيزه
والثاني ما ذكره ابو مسلم لا تقربوها اي لا تتعرضوا لها بالتغيير لقوله ولا تقربوا
مال اليتيم الثالث ان الاحكام المذكورة فيما قبل وان كانت كثيرة الا ان اقربها
الى هذه الاية انما هو قوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون وقبل هذه الاية قوله
ثم اتموا الصيام الى الليل وذلك يوجب حرمة الاكل والشرب والوقاع في النهار وقبل
هذه الاية قوله وابتغوا ما كتب الله لكم وهو يقتضي تحريم المواقعة عن الزوجة
والمملوكة وتحريم مواقعتهما في غير المأتى وتحريم مواقعتهما في الحيض والنفاس والعدة والردة
وليس فيه الا اباحة الاكل والشرب والوقاع في الليل فلما كانت الاحكام المتقدمة
اكثرها تحريمات لا جرم غلب جانب التحريم فقال تلك حدود الله فلا تقربوها اي تلك

الاشياء التي منعتم عنها انما منعتم عنها بمنع الله ونهيه عنها فلا تقربوها **اما
قوله تعالى** كذلك يبين الله اياته للناس ففيه وجوه احدها المراد انه كما بين ما
امركم به ونهاكم عنه في هذا الموضع كذلك يبين سائر ادلته على دينه وشرعه
وثانيها قال ابو مسلم المراد بالايات الفرائض التي بينها كما قال سورة
انزلناها وفرضناها وانزلنا فيها ايات بينات ثم فسر الايات بقوله
الزانية والزاني الى سائر ما بينه من احكام الزنا فكانه قال تعالى كذلك
يبين الله للناس ما شرعه لهم ليتقوه فيما الزمهم وثالثها يحتمل ان يكون
المراد انه سبحانه لما بين احكام الصوم على الاستقصاء في هذه الالفاظ
القليلة الشافية بيانا شافيا قال بعده كذلك يبين الله اياته للناس اي
مثل هذا البيان الوافي الواضح الكامل هو الذي يذكره للناس والغرض منه تعظيم
حال البيان وتعظيم حال رحمته على الخلق في ذكره مثل هذا البيان **اما قوله تعالى**
لعلهم يتقون فقد تقدم شرحه غير مرة والله اعلم **الحكم الثاني** من الاحكام
المذكورة في هذه السورة حكم الاموال قوله تعالى **ولا تاكلوا اموالكم بينكم
بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتاكلوا فريقا من اموال الناس بالاثم
وانتم تعلمون** اعلم انهم مثلوا قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم
بقوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم وبقوله ولا تلمزوا انفسكم وهذا مخالف لها لان
اكله المال نفسه بالباطل يصح كما يصح اكله مال غيره قال الشيخ ابو حامد
الغزالي في كتاب الاحياء المال انما يحرم اما لمعنى في عينه او لخلل في جهة
اكتسابه **اما القسم الاول** الحرام لصفة في عينه فاعلم ان الاموال اما
تكون من المعادن او من النبات او من الحيوان اما المعادن وهي اجزاء الارض
فلا يحرم شيء منها الا من حيث يضر بالاكل وبعضها ما يجري مجرى السم واما
النبات فلا يحرم منها الا ما يزيل الحياة والصحة او العقل فمزيل الحياة السموم
ومزيل الصحة الادوية ومزيل العقل الخمر والبنج وسائر المسكرات واما
الحيوانات فتنقسم الى ما يؤكل والى ما لا يؤكل وما يحل فانما يحل اذا ذبح
ذبحا شرعيا ثم اذا ذبحت فلا تحل جميع اجزائها بل يحرم منها الدم والفرث
وكلها مذكور في كتب الفقه **القسم الثاني** ما يحرم لخلل من جهة اثبات
اليد عليه فنقول اخذ المال اما ان يكون باختيار المتملك او بغير اختياره
كالارث والذي باختياره فاما ان يكون ماخوذا من غير مالك كاخذ المعادن
واما ان يكون ماخوذا من مالك وذلك اما ان يؤخذ قهرا او بالتراضي والماخوذ
قهرا اما ان يكون لسقوط عصمة المالك كالغنائم او لاستحقاق الاخذ كالزكوات
الممتنعين والنفقات الواجبة عليهم والماخوذ تراضيا اما ان يؤخذ عوضا بعوض
كالبيع والصداق والاجرة واما ان يؤخذ بغير عوض كالهبة والوصية فيحصل
من هذا التقسيم اقسام ستة الاول ما لا يؤخذ من مالك كالمعادن واحياء
الموات والاصطياد والاحتطاب والاستقاء من الانهار والاحتشاش فهذا
حلال بشرط ان لا يكون الماخوذ مختصا بذي حرمة من الادميين الثاني

المأخوذ قهرا ممن لا حرمة له وهو الفيء والغنيمة وسائر أموال الكفار المحاربين
وذلك حلال للمسلمين إذا أخرجوا منها الخمس وقسموه بين المستحقين
بالعدل ولم يأخذوه من كافر له حرمة وأمان وعهد الثالث ما يؤخذ قهرا
باستحقاق عند امتناع من عليه فيؤخذ دون رضاه وذلك حلال إذا تم سبب
الاستحقاق وتم وصف المستحق واقتصر على القدر المستحق الرابع ما يؤخذ تراضيا
بمعاوضة وذلك حلال إذا روعي شرط العوضين وشرط العاقدين وشرط
اللفظين أعني الإيجاب والقبول مع ما تعبد الشرع به من اجتناب الشروط
المفسدة الخامس ما يؤخذ بالرضا من غير عوض كما في الهبة والوصية والصدقة
إذا روعي شرط المعقود عليه وشرط العاقدين وشرط العقد ولم يؤد إلى
ضرر بوارث أو غيره السادس ما يحصل بغير اختياره كالميراث وهو حلال
إذا كان المورث قد اكتسب المال من بعض الجهات الخمس على وجه حلال ثم كان ذلك
بعد قضاء الدين وتنفيذ الوصايا وتعديل القسمة بين الورثة وإخراج الزكاة
والحج والكفارة إن كانت واجبة فهذه مجامع مداخل الحلال وكتب الفقه مشتملة
على تفاصيلها فكل ما كان كذلك كان حلالا وكلما كان بخلافه كان حراما إذا عرفت
هذا فنقول المال إما أن يكون لغيره أو له فإن كان لغيره كان حرمته
لأحد الوجوه الستة المذكورة وإن كان له فأكله بالحرام أن يصرفه إلى شرب الخمر أو إلى
الزنا واللواط أو إلى القمار أو إلى السرف المحرم فكل هذه الأقسام داخلة تحت
قوله سبحانه ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل واعلم أنه سبحانه بالغ في هذا
النهي في مواضع من كتابه فقال يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل
إلا أن تكون تجارة وقال إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما وقال يا أيها الذين آمنوا
اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين ثم قال فإن لم تفعلوا فأذنوا
بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم ثم قال ومن عاد فأولئك
أصحاب النار هم فيها خالدون فجعل آكل الربا في أول الأمر مؤذنا بمحاربة الله وفي آخره متعرضا للنار
المسألة الثانية قوله لا تأكلوا ليس المراد منه الأكل خاصة لأن غير الأكل من
التصرفات كالأكل في هذا الباب لكنه لما كان المقصود الأعظم من المال إنما هو
الأكل وقع التعارف فيمن ينفق ماله أن يقال أكله فلهذا السبب عبر الله تعالى عنه
بالأكل المسألة الثالثة الباطل في اللغة الذاهب الزائل يقال بطل الشيء بطولا
فهو باطل وجمع الباطل بواطل وأباطيل جمع أبطولة ويقال بطل الأجير
يبطل بطالة إذا تعطل واتبع اللهو أما قوله تعالى وتدلوا بها إلى الحكام ففيه
مسائل المسألة الأولى الإدلاء مأخوذ من إدلاء الدلو وهو إرسالك إياها
في البئر للاستقاء تقول أدليت دلوي أدليها إدلاء وإذا استخرجتها
قلت دلوتها قال تعالى فأدلى دلوه ثم جعل كل إلقاء قول أو فعل إدلاء ومنه يقال
للمحتج أدلى بحجته كأنه يرسلها ليصير إلى مراده إدلاء المستقي الدلو ليصل إلى مطلوبه
من الماء وفلان يدلي إلى الميت بقرابة ورحم إذا كان منتسبا إليه فيطلب
الميراث بتلك النسبة طلب المستقي الماء بالدلو إذا عرفت هذا فنقول إنه داخل

في حكم النهي والتقدير لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ولا تدلوا بها إلى الحكام أي
لا ترشوها إليهم لتأكلوا طائفة من أموال الناس بالباطل وفي تشبيه الرشوة
بالإدلاء وجهان أحدهما أن الرشوة رشاء الحاجة فكما أن الدلو المملوء من الماء
يصل من البعيد إلى القريب بواسطة الرشاء فالمقصود البعيد يصير قريبا
بسبب الرشوة والثاني أن الحاكم بسبب أخذ الرشوة يمضي في ذلك الحكم من غير
تثبت كمضي الدلو في الإرسال ثم المفسرون ذكروا وجوها أحدها قال ابن عباس
والحسن وقتادة المراد منه الودائع وما لا يقوم عليه بينة وثانيها أن المراد
هو مال اليتيم في يد الأوصياء يدفعون بعضه إلى الحاكم ليبقى عليهم بعضه وثالثها
أن المراد من الحاكم شهادة الزور وهو قول الكلبي ورابعها قال الحسن المراد هو أن
يحلف ليذهب حقه وخامسها هو أن يدفع إلى الحاكم رشوة وهذا أقرب إلى الظاهر
ولا يبعد أيضا حمل اللفظ على الكل لأنها بأسرها باطل أما قوله تعالى وأنتم
تعلمون أنكم مبطلون ولا شك أن الإقدام على القبيح مع العلم بقبحه أقبح وصاحبه
بالتوبيخ أحق وروي عن أبي هريرة أنه قال اختصم رجلان إلى رسول الله صلى الله
عليه وسلم عالم بالخصومة وجاهل بها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم
للعالم فقال من قضي عليه يا رسول الله والله الذي لا إله إلا هو أني محق فقال
إن شئت فعاوده فعاوده فقضى للعالم فقال عليه مثل ما قال أولا ثم عاوده
ثالثة فقال عليه السلام من اقتطع حق امرئ مسلم بخصومته فإنما يقطع قطعة
من النار فقال العالم المقضي له يا رسول الله إن الحق حقه فقال عليه السلام من
اقتطع بخصومته وجدله حق غيره فليتبوأ مقعده من النار الحكم التاسع
قوله تعالى يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج وليس
البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت
من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون في الآية مسائل المسألة الأولى
نقل عن ابن عباس أنه قال ما كان قوم أقل سؤالا من أمة محمد صلى الله عليه
وسلم سألوا عن أربعة عشر حرفا فأجيبوا وأقول ثمانية منها في سورة البقرة
أولها وإذا سألك عبادي عني فإني قريب وثانيها هذه الآية والستة الباقية
بعدها فالمجموع ثمانية في هذه السورة التاسع قوله في سورة المائدة يسألونك
ماذا أحل لهم والعاشر يسألونك عن الأنفال والحادي عشر في بني إسرائيل
ويسألونك عن الروح والثاني عشر في الكهف ويسألونك عن ذي القرنين
والثالث عشر في طه ويسألونك عن الجبال والرابع عشر في الأعراف
يسألونك عن الساعة ولهذه الأسئلة ترتيب اثنان منها في الأول في شرح
المبدأ فالأول قوله تعالى وإذا سألك عبادي عني وهذا سؤال عن الذات والثاني
قوله يسألونك عن الأهلة وهذا سؤال عن صفة الخالقية والحكمة في جعل الهلال
على هذا الوجه واثنان منها في الآخرة في شرح المعاد أحدهما قوله ويسألونك
عن الجبال والثاني قوله يسألونك عن الساعة أيان مرساها ونظيرها أنه
ورد في القرآن سورتان أولهما يا أيها الناس واحدها في النصف الأول وهي السورة

الرابعة من سور النصف الاول فان اولها الفاتحة وثانيها البقرة وثالثها
ال عمران ورابعها النساء وثانيهما في النصف الثاني من القران وهو ايضا السورة
الرابعة من سور النصف والثاني اولها مريم وثانيها طه وثالثها الانبيا
ورابعها الحج ثم يا ايها الناس الذي في النصف الاول مشتمل على شرح المبدا فقال
يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة والذي في النصف الثاني
مشتمل على شرح المعاد فقال يا ايها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم
فسبحان من له في هذا القران اسرار خفية وحكم مطوية لا يعرفها الا الخواص
من عبيده المسئلة الثانية روي ان معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم وكان كل واحد
منهما من الانصار قالا يا رسول الله ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم
يزيد حتى يمتلي ويستوي ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدا لا يكون على حالة واحدة
كالشمس فنزلت هذه الاية ويروى ايضا عن معاذ ان اليهود سالوا عن
الاهلة واعلم ان قوله تعالى يسئلونك عن الاهلة ليس فيها بيان انهم
عن اي شيء سالوا لكن الجواب كالدال على موضع السؤال لان قوله قل هي مواقيت
للناس والحج يدل على ان سوالهم كان على وجه الفائدة والحكمة في حال تغير الاهلة
في النقصان والزيادة فصار القران والخبر متطابقين في ان السؤال كان عن
هذا المعنى المسئلة الثالثة الاهلة جمع هلال وهو اول القمر حين يراه
الناس يقال هلال ليلة وهلال ليلتين ثم يكون قمرا بعد ذلك وقال ابو الهيثم
يسمى القمر هلالا لليلتين من اول الشهر وليلتين من اخر الشهر ويسمى ما بين
ذلك قمرا قال الزجاج يجمع في اقل العدد على افعلة نحو مثال وامثلة وحمار واحمرة
وفي اكثر العدد على فعل نحو مثل وحمر الا انهم كرهوا في التضعيف فعلا نحو
هلل وحلل فاقتصروا على جمع ادنى العدد اما قوله تعالى قل هي مواقيت
للناس والحج ففيه مسئلتان المسئلة الاولى المواقيت جمع الميقات
والميقات الوقت كالميعاد بمعنى الوعد وقال بعضهم الميقات منتهى الوقت
قال الله تعالى فتم ميقات ربه اربعين ليلة والهلال ميقات الشهر ومواضع
الاحرام مواقيت الحج لانها مواضع ينتهى اليها ولا ينصرف مواقيت لانها غاية الجموع
فصار كان الجمع قد تكرر فيها فان قيل فلم صرفت قوارير قلنا لانها فاصلة
وقعت في طرف اية فنون ليجري على طريقة الايات كما تنون القوافي في مثل قوله
اقلي اللوم عاذل والعتابن المسئلة الثانية اعلم انه سبحانه وتعالى جعل
الزمان مقدرا من اربعة اوجه السنة والشهر واليوم والساعة اما السنة
فهي عبارة عن الزمان الحاصل من حركة الشمس من نقطة معينة من الفلك
بحركتها الخاصة على خلاف حركة الفلك الكلي الى ان تعود تلك النقطة وهي نقطة
الاعتدال الربيعي وهي اول الحمل واما الشهر فهو عبارة عن حركة القمر عن نقطة
من الفلك معينة الخاص به الى ان يعود الى تلك النقطة ولما كان اشهر احوال
القمر وضعه مع الشمس واشهر اوضاعه مع الشمس هو الهلال الذي مع ان القمر في
هذا الوقت يشبه الوجود بعد العدم والمولود الخارج من الظلمة لا جرم جعلوا هذا

الوقت

الوقت مبدا الشهر واما اليوم بليلته فهو عبارة عن مفارقة نقطة من دائرة
معدل النهار نقطة من دائرة الافق او نقطة من دائرة نصف النهار
وعودها اليها فالزمان المقدر بهذا المقدار عبارة عن اليوم بليلته ثم
المنجمون اصطلحوا على تعيين دائرة نصف النهار مبدا اليوم بليلته
واما اكثر الامم فانهم جعلوا مبادي الايام بلياليها من مفارقة
الشمس افق المشرق وعودها اليه من الغداة واحتج من ذهب اليه بان الشمس
عند طلوعها كالموجودة بعد العدم فجعله اولا اولى فزمان النهار عبارة
عن مدة كون الشمس فوق الارض وزمان الليل عبارة عن كونها تحت الارض
وفي شريعة الاسلام يفتتحون النهار من وقت طلوع الفجر في وجوب الصلاة
والصوم وغيرها من الاحكام وعند المنجمين مدة الصوم في الشرع هي زمان
النهار كله مع زيادة من زمان الليل معلومة المقدار محدودة المبدا واما
الساعة فهي على قسمين مستوية ومعوجة فالمستوية جزء من اربعة و
عشرين من يوم وليلة والمعوجة جزء من اثني عشر جزءا من يوم فهذا
هو الكلام المختصر في تعريف السنة والشهر واليوم والساعة فنقول اما السنة
فهي عبارة عن دورة الشمس فتحصل بسببها الفصول الاربعة وذلك لان الشمس
اذا حصلت في الحمل فاذا تحركت من هذا الموضع الى جانب الشمال اخذ الهواء في
جانب الشمال شيئا من السخونة لقربها من مسامتة الروس وتواتر الاسخان الى ان
تصل الى اول السرطان فتشتد الحر ويزداد شدة الحر ما دامت في السرطان
والاسد لقربها من سمت الروس ولتواتر الاسخان ثم تنكسر الى ان تصل الى
الميزان وحينئذ يطيب الهواء ويعتدل ثم ياخذ الحر في النقصان والبرد في
الزيادة ولا يزال يزداد البرد الى ان تصل الشمس الى اول الجدي فتشتد البرد
حينئذ لبعدها عن سمت الراس ولتواتر البرد ثم ان الشمس تاخذ في الصعود
الى ناحية الشمال وما دامت في الجدي والدلو فالبرد اشد ما يكون الى ان
تنتهي الى الحمل فحينئذ يطيب الهواء ويعتدل وقد عادت الشمس الى مكانها ولتنتهي
زمان السنة بغايته وحصلت الفصول الاربعة التي هي الربيع والصيف والخريف
والشتاء ومنافع الفصول الاربعة وتعاقبها ظاهرة مشهورة في الكتب واما
الشهر فهو عبارة عن دورة القمر في فلكه الخاص وزعموا ان نوره مستفاد
من الشمس وابدا يكون احد نصفيه مضيئا بالتمام الا انه عند الاجتماع يكون
نصفه المضيء هو النصف الفوقاني فلا جرم نحن لا نرى من نوره شيئا وعند
الاستقبال يكون نصفه المضيء مواجها لنا فلا جرم نراه مستنيرا بالتمام وكلما
كان القمر اقرب الى الشمس كان المرئي من نصفه المضيء اقل وكلما كان ابعد كان
المرئي من نصفه اكثر ثم انه من وقت الاجتماع الى وقت الاستقبال يكون كل ليلة
ابعد من الشمس لا جرم يرى كل ليلة ضوءه اكثر ومن وقت الاستقبال الى
الاجتماع يكون كل ليلة اقرب الى الشمس فلا جرم يرى ضوءه كل ليلة اقل ولا يزال
يقل حتى عاد كالعرجون القديم فهذا ما قاله اصحاب الطبايع والنجوم واما الذي يقوله

الاصوليون وهو ان القمر جسم والشمس جسم والاجسام كلها متساوية في الجسمية والاشيا المتساوية في تمام الماهية يمتنع اختلافها في اللوازم وهذه مقدمة يقينية فاذن حصول الضوء في جرم الشمس والقمر جائز ان يحصل وجائز ان لا يحصل وما كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه الا لسبب الفاعل المختار وكل ما كان فعل فاعل مختار فان ذلك الفاعل يكون قادراً على ايجاده وعلى اعدامه وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اسناد هذه الاختلافات الحاصلة في نور القمر الى قربها وبعدها من الشمس بل عندنا ان حصول النور في جرم الشمس انما كان لسبب ايجاد القادر المختار وكذا في جرم القمر بقي هاهنا ان يقال هذا الفاعل المختار لم خصص جرم القمر دون الشمس بهذا الاختلاف فنقول لعلماء الاسلام في هذا المقام جوابان احدهما ان يقال ان فاعلية الله تعالى لا يمكن تعليلها بغرض ومصلحة ويدل عليه وجوه احدها ان من فعل فعلاً لغرض فان قدر على تحصيل ذلك الغرض دون تلك الواسطة فحينئذ فعل تلك الواسطة عبث وان لم يقدر فهو عاجز وثانيها ان كل من فعل فعلاً لغرض فان كان ذلك الغرض اولى له من لا وجوده فهو ناقص بذاته مستكمل بغيره وان لم يكن اولى لم يكن غرضا وثالثها انه لو كان فعله معللاً بغرض فذلك الغرض ان كان محدثا افتقر احداثه الى غرض اخر وان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال فلا جرم قالوا كل شيء صنعه ولا علة لصنعه ولا يجوز تعليل افعاله واحكامه البتة فلا يسال عما يفعل وهم يسالون والجواب الثاني قول من قال لا بد في افعال الله واحكامه من رعاية المصالح والقائلون بهذا المذهب سلموا ان العقول البشرية قاصرة في اكثر المواضع عن الوصول الى اسرار حكمة الله تعالى في ملكه وملكوته وقد دل الناعلى ان القوم اعاسا لوا عن الحكمة في اختلاف احوال القمر فالله سبحانه ذكر وجه الحكمة فيه وهي قوله هي مواقيت للناس والحج وذكر هذا المعنى في اية اخرى وهي قوله وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب وقال في اية ثالثة فمحونا اية الليل وجعلنا اية النهار مبصرة لتبتغوا فضلاً من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وتفصيل القول فيه ان تقدير الزمان بالشهور فيه منافع بعضها يتصل بالدين وبعضها بالدنيا اما ما يتصل منها بالدين فكثيرة احدها الصوم قال تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القران وثانيها الحج قال تعالى الحج اشهر معلومات وثالثها المتوفى عنها زوجها قال تعالى يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ورابعها النذور التي تتعلق بالاوقات و كفضايل الصوم في ايام لا تعلم الا بالاهلة واما ما يتصل منها بالدنيا فهي كالمداينات والاجارات والمواعيد ومدة الحمل والرضاع كما قال وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وغيرها فكل ذلك مما لا يسهل ضبط اوقاتها الا عند وقوع الاختلاف في شكل القمر فان قيل لا نسلم انا نحتاج في تقدير الازمنة الى حصول الشهور وذلك لانه يمكن تقديرها بالسنة التي هي عبارة عن دورة الشمس وباجزائها مثل ان يقال كلفتكم بالطاعة الفلانية في اول السنة او في سدسها او ثلثها او نصفها

وهكذا

وهكذا ساير الاجزاء ويمكن تقديرها بالايام مثل ان يقال كلفتكم بالطاعة الفلانية في اليوم الاول من السنة او بعد خمسين يوما من اول السنة وايضا فتقدير ان يساعد انه لا بد مع تقدير الزمان بالسنة واليوم تقديره بالشهور ولكن الشهر عبارة عن دورة القمر من اجتماعه مع الشمس الى ان يجتمع معها مرة اخرى وهذا التقدير حاصل سواء حصل الاختلاف في اشكال نوره او لم يحصل الا ترى ان تقدير السنة بحركة الشمس وان لم يحصل في نور الشمس اختلاف فكذا يمكن تقدير الشهر بحركة القمر وان لم يحصل في نور القمر اختلاف واذا لم يكن لاختلاف نور القمر والحال اثر في هذا الباب لم يجز تعليله به والجواب عن السؤال الاول ان ما ذكرتم وان كان ممكنا الا ان احصاء الاهلة ايسر من احصاء الايام لان الاهلة اثنى عشر شهرا والايام كثيرة ومن المعلوم ان تقسيم جملة الزمان الى السنين ثم تقسيم كل سنة الى الشهور ثم تقسيم كل شهر الى الايام ثم تقسيم كل يوم الى الساعات ثم تقسيم كل ساعة الى الانفاس اقرب الى الضبط وابعد عن الخبط ولهذا قال سبحانه ان عدة الشهور عند الله اثنى عشر شهرا وهذا كما ان المصنف الذي يراعي حسن الترتيب تقسم تصنيفه الى الكتب ثم كل كتاب الى الابواب ثم كل باب الى الفصول ثم كل فصل الى المسايل فكذا هاهنا واما السؤال الثاني فجوابه ان ما ذكرتم ممكن الا انه متى كان القمر مختلف الشكل كانت معرفة اوايل الشهور وانصافها واواخرها اسهل مما اذا لم يكن كذلك فاخبر جل جلاله انه دبر الاهلة بهذا التدبير العجيب لمنافع عباده في قوام دنياهم مع ما يستدلون بهذه الاحوال المختلفة على وحدانية الله تعالى وكمال قدرته كما قال ان في خلق السموات والارض الى قوله لايات لاولي الالباب وقال تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا وايضا فلو لم يقع في جرم القمر هذا الاختلاف لتاكدت شبهة الفلاسفة في قولهم ان الاجرام الفلكية لا يمكن تطرق التغير الى احوالها فهو سبحانه بحكمته القاهرة ابقى الشمس على حالة واحدة واظهر الاختلاف في احوال ليظهر للعاقل ان بقاء الشمس على احوالها ليس الا بابقاء الله تعالى وتغير القمر في اشكاله ليس الا بتغيير الله تعالى فيصير الكل بهذا الطريق شاهدة على افتقارها الى مدبر حكيم قادر قاهر كما قال وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم اذا عرفت هذه الجملة فنقول انه لما ظهر ان لاختلاف القمر معونة عظيمة في تعيين الاوقات من الجهات التي ذكرناها بينه الله تعالى بقوله قل هي مواقيت للناس على جميع هذه المنافع يفضي الى الاطناب والاقتصار على البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح فلم يبق الا الاقتصار على كونها مواقيت فكان هذا الاقتصار دليلا على الفصاحة العظيمة اما قوله تعالى

والحج ففيه اضمار تقديره وللحج كقوله تعالى وان اردتم ان تسترضعوا
اولادكم واعلم انا بينا ان الاهلة مواقيت لكثير من العبادات فافراد الحج
بالذكر لا بد فيه من فائدة ولا يمكن ان يقال ان تلك الفائدة هي ان مواقيت
الحج لا تعرف الا بالاهلة قال تعالى الحج اشهر معلومات وذلك
لان وقت الصوم لا يعرف الا بالاهلة قال تعالى شهر رمضان الذي
انزل فيه القران وقال عليه السلام صوموا لرويته وافطروا لرويته
وافطروا لرويته واحسن الوجوه فيه ما ذكره القفال رحمه الله وهو
ان افراد الحج بالذكر انما كان لبيان ان الحج مقصور على الاشهر التي عينها
الله تعالى لفرض الحج وانه لا يجوز نقل الحج من تلك الاشهر الى اشهر
اخر كما كانت العرب تفعل ذلك في النسي والله اعلم **اما قوله تعالى** وليس
البر بان تاتوا البيوت من ظهورها ففيه مسايل **المسئلة الاولى** ذكروا
في سبب نزول هذه الاية وجوها احدها قال الحسن والاصم كان
الرجل في الجاهلية اذا هم بشي فتعسر عليه مطلوبه لم يدخل بيته من
بابه بل ياتيه من خلفه ويبقى على هذه الحالة حولا كاملا فنهاهم الله تعالى عن ذلك
لانهم كانوا يفعلونه تطيرا وعلى هذا تاويل الاية وليس البر بان تاتوا البيوت من
ظهورها على وجه التطير ولكن البر من اتقى الله ولم يتق غيره ولم يخف شيا مما
يتطير به بل توكل على الله واتقاه وحده ثم قال واتقوا الله لعلكم تفلحون اي
لتفوزوا بالخير في الدين والدنيا كقوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من
حيث لا يحتسب ومن يتق الله يجعل له من امره يسرا وتمام التحقيق
في الاية ان من رجع خايبا يقال ما افلح ولا انجح فيجوز ان يكون الفلاح المذكور في الاية
هو ان الواجب عليكم ان تتقوا الله حتى تصيروا مفلحين منجحين وقد وردت الاخبار
عن النبي صلى الله عليه وسلم بالنهي عن التطير وقال لا عدوى ولا طيرة وقال
من رده عن سفره تطير فقد اشرك او كما قال وانه كان يكره الطيرة ويحب الفال
وقد عاب الله قوما تطيروا بموسى ومن معه قالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طايركم
عند الله **الوجه الثاني** في سبب النزول هذه الاية روي انه في اول الاسلام
كان اذا احرم الرجل منهم فان كان من اهل المدر نقب نقبا في ظهر بيته منه
يدخل ومنه يخرج او يتخذ سلما يصعد منه سطح داره ثم ينحدر وان كان من اهل
الوبر خرج من خلف الخباء فقيل لهم ليس البر بتحرجكم من دخول الباب ولكن البر
من اتقى **الوجه الثالث** في سبب النزول ان اهل الجاهلية كانوا اذا احرم الرجل
منهم نقب خلف بيته او خيمته منه يدخل ومنه يخرج الا الحمس وهم قريش وكنانة
وخزاعة وثقيف وجشم وبنو عامر بن صعصعة وبنو نضر بن معونة وهولاء سموا
حمسا لتشددهم في دينهم والحماسة الشدة وهولاء كانوا اذا احرموا لم يدخلوا
بيوتهم البتة ولم يجلسوا تحت سقف البيت ولا يستظلون الوبر ولا ياكلون السمن
والاقط ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان محرما ورجل اخر محرم فدخل رسول الله
صلى الله عليه وسلم حال كونه محرما من باب بستان قد خرب فابصره ذلك الرجل الذي

كان محرما

كان محرما فاتبعه فقال عليه السلام له تنح عني قال ولم يا رسول الله قال دخلت
الباب وانت محرم فوقف ذلك الرجل فقال اني رضيت بسنتك وهديك وقد
رايتك دخلت فدخلت فانزل الله تعالى هذه الاية واعلمهم ان تشديدهم في امر الاحرام
ليس ببر ولكن البر من اتقى الله وامرهم بترك سنة الجاهلية فقال واتوا البيوت من
ابوابها فهذا ما قيل في سبب نزول الاية **المسئلة الثانية** ذكروا في تفسير الاية
اوجه احدها وهو قول اكثر المفسرين حمل الاية على هذه الاحوال التي رويناها في سبب
النزول الا ان على هذا التقدير يصعب الكلام في نظم الاية فان القوم سالوا رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن الحكمة في تغير نور القمر فذكر الله تعالى الحكمة في ذلك وهي قوله قل هي
مواقيت للناس والحج فاي تعلق بين بيان الحكمة في اختلاف القمر وبين هذه القصة
ثم القايلون بهذا القول اجابوا عن هذا السوال من وجوه احدها ان الله تعالى لما ذكر ان
الحكمة في اختلاف احوال الاهلة جعلها مواقيت للناس والحج وكان هذا الامر من الاشيا
التي اعتبروها في الحج لا جرم تكلم الله تعالى فيه وثانيها انه تعالى انما وصل قوله وليس البر
بان تاتوا البيوت من ظهورها بقوله يسئلونك عن الاهلة لانه لما اتفق وقوع
القصتين في وقت واحد نزلت هذه الاية فيهما معا في وقت واحد ووصل احد الامرين
بالاخر وثالثها كانهم لما سالوا عن الحكمة في اختلاف حال الاهلة قيل لهم اتركوا السوال
عن هذا الامر الذي لا يعنيكم وارجعوا الى ما البحث عنه اهم لكم فانكم تظنون ان اتيان البيوت
من ظهورها بر وليس الامر كذلك **القول الثاني** في تفسير الاية قوله تعالى وليس البر
بان تاتوا البيوت من ظهورها مثل ضربه الله تعالى لهم وليس المراد ظاهره وتفسيره
ان الطريق المستقيم المعلوم هو ان تستدل بالمعلوم على المظنون فاما ان تستدل
بالمظنون على المعلوم فذلك عكس الواجب وضد الحق واذا عرفت هذا فنقول قد ثبت بالدلايل
العقلية ان للعالم صانعا مختارا حكيما وثبت ان الحكيم لا يفعل الا الصواب البري
من العبث والسفه فمتى عرفنا ذلك وعرفنا ان اختلاف احوال القمر في النور من فعله علمنا
قطعا ان فيه حكمة ومصلحة وذلك لان علمنا ان هذا فعل الحكيم الذي لا يفعل الا الحكمة يفيدنا
القطع بان فيه حكمة لانه استدلال بالمعلوم على المجهول فاما ان نستدل بعد علمنا بما فيه
من الحكمة على ان فاعله ليس بحكيم فهذا استدلال باطل لانه استدلال بالمجهول على القدح
في المعلوم اذا عرفت هذا فالمراد من قوله تعالى وليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها
يعني انكم لما لم تعلموا حكمته في اختلاف نور القمر صرتم شاكين في حكمة الخالق فقد اتيتم الشي
من وراء ظهره وهذا ليس من البر ولا من كمال العقل انما البر ان تاتوا البيوت من
ابوابها فتستدلوا بالمعلوم المتيقن وهو حكمة خالقها على هذا المجهول فتقطعوا ان
فيه حكمة بالغة وان كنتم لا تعلمونها فجعل اتيان البيوت من ظهورها كناية عن العدول
عن الطريق الصحيح واتيانها من ابوابها كناية عن التمسك بالطريق المستقيم وهذا
طريق مشهور في الكناية فان من ارشد غيره الى الطريق الصواب يقول له ينبغي ان تاتي الامر
من بابه وفي ضده يقال ذهب الى الشي من غير بابه قال تعالى فنبذوه وراء ظهورهم
وقال فاتخذتموه وراءكم ظهريا فلما كان طريقا مشهورا معتادا في الكنايات ذكره الله
تعالى هاهنا وهذا تاويل المتكلمين ولا يصح تفسير الاية به فان تفسيرها

بالوجه الاول يطرق الى الاية سوء الترتيب وكلام الله تعالى منزه عنه **القول الثالث** في تفسير الاية ماذكره ابو مسلم ان المراد من هذه الاية ماكانوا يعملونه من النسيء فانهم كانوا يخرجون الحج عن وقته الذي عينه الله له فيحرمون الحلال ويحلون الحرام فذكر اتيان البيوت من ظهورها مثلا لمخالفة الواجب في الحج وشهوره والله اعلم **المسئلة الثالثة** قوله ولكن البر من اتقى تقديره ولكن البر بر من اتقى فهو كقوله ولكن البر من امن بالله وقد تقدم تقديره **المسئلة الرابعة** قرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم وقالون عن نافع البيوت بكسر الباء لانهم استثقلوا الخروج من ضمة الى الياء والباقون بالضم على الاصل وللقراء فيها وفي نظايرها نحو بيوت وعيون وجيوب مذاهب واختلاف يطول تفصيلها **اما قوله** واتقوا الله فقد بينا دخول كل واجب واجتناب كل محرم تحته لعلكم تفلحون لكي تفلحوا والفلاح هو الظفر بالبغية قالت المعتزلة وهذا يدل على ارادته تعالى الفلاح من جميعهم لانه لا تخصيص في الاية والله اعلم **الحكم العاشر** ما يتعلق بالقتال قوله تعالى **وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين** في الاية مسايل **المسئلة الاولى** انه تعالى نهى في الاية المتقدمة عن العدول الى الحق وامر بالاستقامة في طريق معرفة الله تعالى فقال ليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى واتوا البيوت من ابوابها وامر بالتقوى في طاعة الله تعالى وهو عبارة عن ترك المحظورات وفعل الواجبات والاستقامة علم والتقوى عمل وليس التكليف الا في هذين ثم لما امر بالتقوى امر في هذه الاية باشد اقسام التقوى واشقها على النفس وهو قتل اعداء الله فقال وقاتلوا في سبيل الله **المسئلة الثانية** في سبب النزول قولان الاول قال الربيع وابن زيد هذه اول اية نزلت في القتال فلما نزلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقاتل من قاتله ويكف عن قتال من تركه وبقي على هذه الحالة الى ان نزل قوله تعالى اقتلوا المشركين والقول الثاني انه عليه السلام خرج باصحابه لارادة الحج ونزل بالحديبية وهو موضع كثير الشجر والماء فصدهم المشركون عن دخول البيت فاقام شهرا لا يقدر على ذلك ثم صالحوه على ان يرجع ذلك العام ويعود اليهم في العام القابل ويتركون له مكة ثلاثة ايام حتى يطوف وينحر الهدي ويفعل ما شاء فرضي الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك وصالحهم عليه وعاد الى المدينة وتجهز في السنة القابلة ثم خاف اصحابه من قريش ان لا يفوا بالوعد ويصدوهم عن المسجد الحرام وان يقاتلوهم وكانوا كارهين لقتالهم في الشهر الحرام وفي الحرم فانزل الله تعالى هذه الايات وبين لهم كيفية المقاتلة ان احتاجوا اليها فقال وقاتلوا في سبيل الله **المسئلة الثالثة** وقاتلوا في سبيل الله اي في طاعته وطلب رضوانه وروى ابو موسى انه عليه السلام سئل عمن يقاتل في سبيل الله فقال من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ولا يقاتل رياء وسمعة **المسئلة الرابعة** اختلفوا في المراد بقوله الذين يقاتلونكم على وجوه احدها قول ابن عباس رضي الله عنهما المراد منه قاتلوا الذين يقاتلونكم اما على وجه الدفع عن الحج او على وجه المقاتلة

ابتداء وهذا الوجه موافق لما رويناه عن ابن عباس في سبب نزول الاية وثانيها قاتلوا كل من له اهلية القتال الا من جنح للسلم قال تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها وثالثها قاتلوا كل من له قدرة على القتال واهلية لذلك واعلم ان القول الاول اقرب الى الظاهر لان ظاهر قوله تعالى الذين يقاتلونكم يقتضي كونهم فاعلين للقتال فاما المستعد للقتال والمستحق له قبل اقدامه عليه فانه لا يوصف بكونه مقاتلا الا على سبيل المجاز **المسئلة الخامسة** من الناس من قال هذه الاية منسوخة وذلك لان هذه الاية دلت على ان الله تعالى اوجب قتال المقاتلين ونهى عن قتال غير المقاتلين بدليل انه قال وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ثم قال بعده ولا تعتدوا فكان معناه ولا تعتدوا في هذا القدر ولا تقاتلوا من لا يقاتلكم فثبت ان هذه الاية مانعة عن قتال غير المقاتلين ثم انه تعالى قال واقتلوهم حيث ثقفتموهم فاقتضى هذا حصول الاذن في قتالهم وان لم يقاتلوا لكن هذا الحكم صار منسوخا اما قوله انها دالة على المنع من قتال من لا يقاتلنا فهذا غير مسلم واما قوله تعالى ولا تعتدوا فهذا يحتمل وجوها اخر سوى ما ذكر ثم منها ان يكون المعنى ولا تبدءوا في الحرم بالقتال ومنها ان يكون المراد ولا تعتدوا بقتال من نهيتم عن قتاله من الذين بينكم وبينهم عهد وبالجملة فالاية منسوخة فان قيل هب انه لا نسخ في الاية ولكن ما السبب في ان الله تعالى امر اولا بقتال من يقاتل ثم في اخر الامر اذن في قتالهم سواء قاتلوا او لم يقاتلوا قلنا لان في اول الامر كان المسلمون قليلين فكان الصلاح استعمال الرفق واللين والمجاملة فلما قوي الاسلام وكثر الجمع واقام من اقام منهم على الشرك بعد ظهور المعجزات وتكررها عليهم حالا بعد حال حصل الياس من اسلامهم فلا جرم امر الله تعالى بقتالهم على الاطلاق **المسئلة السادسة** احتجت المعتزلة بقوله تعالى ان الله لا يحب المعتدين قالوا لو كان الاعتداء بارادة الله تعالى وبتخليقه لما صح هذا الكلام وجوابه قد تقدم والله اعلم **واقتلوهم حيث ثقفتموهم واخرجوهم من حيث اخرجوكم والفتنة اشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين فان انتهوا فان الله غفور رحيم وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا ان الله مع المتقين** فيه مسايل **المسئلة الاولى** الثقف اخذ على وجه القهر والغلبة ومنه رجل ثقف سريع الاخذ لاقرانه قال

فاما تثقفوني فاقتلوني ومن اثقف فليس الى خلود

ثم نقول قوله اقتلوهم الخطاب فيه واقع على النبي عليه السلام ومن هاجر معه وان كان الفرض لازما لكل مؤمن والضمير في قوله اقتلوهم عائد الى الذين امر بقتالهم في الاية الاولى وهم الكفار من اهل مكة فامر تعالى بقتلهم حيث كانوا في الحل وفي الحرم وفي الشهر الحرام وتحقيق القول انه تعالى امر في الاية الاولى بالجهاد بشرط اقدام الكفار على المقاتلة وفي هذه

الاية زاد التكليف فامر بالجهاد معهم سواء قاتلوا او لم يقاتلوا واستثنى
عنه المقاتلة عند المسجد الحرام **المسئلة الثانية** نقل عن مقاتل انه قال
ان الاية المتقدمة على هذه الاية وهي قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله
الذين يقاتلونكم منسوخة بهذه الاية ثم هذه الاية منسوخة بقوله تعالى
ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ثم تلك الاية منسوخة
بقوله وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة وهذا ضعيف اما قوله ان قوله تعالى وقاتلوا
في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخ بهذه الاية فقد تقدم ابطاله واما
قوله ان هذه الاية منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام فهذا من
باب التخصيص لا من باب النسخ واما قوله ان قوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام
منسوخ بقوله وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة فهو خطا ايضا لانه لا يجوز الابتداء
بالقتال في الحرم وهذا الحكم ما نسخ بل هو باق فثبت ان قوله ضعيف وبعيد
من الحكيم ان يجمع بين ايات متوالية تكون كل واحد منها ناسخا للاخر والله
اعلم **اما قوله تعالى** واخرجوهم من حيث اخرجوكم ففيه بحثان **الاول**
ان الاخراج يحتمل وجهين احدها انهم كلفوهم الخروج قهرا والثاني
انهم بالغوا في تخويفهم وتشديد الامر عليهم حتى صاروا مضطرين
الى الخروج **البحث الثاني** ان صيغة حيث تحتمل وجهين احدهما اخرجوهم
من الموضع الذي اخرجوكم وهو مكة والثاني اخرجوهم من منازلهم كما اخرجوكم من
منازلكم اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى امر المومنين ان يخرجوا اولئك الكفار
من مكة اذا قاموا على شركهم ان تمكنوا منه لكنه كان في المعلوم انهم يتمكنون
منه فيما بعد ولهذا السبب اجلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مشرك
من الحرم ثم اجلاهم ايضا من المدينة وقال عليه السلام لا تجتمع دينان
في جزيرة العرب **اما قوله تعالى** والفتنة اشد من القتل ففيه وجوه احدها
وهو المنقول عن ابن عباس ان المراد من الفتنة الكفر بالله وانما سمي الكفر
بالفتنة لانه فساد في الارض يودي الى الظلم والهرج وفيه الفتنة وانما
جعل الكفر اعظم من القتل لان الكفر ذنب يستحق به صاحبه العقاب الدايم
والقتل ليس كذلك والكفر يخرج صاحبه به عن الامة والقتل ليس
كذلك فكان الكفر اعظم من القتل وروي في سبب نزول هذه الاية ان بعض
الصحابة كان قتل رجلا من الكفار في الشهر الحرام والمومنون عابوه على ذلك
فانزل الله تعالى هذه الاية فكان المعنى ليس لكم ان تستعظموا الاقدام على القتل
في الشهر الحرام فان اقدام الكفار على الكفر في الشهر الحرام اعظم من ذلك وثانيها
ان الفتنة اصلها عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الغش ثم صار اسما لكل ما
كان سببا للامتحان تشبيها بهذا الاصل والمعنى ان اقدام الكفار على تخويف المومنين
بتشديد الامر عليهم بحيث صاروا ملجئين الى ترك الاهل والوطن هربا عن اضلالهم
في الدين وتخلصا للنفس مما يخافون ويحذرون فتنة شديدة بل هي اشد من القتل
الذي يقتضي التخلص من غموم الدنيا وافاتها وقيل لبعض العلماء ما اشد من الموت

قال الذي يتمنى فيه الموت فكان المراد ان الفتنة التي كنتم مواطنين
عليها اشد من هذا القتل الذي اوجبته عليكم جزاء عن تلك الفتنة الوجه
الثالث ان يكون المراد من الفتنة العذاب الدايم الذي يلزمهم بسبب كفرهم
فكانه قيل اقتلوهم من حيث ثقفتموهم واعلموا ان وراء ذلك من عذاب الله ما هو
اشد منه كقوله تعالى ونحن نتربص بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده واطلاق
اسم الفتنة على العذاب جايز وذلك من اطلاق اسم السبب على المسبب قال
تعالى يوم هم على النار يفتنون وقال ان الذين فتنوا المومنين والمومنات اي عذ
بوهم ثم قال عقيبه ذوقوا فتنتكم اي عذابكم وقال فاذا اوذي في الله جعل فتنة
الناس كعذاب الله اي عذابهم كعذابه الوجه الرابع ان يكون المراد فتنتهم اياكم
بصدكم عن المسجد الحرام اشد من قتلكم اياهم في الحرم لانهم يتعدون في المنع
من العبودية والطاعة التي ما خلق الجن والانس الا لها الوجه الخامس ان
ارتداد المومن اشد عليه من ان يقتل محقا والمعنى اخرجوهم من حيث اخرجوكم ولو
ذلك على انفسكم فانكم ان قتلتم وانتم على الحق كان ذلك اولى بكم واسهل عليكم
من ان ترتدوا عن دينكم او تتكاسلوا في طاعة ربكم **اما قوله** ولا تقاتلوهم عند المسجد
الحرام حتى يقاتلوكم ففيه مسايل **المسئلة الاولى** هذا بيان لبقاء هذا الشرط في
قتال الحرم هذه البقعة خاصة وقد كان من قبل شرطا في كل القتال وفي الاشهر
الحرام **المسئلة الثانية** قرا حمزة والكسائي ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم كله
بغير الالف والباقون جميع ذلك بالالف وهو في المصحف بغير الف وانما كتب
كذلك للايجاز كما كتب الرحمن بغير الف وكذلك صلح وما اشبهه من حروف
المد واللين قال القاضي رحمه الله القراءتان المشهورتان اذا لم يتنافيا في العمل
بهما كما يعمل بالايتين اذا لم يتنافيا في العمل بهما وما نقيضهما ان القراءتان
لا تنافي فيه فيجب العمل بهما ما لم يقع النسخ فيه يروى عن الاعمش قال لحمزة ارايت
قراءتك اذا صار الرجل مقتولا فبعد ذلك كيف يصير قاتلا لغيره فقال حمزة
ان العرب اذا قتل منهم رجل قالوا قتلنا واذا ضرب منهم واحد قالوا ضربنا
المسئلة الثالثة الحنفية تمسكوا بهذه الاية في مسئلة الملتجي الى الحرم وقالوا
لما لم يجز القتل عند المسجد بسبب جناية الكفر فلان لا يجوز القتل في المسجد الحرام
بسبب الذنب الذي دون الكفر اولى وتمام الكلام فيه في كتب الخلاف **اما قوله تعالى**
فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين فهو ظاهر **اما قوله تعالى** فان انتهوا
فان الله غفور رحيم فاعلم انه تعالى لما اوجب فيهم القتال على ما تقدم ذكره
كان يجوز ان يقدر ان ذلك القتال لا يزول وان انتهوا وتابوا كما ثبت في كثير من
الحدود ان التوبة تزيله فقال تعالى بعد ما اوجب القتل عليهم فان انتهوا
فان الله غفور رحيم بين بهذا انهم متى انتهوا عن ذلك سقط وجوب القتل عنهم
ونظيره قوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وفي الاية مسايل
المسئلة الاولى هذا بيان لبقاء هذا الشرط في قتالهم في هذه الاية قال ابن عباس

فان انتهوا عن القتال وقال الحسن فان انتهوا عن الشرك حجة القول الاول ان المقصود من
الاذن في القتال منع الكفار عن المقاتلة فكان قوله فان انتهوا محمولا على ترك المقاتلة
حجة القول الثاني ان الكافر لا ينال لغفران الله ورحمته بترك القتال بل بترك الكفر
المسئلة الثانية الانتهاء عن الكفر لا يحصل في الحقيقة الا بامرين احدهما التوبة والاخر
التمسك بالاسلام وان كان قد يقال في الظاهر لمن اظهر الشهادتين انه انتهى عن الكفر
الا ان ذلك انما يؤثر في حقن الدم فقط اما الذي يؤثر في استحقاق الرحمة
والغفران فليس الا ما ذكرناه المسئلة الثالثة دلت الاية على ان التوبة
من كل ذنب مقبولة وقول من قال التوبة عن القتل العمد غير مقبولة خطا لان الشرك
اشد من القتل فاذا قبل الله توبة الكافر فقبول توبة القاتل اولى وايضا فالكافر قد
يكون بحيث جمع مع كونه كافرا كونه قاتلا فلما دلت الاية على قبول توبة كل كافر
دل على ان توبته اذا كان قاتلا مقبولة والله اعلم اما قوله تعالى وقاتلوهم
حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قال قوم
هذه الاية ناسخة لقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه
والصحيح انه ليس كذلك لان البداية بالمقاتلة عند المسجد الحرام بقيت حرمته
اقتضى ما في الباب ان هذه الصيغة عامة ولكن مذهب الشافعي رحمه الله وهو
الصحيح ان العام سواء كان متقدما على المخصص او كان متاخرا عنه فانه يصير
مخصوصا به المسئلة الثانية في المراد بالفتنة ها هنا وجوه احدها انها الشرك
والكفر قالوا كانت فتنتهم انهم كانوا يضربون ويؤذون اصحاب النبي صلى الله
عليه وسلم بمكة حتى ذهب بعضهم الى الحبشة ثم واظبوا على ذلك الايذاء حتى ذهبوا
الى المدينة وكان غرضهم من اثارة تلك الفتنة ان يتركوا دينهم ويرجعوا
كفارا فانزل الله تعالى هذه الاية والمعنى قاتلوهم حتى يظهروا عليهم فلا يفتنوكم عن دينكم
فلا تقعوا في الشرك وثانيها قال ابو مسلم معنى الفتنة ها هنا الجرم قال لان الله تعالى
امر بقتالهم حتى لا يكون منهم القتال الذي بدءوا به وكان فتنة على المؤمنين لما يخافون عنده
من انواع المضار فان قيل كيف قال تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة مع علمنا بان قتالهم
لا يزيل الكفر وليس يلزم من هذا ان لا يكون خبر الله تعالى حقا قلنا الجواب من وجهين الاول
هذا محمول على الاغلب لان الاغلب عندنا قتالهم الى زوال الكفر والشرك لان
من يقتل منهم فقد زال كفره ومن لا يقتل يخاف من الثبات على كفره فاذا كان هذا هو الاغلب
جاز ان يقال ذلك والجواب الثاني المراد قاتلوهم قصدا منكم الى زوال الكفر لان الواجب
في المقاتل للكفار ان يكون مراده هذا ولذلك متى ظن ان من يقاتله يقلع عن الكفر بغير القتال
وجب عليه العدول عنه اما قوله تعالى ويكون الدين لله فهذا يدل على حمل الفتنة على الشرك
لانه ليس بين الشرك وبين ان يكون الدين لله واسطة والمراد منه ان يكون تعالى هو المعبود
المطاع دون سائر ما يعبد ويطاع فصار كانه تعالى قال وقاتلوهم حتى يزول الكفر ويثبت
الاسلام وحتى يزول ما يؤدي الى العقاب ويحصل ما يؤدي الى الثواب ونظيره قوله تعالى تقاتلونهم
او يسلمون وفي ذلك بيان انه تعالى انما امر بالقتال لهذا المقصود اما قوله تعالى الشهر الحرام بالشهر

الحرام

الحرام اعلم ان الله تعالى لما اباح القتال وكان ذلك منكرا فيما بينهم ذكر في هذه الاية ما يزيل
ذلك الانكار فقال الشهر الحرام بالشهر الحرام وفيه وجوه احدها روي عن ابن عباس ومجاهد
والضحاك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الحديبية للعمرة وكان ذلك في ذي القعدة سنة
ست من الهجرة فصده اهل مكة عن ذلك ثم صالحوه على ان ينصرف ثم يعود في العام القابل حتى يتركوا له
مكة ثلاثة ايام فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم اليهم في العام القابل وهو في ذي القعدة
سنة سبع ودخل مكة واعتمر فانزل الله تعالى هذه الاية يعني انك دخلت الحرم في الشهر الحرام
والقوم كانوا صدوك في السنة الماضية في هذا الشهر فهذا الشهر بذاك الشهر وثانيها ما
روي عن الحسن ان الكفار سألوا ان الله تعالى نهى الرسول عليه السلام عن ان يقاتلهم في الشهر
الحرام وارادوا مقاتلته وظنوا انه لا يقاتلهم وذلك قوله تعالى يسئلونك عن الشهر
الحرام قتال فيه فقال تعالى قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد
الحرام فانزل الله تعالى هذه الاية لبيان الحكم في هذه الواقعة فقال الشهر الحرام بالشهر
الحرام اي من استحل منكم من المشركين في الشهر الحرام فاستحلوا منه وثالثها
ما ذكره قوم من المتكلمين هو ان الشهر الحرام لما لم يمنعكم عن الكفر بالله فكيف
يمنعنا عن مقاتلتكم فالشهر الحرام من جانبنا بالشهر الحرام من جانبكم والحاصل
في الوجوه الثلاثة ان حرمة الشهر الحرام لما لم تمنعهم عن الكفر والافعال القبيحة
فكيف جعلوه سببا في ان يمتنع قتالهم عن شركهم وفسادهم اما قوله تعالى
والحرمات قصاص فالحرمات جمع حرمة والحرمة ما يمنع من انتهاكه والقصاص
المساواة اذا عرفت هذا ففي هذه الاية تلك الوجوه اما على الوجه الاول فهو ان المراد
بالحرمات الشهر الحرام والبلد الحرام وحرمة الاحرام وقوله فالحرمات قصاص معناه انهم
لما اضاعوا هذه الحرمات في سنة ست فقد وفقتم حتى قضيتموها على رغمهم في سنة
سبع واما على الوجه الثاني فهو ان المراد ان اقدموا على مقاتلتكم فقاتلوهم انتم ايضا
قال الزجاج اعلم الله تعالى بهذه الاية انه ليس للمسلمين ان ينتهكوا هذه الحرمات
على سبيل الابتداء بل على سبيل القصاص وهذا القول اشبه بما قبل هذه
الاية وهو قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه وبما بعدها وهو قوله
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واما على القول الثالث فقوله
والحرمات قصاص يعني حرمة كل واحد من الشهرين كحرمة الاخر فهما مثلان والقصاص
هو المثل فلما لم يمنعكم حرمة الشهر عن الكفر والفتنة والقتال فكيف يمنعنا عن
القتال والله اعلم اما قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه فالمراد منه الامر بمقابلة
الاعتداء من الجزاء والتقدير فمن اعتدى عليكم فقاتلوه والسبب في تسمية اعتداء قد
تقدم ثم قال واتقوا الله وقد تقدم معنى التقوى ثم قال واعلموا ان الله مع المتقين
بالمعونة والنصرة والحفظ والعلم وهذا من اقوى الدلائل على انه ليس بجسم ولا في مكان
اذ لو كان جسما لكان في مكان معين واحد فكان اما ان لا يكون مع احد منهم وان كان
مع احد منهم لم يكن مع الاخر وان يكون مع كل واحد من المتقين جزء من اجزائه وبعض من ابعاضه
وتعالى الله عنه علوا كبيرا قوله تعالى وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بايديكم الى
التهلكة واحسنوا ان الله يحب المحسنين اعلم ان تعلق هذه الاية بما قبلها

من وجهين الاول انه تعالى لما امر بالقتال والاشتغال بالقتال لا يتيسر الا بالالات وادوات يحتاج
فيها الى المال وربما كان ذو المال عاجزا عن القتال وكان الشجاع القادر على القتال فقيرا عديم
المال فلهذا امر الله تعالى الاغنيا بان ينفقوا على الفقرا الذين يقدرون على القتال والثاني
يروى انه لما نزل قوله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص قال رجل من الحاضرين
والله يا رسول الله ما لنا زاد وليس احد يطعمنا فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان ينفقوا في سبيل الله وان يتصدقوا وان لا يكفوا ايديهم عن الصدقة ولو بشق
تمرة ولو بمشقص يحمل في سبيل الله فيهلكوا فنزلت هذه الاية على وفق قول رسول الله
صلى الله عليه وسلم واعلم ان الانفاق هو صرف المال الى وجوه المصالح فلذلك لا يقال في
المضيع ماله انه منفق فاذا قيد الانفاق بذكر سبيل الله فالمراد به في سبيل
الدين لان السبيل هو الطريق وسبيل الله هو دينه فكل ما امر الله به في دينه من
الانفاق فهو داخل في الاية سواء كان انفاقا في حج او عمرة او كان جهادا بالنفس
او تجهيز الغزاة او كان انفاقا في صلة الرحم او في الصدقات او على العيال او في الزكوات
والكفارات او في عمارة السبيل وغير ذلك الا ان الاقرب في هذه الاية وقد تقدم ذكر
الجهاد ان يراد به الانفاق في الجهاد لكنه لم يقل وانفقوا في الجهاد بل قال وانفقوا
في سبيل الله لوجهين الاول ان هذا كالتنبيه على العلة في وجوب هذا الانفاق وذلك
لان المال مال الله فيجب انفاقه في سبيل الله ولان المومن اذا سمع بذكر الله تعالى اهتز
وانبسط فيسهل عليه انفاق المال الثاني ان هذه الايات انما نزلت وقت ذهاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم الى مكة لقضاء العمرة وكانت تلك العمرة لا بد من ان تفضي بهم
الى القتال ان منعهم المشركون فكانت عمرة وجهادا واجتمع فيها المعنيان فلما كان
الامر كذلك لا جرم قال تعالى وانفقوا في سبيل الله ولم يقل وانفقوا في الجهاد
وانفقوا في العمرة اما قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ففيه مسايل المسئلة
الاولى قال ابو عبيدة والزجاج التهلكة الهلاك يقال هلك يهلك هلاكا وهلكا و
تهلكة قال الخارزنجي لا اعلم في كلام العرب مصدرا على تفعلة بضم العين الا هذا
قال ابو علي قد حكى سيبويه التضرة والتسرة وقد جاء هذا المثال اسما غير مصدر
حكى سيبويه التنضب والتفل قال ولا نعلمه جاء صفة قال صاحب الكشاف ويجوز
ان يقال اصلها التهلكة كالتجربة والتبصرة على انها مصدر هلك فابدلت الكسرة
بالضمة كما جاء الجوار واقول اني لا تعجب كثيرا من تكلفات هولاء النحويين في امثال
هذه المواضع انهم لو وجدوا شعرا مجهولا يشهد لما ارادوه فرحوا به واتخذوه حجة قوية
فورود هذا اللفظ في كلام الله تعالى المشهود له من الموافق والمخالف بالفصاحة
اولى بان يدل على صحة هذه اللفظة واستقامتها المسئلة الثانية اتفقوا على
ان البا في قوله بايديكم تقتضي اما زيادة او نقصانا فقال قوم البا زايدة والتقدير
ولا تلقوا ايديكم الى التهلكة وهو كقولهم جذبت الثوب وبالثوب واخذت القلم وبالقلم
فهما لغتان مستعملتان مشهورتان والمراد بالايدي الانفس كقوله بما قدمت يداك
وبما كسبت ايديكم فالتقدير لا تلقوا انفسكم الى التهلكة وقال اخرون بل ها هنا حذف
والتقدير ولا تلقوا انفسكم بايديكم الى التهلكة المسئلة الثالثة قوله تعالى ولا تلقوا

بايديكم الى التهلكة اختلف المفسرون فيه فمنهم من قال انه راجع الى نفس النفقة ومنهم
من قال انه راجع الى غيرها اما الاولون فذكروا فيه وجهين الاول ان لا تنفقوا في مهمات الجهاد
اموالكم فيستولي العدو عليكم ويهلككم فكانه قيل ان كنت من رجال الدنيا فانفق مالك في دفع
الهلاك والضرر عن نفسك والوجه الثاني انه تعالى لما امره بالانفاق نهاه عن ان ينفق كل
ماله فان انفاق كل المال يفضي الى التهلكة عند الحاجة الشديدة الى الماكول والمشروب
والملبوس وكان المراد منه ما ذكره في قوله والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان
بين ذلك قواما وفي قوله ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط واما الذين
قالوا المراد منه غير النفقة فذكروا فيه وجوها احدها ان تخلوا بالجهاد فتتعرضوا للهلاك
الذي هو عذاب النار فحثهم بذلك على التمسك بالجهاد وهو كقوله ليهلك من هلك عن بينة و
ثانيها المراد من قوله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اي لا تقتحموا في الحرب حيث لا ترجون النفع ولا يكون
لكم فيه الا قتل انفسكم فان ذلك لا يحل وانما يجب ان يقتحم اذا طمع في النكاية وان خاف
القتل فاما اذا كان ايسا من النكاية فان الاغلب انه مقتول فليس له ان يقدم عليه وهذا الوجه
منقول عن البرا بن عازب ونقل عن ابي هريرة انه قال في هذه الاية هو الرجل يقتل بين الصفين ومن
الناس من طعن في هذا التاويل وقال هذا القتل غير محرم واحتج عليه بوجوه الاول روي ان رجلا
من المهاجرين حمل على صف العدو فصاح به الناس القى بيده الى التهلكة فقال ابو ايوب الانصاري
نحن اعلم بهذه الاية انما نزلت فينا صحبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنصرناه وشهدنا معه المشاهد فلما قوي
الاسلام وكثر اهله رجعنا الى اهالينا واموالنا نصلحها فكانت التهلكة الاقامة في الاهل والمال
وترك الجهاد الثاني روى الشافعي رحمه الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الجنة فانغمس
في جماعة العدو فقتلوه وان رجلا من الانصار القى درعا كانت عليه حين ذكر النبي صلى الله
عليه وسلم الجنة ثم انغمس في العدو فقتلوه بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم الثالث
روي ان رجلا من الانصار تخلف عن اصحاب بير معونة فراى الطير عكوفا على من قتل من اصحابه
فقال لبعض من معه ساتقدم الى العدو فيقتلوني ولا اتخلف عن مشهد قتل فيه اصحابي
ففعل ذلك فذكروا ذلك للنبي عليه السلام فقال فيه قولا حسنا الرابع روي ان قوما حاصروا
حصنا فقاتل رجل حتى قتل فقيل القى بيده الى التهلكة فبلغ عمر بن الخطاب ذلك فقال
كذبوا اليس الله تعالى يقول ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله ولمن
نصر ذلك التاويل ان يجيب عن هذه الوجوه فيقول انا انما حرمنا القاء النفس في صف العدو
اذا لم يتوقع ايقاع نكاية فيهم واما اذا توقع فنحن نجوز ذلك فلم قلتم انه لم يوجد هذا المعنى
في هذه الوقايع الوجه الثالث في تاويل الاية ان يكون هذا متصلا بقوله الشهر الحرام
والحرمات قصاص اي فان قاتلوكم في الشهر الحرام فقاتلوهم فان الحرمات قصاص فجازوا
اعتداهم عليكم ولا تحملنكم حرمة الشهر على ان تستسلموا لمن قاتلكم فتهلكوا بترككم
القتال فانكم بذلك تكونون ملقين بايديكم الى التهلكة الوجه الرابع في التاويل ان يكون
المعنى انفقوا في سبيل الله ولا تقولوا انا نخاف الفقر ان انفقنا ان نهلك ولا يبقى
معنا شي فنهوا ان يجعلوا انفسهم هالكين بالانفاق والمراد من هذا الجعل والالقا الحكم بذلك
كما يقال جعل فلان هالكا والقاه في الهلاك اذا حكم عليه بذلك والخامس ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة هو الرجل يصيب الذنب الذي يرى انه لا ينفعه معه عمل فذاك هو القاء النفس

في التهلكة فالحاصل ان معناه النهي عن القنوط عن رحمة الله لان ذلك يحمل الانسان على ترك العبودية والاصرار على الذنوب السادس يحتمل ان يكون المراد وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا ذلك الانفاق في التهلكة والاحباط وذلك بان تفعلوا بعد ذلك الانفاق فعلا يحبط ثوابه اما بتكرير المنة او بتكثير وجوه الرياء والسمعة ونظيره قوله ولا تبطلوا اعمالكم المسئلة الثانية واحسنوا وفيه مسايل المسئلة الاولى اختلفوا في ان المحسن مشتق عماذا وفيه وجوه الاول انه مشتق من الفعل الحسن وانما كثر استعماله فيمن ينفع غيره بنفع حسن من حيث ان الاحسان حسن في نفسه وعلى هذا التقدير فالضرب والقتل اذا كان حسنا كان فاعلهما محسنا الثاني انه مشتق من الاحسان ففاعل الحسن لا يوصف بكونه محسنا الا اذا كان فعله احسانا وتعلق هذا القايل في اثبات مذهبه بالعرف الثالث ان المحسن هو الذي يكون فعله حسنا واحسانا معا فالاشتقاق انما حصل من مجموع الامرين المسئلة الثانية قوله واحسنوا فيه وجوه احدها قال الاصم واحسنوا في فرايض الله وثانيها واحسنوا في الانفاق على من تلزمكم مؤنته ونفقته والمقصود ان يكون ذلك الانفاق معتدلا بلا اسراف ولا تقتير وهذا اقرب لاتصاله بما قبله ولكن حمل الاية على جميع الوجوه اولى اما قوله ان الله يحب المحسنين فهو ظاهر وقد تقدم تفسيره مرارا قوله تعالى

وأتموا الحج والعمرة لله فان احصرتم فما استيسر من الهدي ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا ان الله شديد العقاب

في الاية مسايل المسئلة الاولى الحج في اللغة عبارة عن القصد وانما يقال حج فلان الشيء اذا قصده مرة بعد اخرى وادام الاختلاف اليه والحجة بكسر الحاء السنة وانما قيل لها حجة لان الناس يحجون في كل سنة واما في الشرع فهو اسم لافعال مخصوصة منها اركان ومنها ابعاض ومنها هيآت فالاركان ما لا يحصل التحلل حتى ياتي به والابعاض هي الواجبات التي اذا ترك منها شيئا جبر بالدم والهيآت ما لا يجب الدم على تاركها والاركان عندنا خمسة الاحرام والوقوف بعرفة والطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة وفي حلق الراس او تقصيره قولان اصحهما انه نسك لا يحصل التحلل الا به واما الابعاض فهي الاحرام من الميقات والمقام بعرفات الى الغروب في قول والبيتوتة بمزدلفة ليلة النحر في قول ورمي جمرة العقبة والبيتوتة بمنى ليالي التشريق في قول ورمي ايامها واما ساير اعمال الحج فهي سنة واما اركان العمرة فاربعة الاحرام والطواف والسعي وفي الحلق قولان ثم المعتمر بعد ما فرغ من السعي فان كان معه هدي ذبحه ثم حلق او قصر ولا يتوقف التحلل على ذبح الهدي والله اعلم المسئلة الثانية قوله تعالى واتموا الحج امر بالاتمام وهل هذا الامر مطلق او مشروط ذهب اصحابنا الى انه مطلق والمعنى افعلوا الحج والعمرة على نعت التمام والكمال والقول الثاني وهو قول ابي حنيفة رحمه الله ان هذا الامر مشروط والمعنى ان من شرع فيه فليتمه قالوا ومن الجائز ان لا يكون الدخول في الشيء واجبا

اما بعد الدخول فيه يكون اتمامه واجبا وفايدة هذا الخلاف ان العمرة واجبة عند اصحابنا وغير واجبة عند ابي حنيفة حجة اصحابنا من وجوه الحجة الاولى قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وجه الاستدلال ان الاتمام قد يراد به فعل الشيء تاما كاملا واذا ثبت الاحتمال وجب ان يكون المراد من هذا اللفظ هو ذلك ويدل عليه قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اي فافعلوا الصيام تاما الى الليل وحمل اللفظ على هذا اولى من قول من يقول المراد فاذا شرعوا في الصيام ثم اتموه لان على هذا التقدير يحتاج الى الاضمار وعلى التقدير الذي ذكرناه لا يحتاج اليه فثبت ان قوله اتموا الحج يحتمل ان يكون المراد الاتيان به على نعت التمام والكمال فوجب حمله عليه اقصى ما في الباب انه يحتمل ايضا ان يكون المراد منه انكم اذا شرعتم فيه فاتموه الا ان حمل اللفظ على الوجه الاول اولى ويدل عليه وجوه الاول ان حمل الاية على الوجه الثاني يقتضي ان يكون هذا الامر مشروطا ويكون التقدير اتموا الحج والعمرة ان شرعتم فيهما وعلى التاويل الاول الذي نصرناه لا يحتاج فيها الى اضمار هذا الشرط فكان ذلك اولى الثاني اهل التفسير ذكروا ان هذه الاية هي اول اية نزلت في الحج فحملها على ايجاب الحج اولى من حملها على الاتمام بشرط الشروع الثالث قرا بعضهم واقيموا الحج والعمرة لله وهذا وان كان قراءة شاذة جارية مجرى خبر الواحد لكنه بالاتفاق صالح لترجيح تاويل على تاويل الرابع ان الوجه الذي نصرناه يفيد وجوب الحج والعمرة ويفيد وجوب اتمامهما بعد الشروع فيهما والتاويل الذي ذكرتم لا يفيد اصل الوجوب فكان التاويل الذي نصرناه اولى لانه اكثر فايدة فكان حمل كلام الله عليه اولى الخامس ان الباب باب العبادة فكان الاحتياط فيه اولى والقول بايجاب الحج والعمرة معا اقرب الى الاحتياط فوجب حمل اللفظ عليه السادس هب انا نحمل اللفظ على وجوب الاتمام لهما وظاهر الامر للوجوب فكان الاتمام واجبا لهما والاتمام واجبا لهما والاتمام مسبوق بالشروع وما لا يتم الواجب به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فيلزم ان يكون الشروع واجبا في الحج والعمرة السابع روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال والذي نفسي بيده انها لقرينتها في كتاب الله اي ان العمرة لقرينة الحج في الامر بهما في كتاب الله يعني في هذه الاية فكان كقوله اقيموا الصلوة واتوا الزكاة فهذا تمام تقرير هذه الحجة فان قيل قرا علي وابن مسعود والشعبي والعمرة لله بالرفع وهذا يدل على انهم قصدوا اخراج العمرة عن حكم الحج في الوجوب قلنا هذا مدفوع من وجوه الاول ان هذه قراءة شاذة فلا تعارض القراءة المتواترة الثاني ان فيها ضعفا في العربية لانها تقتضي عطف الجملة الاسمية على الجملة الفعلية الثالث ان قوله والعمرة لله معناه ان العمرة عبادة الله ومجرد كونها عبادة الله لا ينافي وجوبها والا وقع التعارض بين مدلول القراءتين وهو غير جايز الرابع انه لما كان قوله والعمرة لله معناه والعمرة عبادة الله وجب ان تكون العمرة مامورا بها لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله والامر للوجوب فحينئذ يحصل المقصود والله اعلم الحجة الثانية في وجوب العمرة ان قوله تعالى يوم الحج الاكبر يدل على وجود حج اصغر على ما عليه حقيقة افعل وما ذاك الا العمرة بالاتفاق واذا ثبت ان العمرة حج وجب ان تكون

واجبة لقوله تعالى واتموا الحج ولقوله ولله على الناس حج البيت الحجة الثالثة الاحاديث منها ما اورده الحميدي في المتفق بين الصحيحين ان جبريل سال الرسول عليهما السلام فقال ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وان تقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم شهر رمضان وتحج البيت وتعتمر وروى النعمان بن سالم عن عمرو بن اوس انه سال النبي صلى الله عليه وسلم قال ان ابي شيخ كبير ادرك الاسلام لا يستطيع الحج والعمرة ولا الظعن قال عليه السلام حج عن ابيك واعتمر امر بهما والامر للوجوب ومنها ما روى ابن سيرين عن زيد بن ثابت انه عليه السلام قال ان الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بايهما بدات ومنها ما روت عايشة بنت طلحة عن عايشة ام المومنين قالت قلت يا رسول الله هل على النساء جهاد فقال عليه السلام عليهن جهاد لا قتال فيه الحج لا قال فيه الحج والعمرة الحجة الرابعة في وجوب العمرة قال الشافعي رحمه الله اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم قبل الحج ولو لم تكن العمرة واجبة لكان الاشبه ان يبادر الى الحج الذي هو واجب حجة من قال العمرة ليست واجبة وجوه الحجة الاولى قصة الاعرابي الذي سال الرسول عليه السلام عن اركان الاسلام فعلمه الصلاة والزكاة والصوم والحج فقال الاعرابي هل علي غير هذا فقال لا الا ان تطوع فقال الاعرابي لا ازيد على هذا ولا انقص فقال عليه السلام افلح الاعرابي ان صدق وقال عليه السلام بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وحج البيت وقال عليه السلام صلوا خمسكم وزكوا اموالكم وحجوا بيتكم تدخلوا جنة ربكم وهذه اخبار مشهورة كالمتواترة فلا تجوز الزيادة عليها ولا نسخها وعن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن العمرة اواجبة هي ام لا فقال لا وان تعتمر خير لك وعن معاوية الضرير عن ابي صالح الحنفي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم الحج جهاد والعمرة تطوع والجواب من وجوه احدها ان ما ذكرتم اخبار احاد فلا تعارض القران وثانيها لعل العمرة ما كانت واجبة عندما ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم تلك الاحاديث ثم نزل بعدها قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهذا هو الاقرب لان هذه الاية انما نزلت في السنة السابعة من الهجرة وثالثها ان قصة الاعرابي مشتملة على ذكر الحج وليس فيها بيان تفصيل الحج وقد بينا ان العمرة حج لانها هي الحج الاصغر فلا تكون هي منافية لوجوب العمرة واما حديث محمد بن المنكدر فقال هي رواية الحجاج بن ارطاة والله اعلم المسئلة الثالثة اعلم ان الحج على ثلاثة اقسام الافراد والقران والتمتع فالافراد ان يحج ثم بعد الفراغ منه يعتمر من ادنى الحل ويعتمر قبل اشهر الحج ثم يحج في تلك السنة والقران ان يحرم بالحج والعمرة معا في اشهر الحج بان ينويهما بقلبه وكذلك لو احرم بالعمرة في اشهر الحج وياتي باعمالها ثم يحج في هذه السنة وانما سمي تمتعا لانه يستمتع بمحظورات الاحرام بعد التحلل عن العمرة قبل ان يحرم بالحج اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في الافضل من هذه الثلاثة فعند الشافعي رحمه الله افضلها الافراد ثم التمتع ثم القران وقال في اختلاف الحديث التمتع افضل من الافراد وبه قال مالك وقال ابو حنيفة رحمه الله القران افضل ثم الافراد ثم التمتع وهو قول المزني وابي اسحاق المروزي من اصحابنا وقال ابو يوسف ومحمد القران افضل ثم التمتع ثم الافراد حجة الشافعي رحمه الله في ان الافراد افضل وجوه الحجة الاولى التمسك بقوله

تمـ

تعالى واتموا الحج والعمرة لله والاستدلال به من ثلاثة اوجه الاول ان الاية اقتضت عطف العمرة على الحج والعطف يستدعي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه والمغايرة لا تحصل الا عند الافراد فاما عند القران فالموجود شيء واحد هو حج وهو عمرة وذلك مانع من صحة العطف الثاني ان قوله واتموا الحج والعمرة لله يقتضي الافراد بدليل انه تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي والقارن يلزمه هدي عند الخصم وايضا انه تعالى اوجب عن الخالي عن الاذى فدية واحدة والقارن يلزمه فديتان عند الخصم الثالث هذه الاية تدل على وجوب الاتمام والاتمام لا يحصل الا عند الافراد ويدل عليه وجهان الاول ان السفر مقصود في الحج بدليل ان من اوصى بان يحج عنه فانه يحج من وطنه ولولا ان السفر مقصود والا لكان يحج عنه من ادنى المواقيت ويدل عليه ايضا انهم قالوا لو نذر ان يحج ماشيا فحج راكبا يلزمه دم فثبت ان السفر مقصود والمفرد يفعل ذلك السفر لاجل نسكين فثبت ان الاتمام لا يحصل الا بالافراد والثاني ان الحج لا معنى له الا زيارة بقاع مكرمة ومشاهد مشرفة والحاج زاير الله والله تعالى مزور ولا شك انه كلما كانت الزيارة والخدمة اكثر كان موقعها عند المخدوم اعظم وعند القران تنقلب الزيارتان زيارة واحدة بل الحق ان جملة انواع الطاعات المعتبرة في الحج وفي العمرة تكون عند الافراد مضاعفة عند القران فثبت ان الافراد اقرب الى التمام فكان الافراد اتم فكان اولى بحكم هذه الاية فلا اقل من كونه افضل الحجة الثانية في بيان ان الافراد افضل ان الافراد يقتضي كونه اتيا بالحج مرة ثم بالعمرة بعد ذلك فتكون الاعمال الشاقة في الافراد اكثر فوجب ان يكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها الحجة الثالثة انه عليه السلام كان مفردا فوجب ان يكون الافراد افضل انما قلنا انه كان مفردا لما علم ان الصحابة اختلفت رواياتهم في هذا المعنى فروى مسلم في صحيحه عن عايشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام افرد الحج وروي جابر وابن عمر انه افرد واما انس فقد روي عنه انه قال كنت واقفا عند جران ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان لعابها يسيل على كتفي فسمعته يقول لبيك بحجة وعمرة معا ثم ان الشافعي رحمه الله رجح رواية عايشة وجابر وابن عمر على رواية انس من وجوه احدها حال الرواة اما عايشة رضي الله عنها فلانها كانت عالمة ومع علمها كانت اشد الناس اتصالا برسول الله صلى الله عليه وسلم واشد الناس وقوفا على احواله واما جابر فلانه كان اقدم صحبة للرسول عليه السلام من انس ولان انسا كان صغيرا في ذلك الوقت قليل التعلم واما ابن عمر فلانه كان مع فقهه اقرب الى رسول الله من غيره لان اخته حفصة كانت زوج النبي صلى الله عليه وسلم والثاني ان عدم القران متاكد بالاستصحاب والثالث ان الافراد يقتضي تكثير العبادة والقران تقتضي تقليلها فكان حمل الافراد بالنبي عليه السلام اولى واذا ثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مفردا وجب ان يكون الافراد افضل لانه عليه السلام كان يختار الافضل لنفسه ولانه قال خذوا عني مناسككم اي تعلموا مني الحجة الرابعة ان الافراد يقتضي تكثير العبادة والقران تقتضي تقليلها فكان الاول اولى لان المقصود من خلق الجن والانس هو العبادة فكلما كان افضى الى تكثير العبادة كان افضل وحجة

بي حنيفة من وجوه الحجة الاولى التمسك بقوله واتموا الحج والعمرة لله وهذا
اللفظ يحتمل ان يكون المراد منه ايجاب كل واحد منهما وان يكون المراد منه ايجاب كل
واحد منهما وان يكون المراد منه ايجاب الجمع بينهما على سبيل التمام فلو حملناه على
الاول لا يفيد الثاني ولو حملناه على الثاني افاد الاول فكان الثاني اكثر فائدة فوجب حمل اللفظ
عليه لان الاولى حمل كلام الله على ما يكون اكثر فائدة الحجة الثانية ان القران جمع بين
النسكين فوجب ان يكون افضل من الاتيان بنسك واحد الحجة الثالثة ان في القران
مسارعة الى النسكين وفي الافراد ترك مسارعة الى احد النسكين فوجب ان يكون القران
افضل لقوله تعالى وسارعوا والجواب عن الاول انا بينا ان هذه الاية تدل من ثلاثة اوجه
دلالة بحسب اللفظ على الافراد وما ذكرتموه مجرد حسن ظن حيث قلتم حمل اللفظ
على ما هو اكثر فائدة اولى واذا كان كذلك كان الترجيح لقولنا والجواب عن الثاني
والثالث ان كل ما يفعله القارن فيفعله المفرد ايضا الا ان القران الا ان القران كان
حيلة في اسقاط الطاعة فمنتهى الامر فيه ان يكون مرخصا فيه فاما ان يكون افضل
فلا وبالجملة فالشافعي رحمه الله لا يقول الحجة المفردة بلا عمرة افضل من الحجة المقرونة
لكنه يقول من اتى بالحج في وقته ثم بالعمرة في وقتها فمجموع هذين الامرين افضل من
الاتيان بالحجة المقرونة والله اعلم المسئلة الرابعة في تفسير الاتمام في قوله
واتموا الحج والعمرة لله وفيه وجوه احدها ما روي عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما
ان تمامهما ان تحرم من دويرة اهلك وثانيها قال ابو مسلم رحمه الله المعنى ان من نوى
الحج والعمرة لله وجب عليه الاتمام قال ويدل على صحة هذا التاويل ان هذه الاية انما
نزلت بعد ان منع الكفار النبي صلى الله عليه وسلم في السنة الماضية عن الحج والعمرة
فالله تعالى امر رسوله في هذه الاية بان لا يرجع حتى يتم هذا الفرض ويتحصل من هذا التاويل
فائدة فقهية وهي ان تطوع الحج والعمرة كفرضهما في وجوب الاتمام وثالثها قال
الاصم ان الله فرض الحج والعمرة ثم امر عباده ان يتموا الاداب المعتبرة فيهما وذكر
الشيخ الامام ابو حامد الغزالي في كتاب الاحيا ما يتعلق بهذا الباب فقال الامور
المعتبرة قبل الخروج الى الاحرام ثمانية الاول في المال فينبغي ان يبدا بالتوبة ورد
المظالم وقضاء الديون واعداد النفقة لكل من يلزمه نفقته الى وقت الرجوع ويرد
ما عنده من الودائع ويستصحب من المال الطيب الحلال ما يكفيه لذهابه وايابه من غير
تقتير بل على وجه يمكنه من التوسع في الزاد والرفق بالفقراء ويتصدق بشيء قبل خروجه
ويشتري لنفسه دابة قوية على الحمل ويكريها وليظهر للمكاري كل ما يحمل رضاه
فيه الثاني ينبغي في الرفيق ان يلتمس رفيقا صالحا محبا للخير معينا عليه ان نسي ذكره وان ذكر
اعانه وان جبن شجعه وان عجز قواه وان ضاق صدره صبره واما الاخوان والرفقاء المقيمون
فيودعهم ويلتمس ادعيتهم فان الله تعالى جعل في دعائهم خيرا والسنة في الوداع
ان يقول استودع دينك وامانتك وخواتيم عملك الثالث في الخروج من
الدار فاذا هم بالخروج صلى ركعتين يقرا في الاولى بعد الفاتحة قل يا ايها الكافرون
وفي الثانية الاخلاص وبعد الفراغ يتضرع الى الله بالاخلاص الرابع اذا حصل في باب
الدار قال بسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله وكلما كانت الدعوات ازيد

كان اولى الخامس في الركوب فاذا ركب قال بسم الله وبالله والله اكبر توكلت على
الله ولا قوة الا بالله العلي العظيم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن سبحان الذي سخر لنا
هذا وما كنا له مقرنين وانا الى ربنا لمنقلبون السادس في النزول والسنة ان
يكون اكثر سيره بالليل ولا ينزل حتى يحمى النهار واذا نزل صلى ركعتين ودعا الله
كثيرا السابع ان قصده عدو او سبع في ليل او نهار فليقرا اية الكرسي وشهد الله والاخلاص
والمعوذتين ثم يقول تحصنت بالله العظيم واستعنت بالحي الذي لا يموت الثامن
مهما علا نشزا من الارض في الطريق فيستحب ان يكبر ثلاثا التاسع ان لا يكون هذا السفر
مشوبا بشيء من الاغراض العاجلة كالتجارة وغيرها العاشر ان يصون لسانه عن
الرفث والفسوق والجدال ثم بعد الاتيان بهذه المقامات ياتي بجميع اركان الحج
على الوجه الاصح الاقرب الى موافقة الكتاب والسنة ويكون غرضه في كل هذه الامور
ابتغاء مرضاة الله تعالى فقوله سبحانه واتموا الحج كلمة شاملة جامعة لهذه المعاني فاذا
اتى العبد بالحج على هذا الوجه كان متبعا ملة ابراهيم عليه السلام حيث قال تعالى
واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن الوجه الرابع في تفسير قوله واتموا الحج والعمرة
لله ان المراد افردوا لكل واحد منهما وهذا تاويل من قال الافراد افضل وقد بيناه
بالدليل وهذا التاويل مروي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه وقد روي
مرفوعا عن ابي هريرة وكان عمر يترك القران والمتعة ويذكر ان ذلك اتم للحج والعمرة
ان يعتمر في غير شهور الحج فان الله تعالى يقول الحج اشهر معلومات وروى نافع
عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال فرقوا بين حجكم وعمرتكم المسئلة الخامسة
قرا نافع وابن عامر وابن كثير وابو بكر عن عاصم الحج بفتح الحاء في كل القران وهي لغة
اهل الحجاز وقرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم بالكسر في ال عمران قال الكسائي
وهما لغتان بمعنى واحد كرطل ورطل وكسر البيت وكسره وقيل بالفتح المصدر
وبالكسر الاسم والله اعلم اما قوله تعالى فان احصرتم قال احمد بن يحيى اصل الحصر والاحصار
الحبس ومنه يقال للذي لا يبوح بسره حصر لانه حصر نفسه عن البوح والحصر احتباس
الغائط والحصير الملك لانه كالمحبوس في الحجاب وهو في شعر لبيد   جن لدى باب الحصير قيام
والحصير معروف سمي به لانضمام بعض اجزائه الى البعض تشبيها باحتباس الشيء الذي
مع غيره اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على ان لفظ الحصر مخصوص بمنع العدو فيقال
حصره العدو واذا منعه عن مراده وضيق عليه اما لفظ الاحصار فقد اختلفوا
فيه على ثلاثة اقوال الاول وهو اختيار ابي عبيدة وابن السكيت والزجاج وابن قتيبة
واكثر اهل اللغة انه مختص بالمرض قال ابن السكيت يقال احصره المرض اذا منعه
من السفر وقال ثعلب في فصيح الكلام احصر بالمرض وحصر بالعدو ولا بسبب المرض
وهو قول الشافعي رحمه الله وهو المروي عن ابن عباس وابن عمر فانهما قالا لا حصر
الا حصر العدو واكثر اهل اللغة يردون هذا القول على الشافعي رحمه الله وفائدة
هذا البحث يظهر في مسئلة فقهية وهي انهم اتفقوا على ان حكم الاحصار عند حبس
العدو ثابت وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع قال ابو حنيفة يثبت وقال الشافعي
لا يثبت وحجة ابي حنيفة ظاهرة على مذهب اهل اللغة وذلك لان اهل اللغة

رجلان احدهما الذين قالوا الاحصار مختص بالحبس اي اصل الحصر بسبب المرض فقط وعلى هذا المذهب
تكون هذه الاية نصا في ان احصار المرض يفيد هذا الحكم والثاني الذين قالوا الاحصار اسم
المطلق الحبس سواء كان حاصلا بسبب العدو او بسبب المرض وعلى هذا القول تكون حجة
ابي حنيفة ظاهرة ايضا لان الله تعالى علق الحكم على مسمى الاحصار فوجب ان يكون الحكم ثابتا
عند حصول الاحصار سواء حصل بالعدو او بالمرض واما على القول الثالث وهو
ان الاحصار اسم للمنع الحاصل بالعدو فهذا القول باطل باتفاق اهل اللغة وتقدير
ثبوته فنحن نقيس المرض على العدو والجامع دفع الحرج وهذا قياس جلي ظاهر فهذا
تقرير قول ابي حنيفة وظاهر قوي واما تقرير مذهب الشافعي رحمه الله فهو انا ندعي ان
المراد بالاحصار في هذه الاية منع العدو فقط والروايات المنقولة عن اهل اللغة
معارضة بالروايات المنقولة عن ابن عباس وابن عمر ولا شك ان قولهما اولى لتقدمهما على
هؤلاء الادبا في معرفة اللغة وفي معرفة تفسير القرآن ثم انا بعد ذلك نؤكد هذا
القول بوجوه من الدلايل الحجة الاولى ان الاحصار افعال من الحصر والافعال تارة
تجيء بمعنى التعدية نحو ذهب زيد واذهبته انا وتجيء بمعنى وجدته بصفة كذا نحو احمدت
الرجل اي وجدته محمودا والاحصار لا يمكن ان يكون للتعدية فوجب اما حمله على الصيرورة
او على الوجدان والمعنى انهم صاروا محصورين او وجدوا محصورين ثم ان اهل اللغة
اتفقوا على ان المحصور هو الممنوع بالعدو وذلك لا بالمرض فوجب ان يكون معنى الاحصار
هو انهم صاروا ممنوعين بالعدو ووجدوا ممنوعين بالعدو وذلك يؤكد مذهبنا الحجة الثانية
ان الحصر عبارة عن المنع وانما يقال للانسان انه ممنوع عن فعله ومحبوس عن مراده اذا
كان قادرا على ذلك الفعل متمكنا منه ثم انه منعه مانع عنه والقدرة عبارة عن الكيفية
الحاصلة بسبب اعتدال المزاج وسلامة الاعضا وذلك مفقود في حق المريض فهو
غير قادر البتة على الفعل فيستحيل الحكم عليه بانه ممنوع لان احالة الحكم على المانع تستدعي
حصول المقتضي اما اذا كان ممنوعا بالعدو فهناك القدرة على الفعل حاصلة الا انه تعذر
الفعل لاجل مدافعة العدو فصح هاهنا ان يقال انه ممنوع من الفعل فثبت ان لفظ
الاحصار حقيقة في العدو ولا يمكن ان يكون حقيقة في المرض الحجة الثالثة ان
معنى قولنا حصرتم اي حبستم ومنعتم والحبس لا بد له من حابس والمنع لا بد له من مانع ويمتنع
وصف المرض بكونه حابسا ومانعا لان الحبس في المعنى فعل واضافة الفعل الى المرض محال
عقلا لان المرض عرض لا يبقى زمانين فكيف يكون فاعلا وحابسا ومانعا اما وصف
العدو بانه حابس ومانع وصف حقيقي وحمل الكلام على حقيقته اولى من حمله
على مجازه الحجة الرابعة ان الاحصار مشتق من الحصر ولفظ الحصر لا اشعار فيه
بالمرض قياسا على جميع الالفاظ المشتقة الحجة الخامسة انه تعالى قال بعد هذه
الاية فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه فعطف عليه المريض فلو كان المحصر
هو المريض او من يكون المريض داخلا فيه لكان هذا عطفا للشيء على نفسه فان قيل انه
تعالى خص هذا المريض بالذكر لان له حكما خاصا وهو حلق الراس فصار تقدير الاية
ان منعتم بمرض تحللتم بدم وان تاذى راسكم بمرض كفرتم قلنا هذا وان كان حسنا
لهذا الغرض الا انه مع ذلك يلزم عطف الشيء على نفسه اما اذا لم يكن المحصر مفسرا

بالمريض

٤٨

بالمريض لم يلزم عطف الشيء على نفسه فكان حمل المحصر على غير المريض يوجب خلو
الكلام عن هذا الاشتراك فكان ذلك اولى الحجة السادسة قال تعالى في اخر الاية فاذا
امنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج ولفظ الامن انما يستعمل في الخوف من العدو لا في المرض
فانه يقال في المرض شفي وعوفي ولا يقال امن فان قيل لا نسلم ان الامن لا يستعمل في
المرض فانه يقال امن المريض من الهلاك وايضا خصوص اخر الاية لا يمنع من عموم اولها
قلنا لفظ الامن اذا كان مطلقا غير مقيد فانه يفيد الامن عن العدو وقوله خصوص
اخر الاية لا يمنع عموم اولها قلنا بل يوجب لان قوله فاذا امنتم ليس فيه انه حصل
الامن عماذا فلا بد ان يكون المراد حصول الامن عن شيء تقدم ذكره والذي تقدم ذكره هو
الاحصار فصار التقدير فاذا امنتم من ذلك الاحصار واذا ثبت ان لفظ الامن لا يطلق
الا في حق العدو وجب ان يكون المراد من هذا الاحصار منع العدو فثبت بهذه الدلايل
وفيه دليل اخر وهو ان المفسرين اجمعوا على ان سبب نزول هذه الاية ان الكفار احصروا النبي
عليه السلام بالحديبية والناس وان اختلفوا في ان الاية النازلة في سبب هل تتناول غير
ذلك السبب الا انهم اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون ذلك السبب خارجا عنه فلو
كان الاحصار اسما لمنع المرض لكان سبب نزول الاية خارجا عنها وذلك باطل بالاجماع
فثبت بما ذكرنا ان الاحصار في هذه عبارة عن منع العدو واذا ثبت هذا فنقول لا
يمكن قياس المرض عليه وبيانه من وجهين الاول ان كلمة ان شرط عند اهل اللغة وحكم
الشرط انتفاء المشروط عند انتفايه ظاهرا فهذا يقتضي ان لا يثبت الحكم الا في الاحصار
الذي دلت الاية عليه فلو اثبتنا هذا الحكم في غيره بالقياس كان ذلك نسخا للنص بالقياس
وهو غير جايز الوجه الثاني ان الاحرام شرع لازم لا يحتمل الفسخ قصدا الا ترى انه اذا جامع
امرأته حتى فسد حجه لم يخرج من احرامه وكذلك لو فاته الحج حتى لزمه القضاء لم يخرج
من لوازمه والمرض ليس كالعدو ولان المريض لا يستفيد بتحلله رجوعه امنا من مرضه
اما المحصر بالعدو فانه خايف من القتل ان اقام فاذا رجع فقد تخلص من خوف القتل فهذا
ما عندي في هذه المسئلة على ما يليق بالتفسير والله اعلم اما قوله تعالى فما استيسر
من الهدي ففيه مسايل المسئلة الاولى قال القفال رحمه الله في الاية اضمار والتقدير
فحللتم فما استيسر من الهدي وهو كقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
اي فافطر فعدة وفيها اضمار اخر وذلك لان قوله فما استيسر من الهدي كلام
غير تام بل لا بد فيه من الاضمار ثم فيه احتمالان احدهما ان يقال محل ما رفع والتقدير
فواجب عليكم ما استيسر والثاني قال الفراء لو نصبت على معنى اهدوا ما استيسر
كان صوابا واكثر ما جاء في القران من اشباهه مرفوع المسئلة الثانية استيسر
بمعنى تيسر ومثله استعظم اي تعظم واستكبر اي تكبر واستصعب اي صعب
المسئلة الثالثة الهدي جمع هدية كما يقال تمرة وتمر قال احمد بن يحيى اهل الحجاز
يخففون الهدي وتميم تثقله فيقولون هدية وهدي ومطية ومطي قال الشاعر

حلفت برب مكة والمصلى … واعناق الهدي مقلدات

ومعنى الهدي ما يهدى الى بيت الله عز وجل تقربا اليه بمنزلة الهدية يهديها الانسان
الى غيره ثم قال علي وابن عباس والحسن وقتادة رضي الله عنهم الهدي اعلاه بدنه

واوسطه بقرة واخسه شاة فعليه ما تيسر من هذه الاجناس المسئلة الرابعة المحصر اذا كان عادمًا للهدى هل له بدل ينتقل اليه للشافعي رحمه الله فيه قولان احدهما لا بدل له ويكون الهدى في ذمته ابدًا وبه قال ابو حنيفة والحجة فيه انه تعالى اوجب على المحصر الهدى على التعيين وما اثبت له بدلا والثانى له بدل ينتقل اليه وهو قول احمد فاذا قلنا بالقول الاول هل له ان يتحلل في الحال او يقيم على احرامه فيه قولان احدهما انه يقيم على احرامه حتى يجد وهو قول ابي حنيفة ويدل عليه ظاهر الاية والثانى له ان يتحلل في الحال للمشقة وهو الاصح واذا قلنا بالقول الثانى ففيه ثلاث كيفيات واقربها ان يقال يقوم الهدى بالدراهم وبالدراهم يشترى الطعام ويؤدى وانما قلنا ذلك لانه اقرب للهدى المسئلة الخامسة المحصر اذا اراد التحلل وذبح وجب ان ينوى التحلل عند الذبح ولا يتحلل البته قبل الذبح المسئلة السادسة اختلفوا في العمرة فاكثر الفقها قالوا حكمها في الاحصار كحكم الحج وعن ابن سيرين انه لا احصار فيه لانه غير موقت وهذا باطل لان قوله تعالى فان احصرتم مذكور عقيب الحج والعمرة فكان عائدا اليهما اما قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله ففيه مسايل المسئلة الاولى في الاية حذف لان الرجل لا يتحلل ببلوغ الهدى محله بل لا يحصل التحلل الا بالنحر فتقدير الاية حتى يبلغ الهدى محله وينحر فاذا نحر فاحلقوا المسئلة الثانية قال الشافعي يجوز اراقة دم الاحصار لا في الحرم بل حيث حبس وقال ابو حنيفة لا يجوز ذلك الا في الحرم بل حيث خلق ومنشأ الخلاف البحث عن تفسير هذه الاية قال ابو حنيفة انه اسم للمكان حجة الشافعي رحمه الله من وجوه الحجة الاولى انه عليه السلام انما احصر في طرف الحديبية الذي يلي اسفل مكة وهو ليس من الحرم وقال الواقدى الحديبية هي طرف الحرم على تسعة اميال من مكة اجاب القفال في تفسيره عن هذا السؤال فقال الدليل على ان نحر ذلك الهدى ما وقع في الحرم قوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدى معكوفا ان يبلغ محله فبين تعالى ان الكفار منعوا النبي عليه السلام عن ابلاغ الهدى محله الذي كان يريد فدل هذا على انهم نحروا ذلك الهدى في غير الحرم الحجة الثانية ان المحصر سواء كان في الحل او في الحرم فهو مامور بنحر الهدى فوجب ان يمكن في الحل والحرم من نحر الهدى بيان المقام الاول ان قوله فان احصرتم يتناول كل من كان محصرا سواء كان في الحل او في الحرم وقوله بعد ذلك فما استيسر من الهدى فمعناه ما استيسر من الهدى نحره وليجب او معناه فلينحر ما استيسر من الهدى وعلى التقديرين ثبت ان هذه دالة على ان نحر الهدى واجب على المحصر سواء كان محصرا في الحل او في الحرم واذا ثبت هذا وجب ان يجوز له الذبح في الحل او في الحرم لان المكلف بالشيء اقل درجاته ان يجوز له فعل المامور به واذا كان كذلك وجب ان يكون المحصر قادرا على اراقة الدم حيث احصر الحجة الثالثة انه سبحانه انما مكن المحصر من التحلل بالذبح ليتمكن من تخليص النفس عن خوف العدو في الحال فلو لم يجز النحر الا في الحرم وما لم يحصل النحر لم يحصل التحلل بدلالة الاية فعلى هذا التقدير وجب ان لا يحصل التحلل في الحال وذلك يناقض ما هو المقصود للخوف وان كان غيره فقد لا يجد ذلك الغير فما ذا نفعل حجة ابي

قال الواقدي الحديبية على طرف الحرم على تسعة اميال من مكة

حنيفة من وجوه الاول ان المحل بكسر عين مفعل عبارة عن المكان كالمسجد والمجلس فقوله حتى يبلغ الهدى محله يدل على انه غير بالغ في الحال الى مكان الحل وهو عندكم بالغ محله في الحال جوابه المحل عبارة عن الزمان وان من المشهور ان محل الدين هو وقت وجوبه الثانى هب ان لفظ المحل يحتمل للمكان والزمان الا ان الله تعالى ازال هذا الاحتمال في قوله ثم محلها الى البيت العتيق وفي قوله هديا بالغ الكعبة فبين ان محل الهدى هو البيت ولا شك ان المراد منه الحرم فان البيت لا يراق فيه الدم جوابه قال الشافعي رحمة الله وكل ما وجب على المحرم في ماله من بدنة وجزاء وهدى فلا يجزى الا في الحرم لمساكين اهله الا في موضعين احدهما من ساق هديا فعطب في طريقه ذبحه وخلى بينه وبين المساكين والثانى دم المحصر بالعدو فانه ينحر حيث حبس فالايات التى ذكرتموها في ساير الدماء ثم قلتم انما تتناول هذه الصورة الثالث قالوا الهدى انما سمى هديا لانها جارية مجرى الهدية التى يبعثها العبد الى ربه والهدية لا تكون هدية الا اذا بعثها المهدى الى دار المهدى اليه وهذا المعنى لا يتصور الا بان يجعل موضع الهدى هو الحرم جوابه هذا تمسك بالاسم ثم هو محمول على الافضل عند القدرة الرابع ان ساير دماء الحج كلها قربة كانت او كفارة لا تصح الا في الحرم فكذا هذا جوابه ان هذا الدم انما وجب لازالة الخوف انما يحصل اذا قدر عليه حيث احصر اما لو وجب ارساله الى الحرم لا هذه الاية دلت على انه لا ينبغي لهم ان يحلوا ويحلقوا رؤسهم الا بعد تقديم ما استيسر من الهدى كما امرهم ان لا يناجوا الرسول الا بعد تقديم الصدقة اما قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية ففيه مسايل المسئلة الاولى قال ابن عباس نزلت هذه الاية في كعب بن عجرة قال كعب مر بي رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الحديبية وكان في شعر راسي كثير من القمل والصيبان وهي تتناثر على وجهي وانا اطبخ قدرا لي فقال عليه السلام أيؤذيك هوام راسك قلت نعم يا رسول الله قال احلق راسك فانزل الله تعالى هذه الاية والمقصود منه المحرم اذا تاذى بالمرض او بهوام راسه ابيح له المداواة والحلق بشرط الفدية المسئلة الثانية قوله ففدية رفع لانه مبتدأ خبره محذوف والتقدير فعليه فدية وايضا فيه اضمار اخر والتقدير فحلق فعليه فدية المسئلة الثالثة قال بعضهم هذه الاية مختصة بالمحصر وذلك لان قبل بلوغ الهدى محله ربما لحقه مرض او اذى في راسه اذا احصر فالله تعالى اذن له في ازالة ذلك المؤذى بشرط بذل الفدية وقال اخرون بل الكلام مستانف في محرم لحقه المرض في بدنه فاحتاج الى علاج او لحقه اذى في راسه فاحتاج الى الحلق فبين الله تعالى ان له ذلك وبين ما يجب عليه من الفدية اذا عرفت هذا فنقول المرض قد يحوج الى اللباس فتكون الرخصة في اللباس كالرخصة في الحلق وقد يكون ذلك بغير المرض من شدة البرد وما شاكله فابيح له بشرط الفدية وقد يحتاج ايضا الى استعمال الطيب في كثير من الامراض فيكون الحكم فيه ذلك واما من يكون به اذى من راسه فقد يكون ذلك بسبب القمل والصيبان وقد يكون بسبب الصداع ويكون عند الخوف من حدوث مرض او الم وبالجملة هذا الحكم عام في جميع محظورات الحج المسئلة الرابعة اختلفوا

فی انه هل یقدم الفدیة ثم یترخص او یؤخر الفدیة عن الترخص والذی یقتضیه
الظاهر انه یؤخر الفدیة عن الترخص لان الاقدام على الترخص کالعلة فی وجوب الفدیة
فکان متقدما علیه وایضا فقد بینا ان تقدیر الایة فحلق ففدیة من طعام ولا ینتظم
الکلام الا على هذا الحد فاذا یجب تاخیر الفدیة اما قوله تعالى من صیام او صدقة او نسك
فالمراد ان تلك الفدیة احد هذه الامور الثلاثة والایة مسایل المسئلة الاولى
اصل النسك العبادة قال ابن الاعرابی النسك من نسائك الفضة کل سبیکة منها نسیکة
ثم قیل للمتعبد ناسك لانه خلص نفسه من دنس الاثام وصفاها کالسبیکة المخلصة
من الخبث هذا اصل معنى النسك ثم قیل للذبیحة نسیکة لانها من اشرف العبادات التی
یتقرب بها الى الله تعالى المسئلة الثانیة اتفقوا فی النسك على ان اقله شاة لان
النسك لا یتادى الا باحد الامور الثلاثة الجمل والبقر والشاة ولما کان اقلها الشاة لا
جرم کان اقل الواجب فی النسك هو الشاة اما الصیام والاطعام فلیس فی الایة
ما یدل على کمیتهما وکیفیتهما وبماذا حصل بیانه فیه قولان احدهما حصل بخبر کعب
ابن عجرة وهو ما روى ابو داود فی سننه انه علیه السلام لما مر بکعب بن عجرة ورأى
کثرة الهوام فی راسه قال له احلق ثم اذبح شاة نسکا او صم ثلاثة ایام او اطعم صاعا من
تمر ستة مساکین والقول الثانی ما یروى عن ابن عباس والحسن انهما قالا الصیام
کصیام المتمتع عشرة ایام والاطعام مثل ذلك فی العدد وحجتهما ان الصیام والاطعام
کانا مجملین فی هذا الموضع وجب حمله على المفسر فیما جاء بعد ذلك وهو الذی یلزم
المتمتع اذا لم یجد الهدى والقول الاول علیه اکثر الفقهاء المسئلة الثالثة الایة
دلت على حکم من اقدم على شیء من محظورات الحج بعذر اما من حلق راسه عامدا بغیر
عذر فعند الشافعی وابی حنیفة الواجب علیه الدم وقال مالك حکمه حکم من فعل ذلك
بعذر والایة حجة علیه لان قوله فمن منکم مریضا او به اذى من راسه ففدیة تدل
تدل على اشتراط الحکم بهذه الاعذار والمشروط بالشیء عدم عند عدم الشرط والله اعلم
اما قوله تعالى فاذا امنتم فاعلم ان تقدیره فاذا امنتم من الاحصار وقوله فمن تمتع بالعمرة
الى الحج فیه مسایل المسئلة الاولى معنى التمتع التلذذ یقال تمتع بالشیء اذا تلذذ به
والمتاع کل شیء یتمتع به واصله من قولهم جبل ماتع اى طویل وکل من طالت صحبته مع
الشیء فهو متمتع به والتمتع بالعمرة الى الحج هو ان یقدم مکة فیعتمر فی اشهر الحج ثم یقیم حلالا
بمکة حتى ینشئ منها الحج من عامه ذلك وانما سمی متمتعا لانه یکون مستمتعا بمحظورات
الحج فیما بین تحلله من العمرة الى احرامه بالحج والتمتع على هذا الوجه صحیح لا کراهیة فیه
وهاهنا نوع اخر من التمتع مکروه وهو الذی حطب به عمر وقال متعتان کانتا على عهد
رسول الله صلى الله علیه وسلم انا انهى عنهما واعاقب علیهما متعة النساء ومتعة الحج والمراد
من هذه المتعة ان یجمع الاحرامین ثم یفسخ الحج الى العمرة ویتمتع بها الى الحج وروى ان رسول
الله صلى الله علیه وسلم اذن لاصحابه فی ذلك ثم نسخ روى عن ابی ذر انه قال ما کانت
متعة الحج الا لنا خاصة وکان السبب فیه انهم کانوا لا یرون العمرة فی اشهر الحج ویعدونها من
افجر الاثم فلما اراد النبی علیه السلام ابطال ذلك الاعتقاد علیهم بالغ فیه بان نقلهم فی اشهر
الحج من العمرة الى الحج وهذا سبب لا یشارکهم فیه غیرهم فلهذا المعنى کان فسخ الحج فی اشهر الحج

فتح

حاضابهم والله اعلم المسئلة الثانیة قوله فمن تمتع بالعمرة اى من تمتع بسبب العمرة فانه
لا یتمتع بالعمرة ولکنه یتمتع بمحظورات الاحرام بسبب اتیانه بالعمرة هذا هو معنى
التمتع بالعمرة الى الحج اما قوله فما استیسر من الهدى فیه مسایل المسئلة
الاولى قال اصحابنا لوجوب دم التمتع خمس شرایط احدها ان یقدم العمرة على
الحج والثانی ان یحرم بالعمرة فی اشهر الحج فان احرم قبل اشهر الحج واتى بشیء
من الطواف وان کان شوطا واحدا ثم اکمل باقیه فی اشهر الحج وحج فی هذه السنة
لم یلزمه الدم لانه لم یجمع بین النسکین فی اشهر الحج وان احرم بالعمرة قبل اشهر
الحج واتى باعمالها فی اشهر الحج ففیه قولان قال فی الام وهو الاصح لا یلزمه دم
التمتع لانه اتى برکن من ارکان العمرة قبل اشهر الحج کما لو طاف قبله وقال فی
القدیم یلزمه ذلك ویجعل استدامة الاحرام فی اشهر الحج کابتدائه وقال
ابو حنیفة اذا اتى ببعض الطواف قبل اشهر الحج فهو متمتع اذا اتى باکثره الثالث
ان یحج فی هذه السنة فان حج فی سنة اخرى لا یلزمه الدم لانه لم یوجد مزاحمة الحج
والعمرة فی عام واحد الشرط الرابع ان لا یکون من حاضری المسجد لقوله تعالى ذلك
لمن لم یکن اهله حاضری المسجد الحرام وحاضر المسجد من کان اهله على اقل
من مسافة القصر فان على مسافة القصر فلیس من الحاضرین وهذه المسافة
تعتبر من مکة او من الحرم فیه وجهان الشرط الخامس ان یحرم بالحج من جوف مکة بعد
الفراغ من العمرة فاذا عاد الى المیقات فاحرم بالحج لا یلزمه دم التمتع لان لزوم الدم
لترك الاحرام من المیقات ولم یوجد هذه الشروط المعتبرة فی لزوم دم التمتع المسئلة
الثانیة قال الشافعی رحمه الله دم التمتع دم جبران الاساءة فلا یجوز له ان یاکل منه
وقال ابو حنیفة انه دم نسك ویاکل منه حجة الشافعی رحمه الله من وجوه الحجة الاولى
ان التمتع حصل فیه خلل فوجب ان یکون الدم دم الجبران بیان حصول الخلل فیه من
وجوه الاول روى ان عثمان رضی الله عنه کان ینهى عن المتعة فقال له على رضی الله
عنه عمدت الى رخصة اثبتها رسول الله صلى الله علیه وسلم للغریب وقت الحاجة
فابطلتها فسمى المتعة رخصة لسبب الحاجة والغربة وذلك یدل على حصول نقص
فیه الثانی انه تعالى سماه تمتعا والتمتع عبارة عن التلذذ والانتفاع ومبنى العبادة
على المشقة فدل على انه حصل فی کونه عبادة نوع خلل الثالث وهو بیان الخلل على سبیل
التفصیل ان فی التمتع صار السفر للمتعة وکان من حقه ان یکون للحج فان الحج الاکبر
هو الحج وایضا حصل الترفه وقت الاحلال بینهما وذلك خلل وایضا من حقه جعل المیقات
للحج لانه اعظم فلما جعل المیقات للعمرة کان ذلك نوع خلل اذا ثبت کون الخلل فی هذا
الحج وجب جعل الدم دم جبران لا دم نسك الحجة الثانیة ان الدم لیس بنسك
اصلی من مناسك الحج والعمرة کما لو افرد بهما وکما فی حق المکی والجمع بین العبادتین لا یوجب
الدم ایضا بدلیل ان من جمع بین الصلاة والصوم والاعتکاف لا یلزمه الدم فثبت
بهذا ان هذا الدم لیس دم نسك فلا بد ان یکون دم جبران الحجة الثالثة ان الله تعالى
اوجب الهدى على المتمتع بلا توقیت وکونه غیر موقت دلیل على انه دم جبران لان المناسك
کلها موقتة الرابعة والحجة الرابعة ان للصوم فیه مدخلا ودم النسك لا یبدل بالصوم

اذا عرفت صحة ما ذكرنا فنقول ان الله تعالى الزم المكلف لا تمام الحج في قوله واتموا الحج
والعمرة لله وقد دللنا على ان حج المتمتع غير تام فبهذا قال تعالى فمن تمتع بالعمرة
الى الحج فما استيسر من الهدى اى ان تمتعكم يوقع نقصا في حجكم فاجبروه بالهدى
ليكمل به حجكم وهذا معنى حسن مفهوم من سياق الاية ولا يتقرر الا على مذهب
الشافعي رحمه الله المسئلة الثالثة الدم الواجب بالتمتع دم شاة جذعة من الضان
او ثنية من المعز ولو تشارك سبعة في بقرة او بدنة جاز ووقت وجوبه بعد
ما احرم بالحج لان الفاء في قوله فما استيسر من الهدى يدل على انه وجب عقيب
التمتع ويستحب ان يذبح يوم النحر فلو ذبح بعد ما احرم بالحج جاز لان التمتع قد تحقق
وعند ابي حنيفة لا يجوز واصل هذا ان دم التمتع عندنا دم جبر كساير دماء الجنايات
وعنده دم نسك كدم الاضحية فيختص بيوم النحر والله اعلم اما قوله تعالى فمن لم
يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج فالمعنى ان المتمتع ان وجد الهدى فلا كلام وان لم يجده
فقد بين تعالى بدله من الصيام وهل الهدى افضل من الصيام الظاهر ان يكون المبدل
الذي هو الاصل افضل لكنه تعالى بين في هذا البدل انه في الكمال والثواب كالهدى وهو
قوله تلك عشرة كاملة وفي الاية مسايل المسئلة الاولى الاية نص فيما اذا لم يجد
الهدى والفقها قاسوا عليه ما اذا وجد الهدى ولم يجد ثمنه او كان ماله غايبا او يباع
بثمن غال فههنا ايضا يعدل الى الصوم المسئلة الثانية قوله فصيام ثلاثة ايام في
الحج اى فصيام ثلاثة ايام وقت اشتغاله بالحج ويتفرع عليه مسئلة فقهية وهي
ان المتمتع اذا لم يجد الهدى لا يصح صومه بعد احرام العمرة بعد احرام الحج وقال ابو حنيفة
يصح حجة الشافعي رحمه الله وجوه الاول انه صيام قبل وقته فلا يجوز كمن صام
رمضان قبله وكما اذا صام السبعة الايام قبل الرجوع وانما قلنا انه قبل وقته
لان الله تعالى قال فصيام ثلاثة ايام في الحج واراد به احرام الحج لان ساير افعال
الحج لا تصلح ظرفا للصوم والاحرام يصلح فوجب حمله عليه الثاني ان ما قبل
الاحرام بالحج ليس بوقت للهدى الذي هو اصل فكذا لا يكون وقتا للصوم الذي
هو بدله اعتبارا بساير الابدال وتحقيقه ان البدل حال عدم الاصل يقوم مقامه
فيصير في الحكم كانه الاصل فلا يجوز ان يحصل في وقت لو وجد الاصل لم يجز اذا عرفت
هذا فنقول اتفقوا على انه يجوز بعد الشروع في الحج الى يوم النحر والاصح انه لا يجوز
ولا ايام التشريق لقوله عليه السلام لا تصوموا في هذه الايام والمستحب ان يصوم
في ايام الحج بحيث يكون يوم عرفة مفطرا المسئلة الثالثة اختلفوا في المراد من الرجوع في
اذا رجعتم فقال الشافعي رحمه الله في الجديد هو الرجوع الى الاهل والوطن وقال
ابو حنيفة رحمه الله المراد الرجوع من اعمال الحج والاخذ في الرجوع ويتفرع عليه انه
اذا صام الايام السبعة بعد الرجوع من الحج قبل الوصول الى بيته لا يجزيه عند
الشافعي ويجزيه عند ابي حنيفة حجة الشافعي من وجوه الاول ان قوله اذا رجعتم
معناه الى الوطن فالله تعالى جعل الرجوع الى الوطن شرطا وما لم يوجد الشرط لم يوجد
الشرط يوجد المشروط والرجوع الى الوطن لا يحصل الا عند الانتهاء الى الوطن
فقبله لم يوجد الشرط فوجب ان لا يوجد المشروط ويتاكد ما قلنا بانه لو مات قبل

الوصول الى الوطن لم يكن عليه شي الحجة الثانية ما روى ابن عباس قال لما
قدمنا مكة قال النبي صلى الله عليه وسلم اجعلوا اهلالكم بالحج عمرة الا من قلد
الهدى فطفنا بالبيت وبالصفا والمروة واتينا النسا ولبسنا الثياب ثم امرنا عشية
التروية ان نهل بالحج فلما فرغنا قال عليكم الهدى فان لم تجدوا فصيام ثلاثة ايام كانه
قيل فصيام ثلاثة ايام كقوله في الحج وسبعة اذا رجعتم الى امصاركم الحجة الثالثة
ان الله تعالى اسقط الصوم عن المسافر في رمضان فصوم التمتع اخف شانا منه
المسئلة الرابعة قرا ابن ابي عبلة وسبعة بالنصب على محل ثلاثة ايام كانه قيل فصيام
ثلاثة ايام كقوله او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيما اما قوله تلك عشرة كاملة فقد طعن
الملحدون لعنهم الله فيه من وجهين ان من المعلوم بالضرورة ان الثلاثة والسبعة
عشرة كاملة فذكره يكون ايضاحا للواضحات والثاني ان قوله كاملة يوهم وجود
عشرة غير كاملة في كونها عشرة وذلك محال والعلما ذكروا انواعا من الفوايد في هذا
الكلام الاول ان الواو في قوله وسبعة اذا رجعتم ليس نصا قاطعا في الجمع بل قد يكون
بمعنى او كما في قوله مثنى وثلاث ورباع وكما في قولهم جالس الحسن وابن سيرين اي
جالس هذا او هذا فالله تعالى ذكر عشرة كاملة لازالة هذا الوهم الثاني ان المعتاد
ان يكون البدل اضعف حالا من المبدل كما في التيمم مع الماء فالله تعالى بين
ان هذا البدل ليس كذلك بل هو كامل في كونه قايما مقام المبدل ليكون الفاقد
للهدى المتحمل لكلفة الصوم ساكن النفس الى ما حصل له من الاجر الكامل
عند الله تعالى وذكر العشرة انما هو لصحة التوصل به الى قوله كاملة لانه لو
قال تلك كاملة لجاز ان يراد به الثلاثة المفردة عن السبعة والسبعة المفردة
عن الثلاثة فلا بد في هذا من ذكر العشرة ثم اعلم ان قوله كاملة يحتمل بيان الكمال
من ثلاثة اوجه احدها انها كاملة في البدل عن الهدى قايمة مقامها وثانيها انها كاملة
في ان حج المتمتع اذا اتى بهذا الصيام يكون كاملا مثل حج من لم يات بهذا التمتع الوجه
الثالث ان الله تعالى اذا قال اوجبت عليك صيام عشرة ايام لم يبعد ان يكون هناك
دليل يقتضي خروج بعض الايام عن هذا اللفظ فان تخصيص العام كثير في الشرع والعرف
فلو قال ثلاثة في الحج وسبعة اذا رجعتم بقي احتمال ان يكون ذلك مخصوصا بحسب بعض
الدلايل المخصصة فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة فهذا يكون تنصيصا على ان هذا
المخصص لم يوجد البتة فتكون دلالته اقوى واحتماله للتخصيص والنسخ ابعد الوجه
الرابع ان مراتب الاعداد اربعة الاحاد والعشرات والمئات والالوف واما ما وراء ذلك
فاما ان يكون مركبا او مكسورا وكون العشرة عددا موصوفا بالكمال بهذا التفسير امر
يحتاج الى التعريف فصار تقدير الكلام انما اوجبت هذا العدد لكونه عددا موصوفا بصفة
الكمال خاليا عن الكسر والتركيب الوجه الخامس ان التوكيد طريقة مشهورة في كلام العرب
كقوله ولكن تعمى القلوب التي في الصدور وقوله ولا طاير يطير بجناحيه والفايدة فيه
ان الكلام الذي يعبر عنه بالعبارات الكثيرة ويعرف بالصفات الكثيرة ابعد عن السهو
والنسيان من الكلام الذي يعبر عنه بالعبارة الواحدة فالتعبير عنه بالعبارات الكثيرة
يدل على كونه في نفسه مشتملا على مصالح عظيمة لا يجوز الاخلال بها اما اذا عبر عنه بعبارة

وامره فانه لا يعلم منه كونه مصلحة مهمة لا يجوز الاخلال بها واذا كان التوكيد مشتملا على هذه الحكمة كان ذكره في هذا الموضع دالا على ان رعاية هذا العدد في هذا الصوم من المهمات التي لا يجوز اهمالها البتة الوجه السادس في بيان فائدة هذا الكلام ان هذا الخطاب للعرب ولم يكونوا اهل حساب فبين الله تعالى ذلك بيانا قاطعا للشك والريب وهذا كما روي انه عليه السلام قال في الشهر هكذا هكذا واشار بيده ثلاث مرات ومرة اخرى وامسك ابهامه في الثالثة منبها بالاشارة الاولى على ثلاثين وبالثانية على تسعة وعشرين الوجه السابع ان هذا الكلام يزيل الابهام المتولد من تصحيف الخط وذلك لان سبعة وتسعة متشابهان في الخط جدا فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة ازال هذا الاشتباه الوجه الثامن ان قوله فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم يحتمل ان يكون المراد منه ان الواجب بعد الرجوع ان يكمل صيام سبعة ايام على معنى انه يحسب من هذه السبعة تلك الثلاثة المتقدمة حتى يكون الباقي عليه بعد الرجوع من الحج اربعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة فهذا الكلام محتمل لهذين الوجهين فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاحتمال وتبين ان الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة الوجه التاسع ان اللفظ وان كان خبرا لكن المعنى امر والتقدير فلتكن تلك الصيامات صيامات كاملة لان الحج المامور به حج تام على ما قال واتموا الحج والعمرة لله وهذه الصيامات جبرانات صيانتها كاملة عن الخلل الواقع في ذلك الحج فلتكن هذه الصيامات صيامات كاملة ما ذكرناه في بيان كون الحج تاما وانما عدل عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لان التكليف بالشيء اذا كان متاكدا جدا فالظاهر دخول المكلف به في الوجود فلهذا السبب حسن ان يجعل الاخبار عن الشيء بالوقوع كناية عن تاكيد الامر به ومبالغة في ايجابه والوجه العاشر انه سبحانه لما امر بصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة بعد الرجوع من الحج فليس في هذا القدر بيان انه طاعة عظيمة كاملة عند الله سبحانه فلما قال بعده تلك عشرة كاملة دل ذلك على ان هذه الطاعة في غاية الكمال وذلك لان الصوم مضاف الى الله بلام الاختصاص على ما قال الصوم لي والحج ايضا مضاف الى الله بلام الاختصاص على ما قال واتموا الحج والعمرة لله وكما دل النص على مزيد اختصاص لها بين العبادات بالله سبحانه والعقل دل ايضا على ذلك اما في حق الصوم فلانه عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق على النفس جدا فلا جرم لا يوتى به الا لمحض مرضاة الله تعالى والحج ايضا عبادة لا يطلع العقل على وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق جدا لانه يوجب مفارقة الاهل والولد ويوجب التباعد عن اكثر اللذات فلا جرم لا يوتى به الا لمحض مرضاة الله تعالى ثم ان صوم هذه الايام العشرة بعضه واقع في زمان الحج فيكون جمعا بين شيئين شاقين جدا وبعضه واقع بعد الفراغ من الحج وهو انتقال من شاق الى شاق ومعلوم ان ذلك سبب لكثرة الثواب وعلو الدرجة فلا جرم لما اوجب الله تعالى صيام هذه الايام العشرة شهد سبحانه على انه عبادة في غاية الكمال والعلو فقال تعالى تلك عشرة كاملة فقد ظهر بهذه الوجوه العشرة اشتمال هذه الكلمة على هذه الفوائد النفيسة وسقط بهذا الكلام طعن الملحدين

عن هذه

عن هذه الاية والحمد لله رب العالمين قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وفيه مسائل المسألة الاولى قوله ذلك اشارة الى امر تقدم واقرب الامور المذكورة ذكر ما يلزم المتمتع من الهدي وبدله وابعد منه ذكر تمتعهم فلهذا السبب اختلفوا فقال الشافعي رحمه الله انه راجع الى الاقرب وهو ان لزوم الهدي وبدله على المتمتع من حاضري المسجد الحرام فاما اذا كان من اهل الحرم فانه لا يلزمه الهدي ولا بدله وذلك لان عند الشافعي هذا الهدي انما يلزم الافاقي لانه كان من الواجب عليه ان يحرم عن الحج من الميقات فلما احرم من الميقات عن العمرة ثم احرم عن الحج لا من الميقات فقد حصل ها هنا الخلل فجعل مجبورا بهذا الدم والمكي لا يجب عليه ان يحرم من الميقات فالتمتع لا يوقع خللا في حجه فلا جرم لا يجب عليه الهدي ولا بدله وقال ابو حنيفة ان قوله ذلك اشارة الى الابعد وهو ذكر التمتع وعنده انه لا متعة ولا قران لحاضري المسجد الحرام ومن تمتع او قرن كان عليه دم جناية لا ياكل منه وحجة الشافعي رحمه الله من وجوه الحجة الاولى قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج عام يدخل فيه الحرمي الحجة الثانية ان قوله ذلك كناية فوجب عودها الى المذكور الاقرب هو وجوب الهدي واذا اختص ايجاب الهدي على المتمتع الذي يكون افاقيا لزم القطع بان غير الافاقي قد يكون ايضا متمتعا الحجة الثالثة ان الله تعالى شرع القران والمتعة ابانة لنسخ ما كان عليه اهل الجاهلية من تحريمهم العمرة في اشهر الحج والنسخ يثبت في حق الناس كافة الحجة الرابعة ان كان من اهل الافراد كان من اهل المتعة قياسا على المدني الا ان المتمتع المكي لا دم عليه للتمتع لما ذكرناه حجة ابي حنيفة ان قوله ذلك كناية فوجب عودها الى كل ما تقدم لانه ليس البعض اولى من البعض وجوابه انه لا يجوز ان يقال عوده الى الاقرب اولى لان القرب سبب الرجحان الا يرى مذهبه ان الاستثناء المذكور عقيب الجمل يختص بالجملة الاخيرة وانما تميزت تلك الجملة عن سائر الجمل بالقرب فكذا ها هنا المسألة الثانية اختلفوا في المراد بحاضري المسجد الحرام فقال مالك هم اهل مكة واهل ذي طوى قال فلو ان اهل منى احرموا بالعمرة من حيث يجوز لهم ثم اقاموا بمكة حتى حجوا اكانوا متمتعين وسئل مالك عن اهل الحرم اعليهم ما يجب على المتمتع قال نعم وليس هم مثل اهل مكة قيل له فاهل منى قال لا ارى ذلك الا لاهل مكة خاصة وقال طاوس حاضروا المسجد الحرام هم اهل الحرم وقال الشافعي رحمه الله هم الذين يكونون على اقل من مسافة القصر من مكة فان كانوا على مسافة القصر فليسوا من الحاضرين وقال ابو حنيفة رحمه الله حاضروا المسجد الحرام اهل المواقيت وهي ذو الحليفة والجحفة وقرن ويلملم وذات عرق فكل من كان من اهل موضع من هذه المواضع او من اهل ما وراءها الى مكة فهم لانهم يشاهدون فهو حاضري المسجد الحرام وهو تفصيل مذاهب الناس ولفظ الاية موافق لمذهب مالك رحمه الله لان اهل مكة هم الذين يشاهدون المسجد الحرام ويحضرونه فلفظ الاية لا يدل الا عليهم الا ان الشافعي قال كثيرا ما ذكر الله تعالى المسجد الحرام والمراد منه الحرم قال تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام ورسول الله صلى الله عليه وسلم انما اسري به من الحرم لا من المسجد الحرام وقال ثم محلها الى البيت

العتيق والمراد الحرم لان الدما لا يراق في البيت ولا في المسجد اذا ثبت هذا فنقول المراد من المسجد الحرام هاهنا ما ذكرناه ويدل عليه وجهان الاول الحاضر ضد المسافر فكل من لم يكن مسافرا كان حاضرا ولما كان حكم السفر انما يثبت هذا الا ثابتة القصر فكل ما دون مسافة القصر لم يكن مسافرا فكان حاضرا الثاني ان العرب تسمي اهل القرى حاضرة وحاضرين واهل الوبر بادية وبادين ومشهور في كلام الناس اهل البدو والحضر

المسئلة الثالثة قال الفراء اللام في قوله لمن له بمعنى على اي ذلك الفرض الذي هو الدم او الصوم لازم على من لم يكن من اهل مكة كقوله عليه السلام اشترطي لهم الولاء اي عليهم

المسئلة الرابعة الله تعالى ذكر حضور الاهل والمراد منه حضور المحرم لا حضور الاهل لان الغالب على الرجل انه يسكن حيث اهله ساكنون

المسئلة الخامسة المسجد الحرام انما وصف لان اصل الحرم المنع ومنه المحروم من المكاسب والشي المنهي عنه حرام لانه منع من اتيانه والمسجد الحرام الممنوع ان يفعل فيه ما منع من فعله قال الفراء يقال حرام وحرم مثل زمان وزمن

اما قوله تعالى واتقوا الله قال ابن عباس يريد فيما فرضه عليكم واعلموا ان الله شديد العقاب لمن تهاون بحدوده قال ابو مسلم العقاب والمعاقبة سيان وهو مجازاة المسي على اساته وهو مشتق من العاقبة كانه يراد عاقبة فعله السي كقول القايل لتذوقن غب فعلك قوله تعالى الحج اشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقون يا اولي الالباب في الاية مسايل

المسئلة الاولى من المعلوم بالضرورة ان الحج ليس نفس الاشهر فلا بد هاهنا من تاويل وفيه وجوه احدها التقدير اشهر الحج اشهر معلومات فحذف المضاف وهو كقوله البرد شهران اي وقت البرد شهران والثاني التقدير الحج حج اشهر معلومات اي لا حج الا في هذه الاشهر ولا يجوز في غيرها كما كان اهل الجاهلية يستجيزونها في غيرها من الاشهر فحذف المصدر المضاف الثالث يمكن حمله على المجاز وهو انه لما كان الحج فيها جعلها نفس الحج كقولهم ليل نايم ونهار صايم

المسئلة الثانية اجمع المفسرون على ان شوال وذو القعدة من اشهر الحج واختلفوا في ذي الحجة فقال عروة بن الزبير ومالك انه بكليته من اشهر الحج وقال ابو حنيفة العشر الاول من ذي الحجة مع ليلة النحر من اشهر الحج حجة مالك من وجوه الحجة الاولى ان الله تعالى ذكر الاشهر بلفظ الجمع واقله ثلاثة الحجة الثانية ان ايام النحر يفعل فيها بعض ما يتصل بالحج وهو رمي الجمار والمراة اذا حاضت فقد تؤخر الطواف الذي لا بد منه الى انقضا ايام بعد العشر ومذهب عروة جواز تاخير طواف الزيارة الى اخر الشهر والجواب عن الاول من وجهين ان لفظ الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله فقد صغت قلوبكما الثاني انه نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال رايتك سنة كذا وانما راه في ساعة منها والجواب عن الثاني انه نزل بعض الشهر منزلة الاتي يعني الجمار يفعله الانسان وقد حل بالحلق والطواف والنحر من احرامه فكانه ليس من اعمال الحج والحايض اذا طافت بعده فكانه في حكم القضا لا في حكم الادا واما الذين قالوا ان عشرة ايام من اول ذي الحجة هي من اشهر الحج فقد احتجوا بوجهين الاول قوله الحج الاكبر يوم النحر والثاني ان يوم النحر وقت لركن من اركان الحج وهو

طواف الزيارة واما الشافعي رحمه الله فانه احتج على قوله بان الحج يفوت بطلوع الفجر يوم النحر والعبادة لا تكون فايتة مع بقاء وقتها فهذا تقرير هذه المذاهب بقي هاهنا اشكالان الاول انه تعالى قال يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج فجعل كل الاهلة مواقيت للحج والاشكال الثاني انه عن اكابر الصحابة رضي الله عنهم انهم قالوا من اتمام الحج ان تحرم له من دويرة اهله ومن بعدت داره البعد الشديد لا يمكنه ان تحرم من دويرة اهله بالحج الا قبل اشهر الحج وهذا يدل على ان اشهر الحج غير مقدرة بزمان مخصوص والجواب عن الاول ان تلك الاية عامة وهذه الاية وهي قوله الحج اشهر معلومات خاص مقدم على العام وعن الثاني ان النص لا يعارضه الاثر المروي عن الصحابة والله اعلم

المسئلة الثالثة قوله معلومات فيه وجوه احدها ان الحج انما يكون في السنة مرة واحدة في اشهر معلومات من شهورها ليس كالعمرة التي يوتى بها في السنة مرارا او حالهم في معرفة تلك الاشهر على ما كانوا عليه قبل نزول هذا الشرع وعلى هذا القول فالشرع لم يات على خلاف ما عرفوا وانما جاء مقررا له الثاني المراد انها معلومات ببيان الرسول عليه السلام الثالث المراد بها انها موقتة في اوقات معينة لا يجوز تقديمها ولا تاخيرها الا كما يفعله الذين انزل فيهم انما النسي زيادة في الكفر

المسئلة الرابعة قال الشافعي رحمه الله لا يجوز لاحد ان يهل بالحج قبل اشهر الحج وبه قال احمد واسحق وقال مالك والثوري وابو حنيفة يجوز في جميع السنة حجة الشافعي قوله تعالى الحج اشهر معلومات واشهر جمع قلة على سبيل التنكير فلا يتناول الكل وانما اكثرها الى العشرة وادناها ثلاثة وعند التنكير ينصرف الى الادنى فثبت ان المراد ان اشهر الحج ثلاثة والمفسرون اتفقوا على ان تلك الثلاثة شوال وذو القعدة وبعض من ذي الحجة اذا ثبت هذا فنقول وجب ان لا يجوز الاحرام بالحج قبل الوقت ويدل عليه ثلاثة اوجه الاول ان الاحرام بالعبادة قبل وقت الادا لا يصح قياسا على الصلاة الثاني ان الخطبة في صلاة الجمعة لا تجوز قبل الوقت لانها اقيمت مقام ركعتين من الظهر حكما فلان لا يصح الاحرام وهو شروع في العبادة اولى الثالث ان الاحرام لا يبقى صحيحا لادا الحج قبل الوقت اولى لان البقا اسهل من الابتداء وحجة ابي حنيفة وجهان الاول قوله تعالى يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج فجعل الاهلة كلها مواقيت للحج وهي ليست بمواقيت للحج اذا ثبت بل انها مواقيت لصحة الاحرام ويجوز ان يسمى الاحرام حجا مجازا كما سمي الوقت حجا في قوله الحج اشهر معلومات بل هذا اولى لان الاحرام الى الحج اقرب من الوقت والحجة الثانية ان الاحرام التزام الحج فجاز تقديمه على الوقت كالنذر والجواب عن الاول ان الاية التي ذكرناها اخص من الاية التي تمسكتم بها وعن الثاني ان الفرق بين النذر وبين الاحرام فانه مع كونه التزاما فهو ان الوقت والحجة الثانية ان الاحرام معتبر للاداء ولا اتصال للنذر بالاداء بدليل ان الادا لا يتصور الا بعقد مبتدا واما الاحرام فانه مع كونه التزاما فهو ايضا شروع في الادا وعقد عليه فلا جرم افتقر الى

الى الوقت والله اعلم قوله فمن فرض فيهن الحج فيه مسايل المسئلة الاولى معنى فرض في اللغة الزم واوجب يقال فرضت عليك كذا اى اوجبته واصل معنى الفرض في اللغة الحز والقطع قال ابن الاعرابي العرض الحز الذى فيه ومنه فرض الصلاة وغيرها لانها لازمة للعبد كلزوم الحز للقدح ففرض هاهنا بمعنا اوجب وقد جاء في القرآن فرض بمعنى ابان وهو قوله سورة انزلناها وفرضناها بالتخفيف وقوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وهذا ايضا راجع الى معنى القطع لان من قطع شيئا فقد ابانه عن غيره والله تعالى اذا فرض شيئا ابانه عن غيره ففرض بمعنى اوجب وفرض بمعنى ابان وكلاهما يرجع الى اصل واحد المسئلة الثانية اعلم ان في هذه الاية حذفا والتقدير فمن الزم نفسه فيهن الحج والمراد بهذا الفرض ما به يصير المحرم محرما اذ لاخلاف انه يصير حاجا ومحرما بفعل يفعله فيخرج عن ان يكون حلالا والمحرم الذى يحرم عليه الصيد والطيب والنساء واللبس والتغطية للراس الى غير ذلك ولاجل تحريم هذه الامور عليه سمى محرما لانه فعل ما حرم به هذه الاشيا على نفسه ولهذا السبب سميت البقعة حراما لانه يحرم لحرمة ما يكون فيها اما الولادة كان لا يحرم فقوله تعالى فمن فرض فيهن الحج يدل على انه لا بد للمحرم من فعل يفعله لاجله يصير حاجا ومحرما ثم اختلف الفقهاء في ان ذلك الفعل ما هو قال الشافعي رحمه الله انه ينعقد الاحرام بمجرد النية من غير حاجة الى التلبية وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يصح الشروع في الاحرام بمجرد النية حتى تنضم اليها التلبية او سوق الهدى قال القفال في تفسيره يروى عن جماعة من العلما ان من اشعر هديه او قلده فقد احرم روى نافع عن ابن عمر انه قال اذا قلد او اشعر فقد احرم وعن ابن عباس اذا قلد الهدى وصاحبه يريد العمرة او الحج فقد احرم حجة الشافعي رحمه الله من وجوه الحجة الاولى قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق وفرض الحج لا يمكن ان يكون عبارة عن التلبية او سوق الهدى فلا اشعار البتة في التلبية بكونه محرما لا بحقيقته ولا بمجازه فلم يبق الا ان يكون فرض الحج عبارة عن النية وفرض الحج لانعقاد الحج بدليل قوله فلا رفث فوجب ان تكون النية كافية في انعقاد الحج الحجة الثانية ظاهر قوله عليه السلام ولكل امرئ ما نوى الحجة الثالثة وهو ان ابتداء الحج كف عن المحظورات فيصح الشروع فيه بالنية كالصوم حجة ابى حنيفة رحمه الله وجهان الاول ما روى ابو منصور الماتريدى في تفسيره عن عايشة رضى الله عنها انها قالت لا يحرم الا من اهل او لبى الثانى ان الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا يشرع فيه بنفس النية كالصلاة والله اعلم اما قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ففيه مسايل المسئلة الاولى قرا ابن كثير وابو عمرو فلا رفث ولا فسوق بالرفع والتنوين ولا جدال بالنصب والباقون قروا الكل بالنصب واعلم ان الكلام في الفرق بين القرائتين في المعنى يجب ان يكون مسبوقا بمقدمتين المقدمة الاولى ان كل شىء له اسم فجوهر الاسم دليل على جوهر المسمى وحركات الاسم وساير احواله دليل على احوال المسمى فقولك رجل يفيد الماهية المخصوصة وحركات هذه اللفظة اعنى كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة دالة على احوال تلك الماهية وهى المفعولية والفاعلية والمضافية وهذا هو الترتيب العقلى حتى يكون الاصل

بازاء الاصل والصفة بازاء الصفة فعلى هذا الاسماء الدالة على الماهيات ينبغى ان يتلفظ بها ساكنة الاواخر فيقال رجل جدار حجر وذلك لان تلك الحركات لما وضعت لتعريف احوال مختلفة في ذات المسمى فحيث اريد المتنتنى تعريف للمسمى من غير التفات الى تعريف شىء من احواله وجب جعل اللفظ خاليا عن الحركات واقربها الى السكون المقدمة الثانية اذا قلت لا رجل بالنصب فقد نفيت الماهية وانتفا الماهية توجب انتفا جميع افرادها قطعا اما اذا قلت لا رجل بالرفع والتنوين فقد نفيت رجلا منكرا مبهما وهذا بوضعه لا يوجب انتفاء جميع افراد هذه الماهية الا بدليل منفصل فثبت ان قولك لا رجل بالنصب ادل على عموم النفى من قولك لا رجل بالرفع والتنوين اذا عرفت هاتين المقدمتين فلنرجع الى الفرق بين القرائتين فنقول اما الذين قروا الثلاثة بالنصب فلا اشكال واما الذين قروا الاولين بالرفع مع التنوين والثالث بالنصب فذلك يدل على ان الاهتمام بنفى الجدال اشد من الاهتمام بنفى الرفث والفسوق وذلك لان الرفث عبارة عن قضاء الشهوة والجدال يشتمل على ذلك لان المجادل يشتهى تمشية قوله والفسوق عبارة عن قضاء الشهوة مخالفة امر الله تعالى والمجادل لا ينقاد للحق كثيرا اما يقدم على الايذاء والايحاش المودى الى العداوة والبغضاء فلما كان الجدال مشتملا على جميع انواع القبح لا جرم خصه الله تعالى في هذه القراءة بمزيد الزجر والمبالغة في النفى اما المفسرون فانهم قالوا من قرا الاولين بالرفع والثالث بالنصب فقد حمل الاولين على معنى النهى كانه قيل فلا يكون رفث ولا فسوق وحمل الثالث على الاخبار بانتفاء الجدال وهذا الذى ليس بعد فيه بان انه لم خص الاولان بالنهى وخص الثالث بالنفى المسئلة الثانية اما الرفث فقد فسرناه في قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث واختلف المفسرون في المراد منه هاهنا فقال ابن عباس المراد منه الجماع واحتج بقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث والمراد به الجماع وقال الحسن المراد منه كل ما يتعلق بالجماع فالرفث باللسان ذكر المجامعة وما يتعلق بها والرفث باليد اللمس والغمز والرفث بالفرج الجماع وهولاء قالوا التلفظ به في غيبة النساء لا يكون رفثا واحتجوا بان ابن عباس رضى الله عنهما كان يحدو بعيره وهو محرم ويقول

وهن يمشين بنا هميسا ... ان تصدق الطير ننك لميسا

فقال له ابو العالية اترفث وانت محرم فقال انما الرفث ما قيل عند النساء وقال اخرون الرفث هو قول الخنا والفحش واحتج هولاء بالخبر واللغة اما الخبر فقوله عليه السلام اذا كان يوم صوم احدكم فلا يرفث ولا يجهل فان امرء شاتمه فليقل انى صايم ومعلوم ان الرفث هاهنا لا يحتمل الا قول الخناء والفحش واما اللغة فانه روى عن ابى عبيدة انه قال الرفث الافحاش في المنطق يقال ارفث الرجل ارفاثا وقال ابو عبيدة الرفث اللغو من الكلام اما الفسوق فاعلم ان الفسوق والفسق واحد وهما مصدران فسق يفسق وقد ذكرنا فيما قبل ان الفسق هو الخروج عن الطاعة واختلف المفسرون فاكثر المحققين حملوه على كل المعاصى قالوا لان اللفظ صالح للكل ومتناول له والنهى عن الشى يوجب الانتهاء عن جميع انواعه فحمل اللفظ على بعض انواع الفسوق

حكم من غير دليل وهذا متأكد بقوله تعالى ففسق عن امر ربه وبقوله وكره اليكم الكفر
والفسوق والعصيان وذهب بعضهم الى ان المراد منه بعض الانواع ثم ذكروا وجوها
فالاول المراد منه السباب واحتجوا عليه بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى
ولا تنابزوا بالالقاب بئس الاسم الفسوق بعد الايمان واما الخبر فقوله عليه السلام
سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر والثاني المراد منه الايذاء والايحاش قال تعالى
ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم والثالث قال ابن زيد هو الذبح
للاصنام فانهم كانوا في حجهم يذبحون لاجل الحج ولاجل الاصنام قال تعالى ولا تاكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وقوله او فسقا اهل لغير الله والرابع قال
ابن عمر انه المعاصي في قتل الصيد وغيره مما يمنع الاحرام منه والخامس ان الرفث هو
الجماع ومقدماته مع الحليلة والفسوق هو الجماع ومقدماته على سبيل الزنا والسادس
قال محمد بن جرير الطبري الفسوق هو العزم على الحج اذا لم يعزم على ترك محظوراته
واما الجدال فهو فعال من المجادلة واصله من الجدل الذي هو الفتل يقال زمام مجدول
وجديل اي مفتول والجديل اسم للزمام لانه لا يكون الا مفتولا وسميت المخاصمة
مجادلة لان كل واحد من الخصمين يروم ان يفتل صاحبه عن رايه وذكر المفسرون
وجوها في هذا الجدال فالاول قال الحسن هو الجدال الذي يخاف منه الخروج الى
السباب والتكذيب والتجهيل الثاني قال محمد بن كعب القرظي ان قريشا كانوا اذا
اجتمعوا بمنى قال بعضهم حجنا اتم وقال آخرون بل حجنا اتم فنهاهم الله تعالى عن ذلك
الثالث قال مالك في الموطا الجدال في الحج ان قريشا كانوا يقفون عند المشعر الحرام
بقزح وكان غيرهم يقف بعرفات وكانوا يتجادلون يقول هؤلاء نحن اصوب فقال الله
تعالى لكل امة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعنك في الامر وادع الى ربك انك
لعلى هدى مستقيم وان جادلوك فقل الله اعلم بما تعملون قال مالك هذا هو الجدال
فيما نرى والله تعالى اعلم الرابع قال القاسم بن محمد الجدال في الحج ان يقول بعضهم الحج اليوم
وآخرون كانوا يقولون بل غدا وذلك بانهم امروا بان يجعلوا حساب الشهور على رؤية
الاهلة وآخرون كانوا يجعلونه على العدد فبهذا السبب كانوا يختلفون فبعضهم يقول هذا
اليوم يوم العيد وآخر يقول بل غدا فالله تعالى نهاهم عن ذلك كانه قيل لهم قد بينا لكم ان
الاهلة مواقيت للناس والحج فاستقيموا على ذلك ولا تجادلوا فيه من غير هذه الجهة الخامس
قال القفال رحمه الله يدخل في هذا النهي ما جادلوا فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم
حين امرهم بفسخ الحج الى العمرة فشق ذلك عليهم وقالوا نروح الى منى ومذاكيرنا تقطر منيا
فقال عليه السلام لو استقبلت من امري ما استدبرت الهدي ولجعلتها عمرة وتركوا
الجدال حينئذ السادس قال عبد الرحمن بن زيد جدالهم في الحج اختلافهم في ان ايهم
المصيب موقف ابراهيم عليه السلام السابع انهم كانوا مختلفين في السنين فقيل لهم لا جدال
في الحج فان الزمان قد عاد الى ما كان عليه الحج في وقت ابراهيم عليه السلام وهو
المراد بقوله عليه السلام في حجة الوداع الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق
السموات والارض فهذا مجموع ما قاله المفسرون في هذا الباب وذكر القاضي كلاما

حسنا في هذا الموضع فقال قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج يحتمل ان
يكون خبرا وان يكون نهيا كقوله لا ريب فيه اي لا ترتابوا فيه فظاهر اللفظ للخبر
فاذا حملناه على الخبر كان معناه ان الحج لا يثبت مع واحدة من هذه الخلال بل يفسد
لانها كالضد له وهي مانعة من صحته وعلى هذا الوجه لا يستقيم المعنى الا ان يراد بالرفث
الجماع المفسد للحج ويحمل الفسوق على الزنا لانه يفسد الحج ويحمل الجدال على الشك
في الحج ووجوبه لان ذلك يكون كفرا فلا يصح معه الحج وانما حملنا هذه الالفاظ
الثلاثة على هذه المعاني حتى يصح خبر الله تعالى بان هذه الاشياء لا توجد مع الحج فان
قيل اليس ان مع هذه الاشياء يصير الحج فاسدا ويجب على صاحبه المضي فيه واذا كان
الحج باقيا معها لم يصدق الخبر بان هذه الاشياء لا توجد مع الحج قلنا المراد من الآية حصول
المضادة بين هذه الاشياء بدليل انه يجب قضاؤها والحجة الفاسدة التي يجب عليه
المضي فيها شيء آخر سوى تلك الحجة التي امر الله تعالى بها ابتداء واما الجدال الحاصل
بسبب الشك في وجوب الحج فظاهر انه لا يبقى معه عمل الحج لان ذلك كفر وعمل الحج
مشروط بالاسلام فثبت انه اذا حملنا اللفظ على الخبر وجب حمل الرفث والفسوق والجدال
على ما ذكرناه اما اذا حملناه على النهي وهو في الحقيقة عدول عن ظاهر اللفظ فقد
يصح ان يراد بالرفث الجماع ومقدماته وقول الفحش وان يراد بالفسوق جميع انواعه
وبالجدال جميع انواعه لان اللفظ مطلق ومتناول لكل هذه الاقسام فيكون النهي
عنها نهيا عن جميع اقسامها وعلى هذا الوجه تكون هذه الآية كالحث على الاخلاق الجميلة والتمسك
بالآداب الحسنة والاحتراز عن ان تحبط ثواب الطاعات والله اعلم **المسألة الثالثة**
الحكمة في ان الله تعالى ذكر هذه الالفاظ الثلاثة لا ازيد ولا انقص وهي قوله فلا رفث
ولا فسوق ولا جدال في الحج هي انه قد ثبت في العلوم العقلية ان الانسان فيه قوى
اربع قوة شهوانية بهيمية وقوة غضبية سبعية وقوة وهمية شيطانية وقوة عقلية
ملكية والمقصود من جميع العبادات قهر القوى الثلاثة اعني الشهوانية والغضبية
والوهمية فقوله فلا رفث اشارة الى قهر القوة الشهوانية وقوله ولا فسوق اشارة
الى قهر القوة الغضبية التي توجب الغضب والتمرد وقوله ولا جدال اشارة الى قهر
القوة الوهمية التي تحمل الانسان على الجدال في ذات الله تعالى وصفاته وافعاله
واحكامه وهي الباعثة للانسان على منازعة الناس ومماراتهم والمخاصمة معهم
في كل شيء فلما كان الشر محصورا في هذه الامور الثلاثة لا جرم قال فلا رفث ولا
فسوق ولا جدال في الحج اي فمن قصد معرفة الله تعالى ومحبته والاطلاع على
نور جلاله والانخراط في سلك الخواص من عباد الله وهذه اسرار نفيسة وهي
المقصد الاقصى من هذه الآيات فلا ينبغي ان يكون العاقل غافلا عنها ومن الله التوفيق
في كل الامور **المسألة الرابعة** من الناس من عاب الاستدلال والبحث والنظر والجدال
واحتج بوجوه احدها انه تعالى قال ولا جدال في الحج وهذا يقتضي نفي جميع انواع الجدال
ولو كان الجدال في الدين طاعة وسبيلا الى معرفة الله لما نهى عنه في الحج بل على ذلك
التقدير كان الاشتغال بالجدال في الحج ضم طاعة الى طاعة فكان اولى بالترغيب فيه
وثانيها قوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم خصمون عابهم بكونهم من اهل الجدل

وذلك يدل على ان الجدل مذموم وثانيها قوله ولا تنازعوا فتفشلوا انهى عن المنازعة
واما جمهور المتكلمين فانهم قالوا الجدل في الدين طاعة عظيمة واحتجوا عليه
بقوله ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن وقوله
تعالى حكاية عن الكفار قالوا لنوح عليه السلام يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا
ومعلوم انه ما كان الجدال الا لتقرير اصول الدين اذا ثبت هذا فنقول لا بد من التوفيق
بين هذه النصوص فنحمل الجدال المذموم على الجدل في تقرير الباطل وطلب المال
والجاه والجدل الممدوح الجدل في تقرير الحق ودعوة الخلق الى سبيل الله تعالى والذب
عن دين الله تعالى **وقوله تعالى** وما تفعلوا من خير يعلمه الله اعلم انه تعالى قبل هذه
الاية امر بفعل ما هو خير وطاعة فقال واتموا الحج والعمرة لله وقال فمن فرض فيهن الحج
ونهى عما هو شر ومعصية فقال فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ثم عقب الكل بقوله
وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقد كان الاولى في الظاهر ان يقال وما تفعلوه يعلمه الله حتى
يتناول كل ما تقدم من الخير والشر الا انه تعالى خص الخير بانه يعلمه الله لفوائد ولطائف
احدها اذا علمت منك الخير ذكرته وشهرته واذا علمت منك الشر سترته واخفيته
ليعلم انه اذا كانت رحمتي بك في الدنيا هكذا فكيف في العقبى وثانيها ان من المفسرين من
في تفسير قوله ان الساعة آتية اكاد اخفيها معناه انه لو امكنني ان اخفيها عن نفسي لفعلت
فكذا هذه الاية كانه قيل العبد ما يفعله من خير علمته والذي يفعله من الشر فلو امكن
ان اخفيه عن نفسي لفعلت ذلك وثالثها ان السلطان العظيم اذا قال للعبد المطيع
كل ما تحملت من انواع المشقة والخدمة في حقي فانا عالم به ومطلع عليه كان هذا وعدا
له بالثواب العظيم ولو قال ذلك للعبد المذنب المتمرد كان توعدا بالعقاب الشديد ولما
كان الحق سبحانه اكرم الاكرمين لا جرم ذكر ما يدل على الوعد بالثواب ولم يذكر ما يدل
على الوعيد بالعقاب ورابعها ان جبريل عليه السلام لما قال ما الاحسان فقال الرسول
عليه السلام الاحسان ان تعبد الله تعالى كانك تراه فانه يراك فههنا بين للعبد
انه يراه ويعلم جميع ما يفعله من الخيرات لكون طاعة العبد للرب من الاحسان الذي
هو اعلى درجات العبادة فان الخادم متى علم ان مخدومه مطلع عليه ليس بغافل
عن احواله كان احرص على العمل واكثر التذاذا به واقل نفرة عنه وخامسها ان الخادم اذا
علم اطلاع المخدوم على جميع ما يفعله كان جده واجتهاده في اداء الطاعات
وفي الاحتراز عن المحظورات اشد مما اذا لم يكن كذلك فلهذا الوجه اتبع الله تعالى
الامر بالحج والنهي عن الرفث والفسوق والجدال بقوله وما تفعلوا من خير
يعلمه الله **اما قوله تعالى** وتزودوا فان خير الزاد التقوى ففيه قولان احدها
ان المراد تزودوا من التقوى والدليل عليه قوله تعالى بعد ذلك فان خير الزاد
التقوى وتحقيق الكلام فيه ان الانسان له سفر في الدنيا وسفر من الدنيا
فالسفر في الدنيا لا بد فيه من زاد وهو الطعام والشراب والمركب والمال والسفر
من الدنيا لا بد فيه ايضا من زاد وهو معرفة الله ومحبته والاعراض عما سواه وهذا
الزاد خير من الزاد الاول لوجوه اولها ان زاد الدنيا يخلصك من عذاب
موهوم وزاد الاخرة يخلصك من عذاب متيقن وثانيها ان زاد الدنيا يخلصك من عذاب

منقطع

منقطع وزاد الاخرة يخلصك من عذاب دائم وثالثها ان زاد الدنيا يوصلك الى
لذة ممزوجة بالآلام والاسقام والبليات وزاد الاخرة يوصلك الى الاخرة
وهي كل ساعة في الاقبال والقرب والوصول ورابعها ان زاد الدنيا يوصلك
الى حضيض الشهوة والنفس وزاد الاخرة يوصلك الى عتبة الجلال والقدس فثبت
بمجموع ما ذكرنا ان خير الزاد التقوى فاشتغلوا بتقواي يا اولي الالباب يعني
ان كنتم من ارباب الالباب الذين يعلمون حقائق الامور وجب عليكم بحكم
عقلكم ولبكم ان تشتغلوا بتحصيل هذا الزاد لما فيه من كثرة المنافع وقال
الاعشى في تقرير هذا المعنى

اذا انت لم ترحل بزاد من التقوى ... ولاقيت بعد الموت من قد تزودا
ندمت على ان لا تكون كمثله ... وانك لم ترصد كما كان ارصدا

والقول الثاني ان هذه الاية نزلت في
ناس من اهل اليمن كانوا يحجون بغير زاد ويقولون انا متوكلون ثم كانوا يسألون الناس
وربما ظلموا الناس وغصبوهم فامرهم الله سبحانه ان يتزودوا فقال وتزودوا ما تبلغون
به فان خير الزاد ما تكفون به وجوهكم عن السؤال وانفسكم عن الظلم وعن ابن زيد
ان قبائل من العرب كانوا يحرمون الزاد في الحج والعمرة فنزلت وروى محمد بن جرير
الطبري عن ابن عمر قال كانوا اذا احرموا ومعهم ازودة رموا بها فنهوا عن ذلك
بهذه الاية قال القاضي وهذا بعيد لان قوله فان خير الزاد التقوى راجع الى
قوله وتزودوا فكان التقدير وتزودوا من التقوى والتقوى في عرف الشرع والقران
عبارة عن فعل الواجبات وترك المحظورات قال فان اردنا تصحيح هذا القول ففيه
وجهان احدهما ان القادر على ان يستصحب الزاد في السفر اذا لم يستصحبه عصى
الله تعالى في ذلك فعلى هذا الطريق صح دخوله تحت الاية والثاني ان نقدر في
الكلام حذفا ويكون المراد وتزودوا لعاجل سفركم وللآجل خير الزاد التقوى **اما قوله
تعالى** واتقون ففيه مسائل **المسألة الاولى** ان قوله واتقون فيه تنبيه على كمال عظمة
الله تعالى وجلاله وهو كقول الشاعر

انا ابو النجم وشعري شعري

المسألة الثانية اثبت ابو عمرو الياء في قوله واتقوني على الاصل وحذفها الاخرون
للتخفيف ودلالة الكسر عليه **اما قوله تعالى** يا اولي الالباب فاعلم ان لب الشيء
ولبابه هو الخالص منه ثم اختلفوا بعد ذلك فقال بعضهم انه اسم للعقل لانه
اشرف ما في الانسان وهو الذي يتميز به الانسان عن البهائم ويقرب من درجة الملائكة
ويستفاد به التمييز بين الخير والشر وقال اخرون انه في الاصل اسم للقلب
الذي هو محل العقل والقلب قد يجعل كناية عن العقل قال تعالى ان في ذلك لذكرى
لمن كان له قلب فكذا ههنا جعل اللب كناية عن العقل فقوله يا اولي الالباب معناه
يا اولي العقول واطلاق اسم المحل على الحال مجاز مشهور فانه يقال لفلان
ضرع وحمية ولان له نفس ولمن ليست له نفس حمية فلان لانا قلنا معناه انكم لما كنتم
من اولي الالباب كنتم متمكنين من معرفة هذه الاشياء والعمل بها فكان وجوبها عليكم
اثبت واعراضكم عنها اقبح ولهذا قال الشاعر

ولم ار في عيوب الناس شيئا ... كنقص القادرين على التمام

اولئك كالانعام بل هم اضل يعني الانعام معذورة

بسبب الحج انما هو لا فادرون فكان اعراضهم لخش فلا جرم كانوا افضل

قوله تعالى **ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وان كنتم من قبله لمن الضالين ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم**

فيه مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان الشبهة كانت حاصلة في حرمة التجارة في الحج من وجوه احدها انه تعالى منع عن الجدال فيما قبل هذه الاية والتجارة كثيرة الافضاء الى الجدال بسبب المنازعة في قلة القيمة وكثرتها فوجب ان تكون التجارة محرمة وثانيها ان التجارة كانت محرمة في الحج في دين اهل الجاهلية وظاهر ذلك شي مستحسن لان المشتغل بالحج مشتغل بخدمة الله تعالى فوجب ان لا تتلطخ هذا العمل منه بالاطماع الدنيوية وثالثها ان المسلمين لما علموا انه صار كثير من المباحات محرمة عليهم في وقت الحج مثل اللبس والتطيب والاصطياد والمباشرة مع الاهل غلب على ظنهم ان الحج لما صار سببا لحرمة اللبس مع مساس الحاجة اليه فبان يصير سببا لحرمة التجارة مع قلة الحاجة اليها كان اولى ورابعها انه عند الاشتغال بالصلاة يحرم الاشتغال بساير الطاعات فضلا عن المباحات فوجب ان يكون الامر كذلك في الحج فهذه الوجوه تصلح ان تكون شبهة في تحريم الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال بالحج فلهذا السبب بين الله تعالى ههنا ان التجارة جايزة غير محرمة اذا عرفت هذا فنقول المفسرون ذكروا في تفسير قوله ان تبتغوا فضلا من ربكم وجهين الاول ان المراد هو التجارة ونظيره من القران قوله تعالى واخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله وقوله فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله وقوله جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ثم الذي يدل على صحة هذا التفسير وجهان الاول ما روي عطا عن ابن مسعود وابن الزبير انهما قرءا ان تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج والثاني الروايات المذكورة في سبب النزول فالرواية الاولى قال ابن عباس رضي الله عنه ان العرب كانوا يتحرجون من التجارة في ايام الحج واذا دخل العشر بالغوا في ترك البيع والشرا فيها وكانوا يسمون التاجر في الحج الداج ويقولون هولاء الداج وليسوا بالحاج ومعنى الداج المكتسب الملتقط من الرجاء وبالغوا في الاحتراز عن الاعمال الى ان امتنعوا من اغاثة الملهوف واعانة الضعيف واطعام الجايع فازال الله تعالى هذا الوهم وبين انه لا جناح في التجارة ثم انه لما كان ما قبل هذه الاية في احكام الحج وما بعدها ايضا في الحج وهو قوله فاذا افضتم من عرفات دل ذلك على ان هذا الحكم واقع في ايام الحج فلهذا السبب استغنى عن ذكره والرواية الثانية ما روي عن ابن عمر ان رجلا قال له انا قوم نكري وان قوما يزعمون انه لا حج لنا فقال سال رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما سالت فلم يرد عليه حتى نزل قوله ليس عليكم جناح فدعاه وقال انتم حجاج وبالجملة هذه الاية نزلت ردا على من يقول لا حج للتاجر والجمال والرواية الثالثة ان عكاظ ومجنة وذا المجاز كانوا يتجرون في ايام الموسم وكانت معايشهم منها فلما جاء الاسلام كرهوا ان

يتجروا

يتجروا في الحج بغير اذن رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الاية والرواية الرابعة قال مجاهد انهم كانوا لا يتبايعون في الجاهلية بعرفة ولا منى فنزلت هذه الاية اذا ثبت صحة هذا القول فنقول اكثر الذاهبين الى هذا القول حملوا الاية على التجارة في ايام الحج واما ابو مسلم فانه حمل الاية على ما بعد الحج قال والتقدير فاتقون في كل افعال الحج ثم بعد ذلك ليس عليكم جناح ان تبتغوا من فضل الله واعلم ان هذا القول ضعيف من وجوه احدها ان الفاء في قوله فاذا افضتم من عرفات يدل على ان هذه الافاضة حصلت بعد ابتغاء الفضل وذلك يدل على وقوع التجارة في زمان الحج وثانيها ان حمل الاية على موضع الشبهة اولى من حملها لا على موضع الشبهة ومعلوم ان محل الشبهة هو التجارة في زمان الحج فاما بعد الفراغ من الحج فكل واحد يعلم حل التجارة اما ما ذكره ابو مسلم من قياس الحج على الصلاة فجوابه ان الصلاة اعمالها متصلة فلا يحل في اثنايها التشاغل بغيرها واما افعال الحج فهي متفرقة بعضها عن بعض ففي خلالها يبقى المرء على الحكم الاول حيث لم يكن حاجا لا يقال بل حكم الحج باق في كل الاوقات بدليل ان حرمة التطيب واللبس وامثالها باقية لانا نقول هذا قياس في مقابلة النص والله اعلم **القول الثاني** ان المراد بقوله تعالى ان تبتغوا فضلا من ربكم هو ان يبتغي الانسان حال كونه حاجا اعمالا اخرى تكون موجبة لاستحقاق فضل الله ورحمته مثل اعانة الضعيف واغاثة الملهوف واطعام الجايع وهذا القول منسوب الى ابي جعفر محمد بن علي الباقر رضي الله عنه اعترض القاضي عليه بان هذا واجب او مندوب ولا يقال في مثله لا جناح عليكم فيه انما يذكر هذا اللفظ في المباحات والجواب لا نسلم ان هذا اللفظ لا يذكر الا في المباحات والدليل عليه قوله تعالى وليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة والقصر بالاتفاق من المندوبات وايضا فاهل الجاهلية كانوا يعتقدون ان ضم ساير الطاعات الى الحج يوقع خللا في الحج ونقصانا فيه فبين الله تعالى ان الامر ليس كذلك بقوله لا جناح عليكم والله اعلم **المسئلة الثانية** اتفقوا على ان التجارة ان اوقعت نقصانا في الطاعة لم تكن مباحة وان لم توقع نقصانا البتة فيها كانت من المباحات التي الاولى تركها لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص ان لا يكون له حامل على الفعل سوى كونه عبادة وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى انا اغنى الاغنياء عن الشرك من عمل عملا اشرك فيه غيري تركته وشركه والحاصل ان الاذن في هذه التجارة جارية مجرى الرخص والله اعلم **اما قوله تعالى** فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام ففي الاية مسايل **المسئلة الاولى** الافاضة الاندفاع في السير ومنه يقال افاض البعير بجرته اذا دفع بها فالقاها منتشرة وكذلك افاضة القداح في الميسر معناه جمعها ثم القاها متفرقة وافاضة الماء من هذا لانه اذا صب تفرق والافاضة في الحديث انما هو الاندفاع فيه بالكثرة والتصرف في وجوهه وعليه قوله تعالى اذ تفيضون فيه يقال الناس فوضى وشاهم فوضى ويقال افاضت العين دمعها واصل هذه الكلمة الدفع للشي

حتى تتفرق قوله تعالى افضتم اى دفعتم بكثرة واصله افضتم انفسكم فترك ذكر
المفعول كما ترك في قولهم دفعوا في موضع كذا وصبّوا وفي حديث ابي بكر رضي الله
عنه صبّ في وادي دفران وهو لحد من غير محجنة المسئلة الثانية عرفات جمع
عرفة سميت بها بقعة واحدة كقولهم ثوب اخلاق وبرمة اعشار وارض سباسب
والتقدير كان كل قطعة من تلك الارض عرفة فسمي مجموع القطع بعرفات فان
قيل هل لا منعت الصرف وفيها السببان التعريف والتانيث قلنا هذه اللفظة في
الاصل اسم لقطع كثيرة من الارض كل واحد منها يسمى بعرفة وعلى هذا التقدير لم تكن
علما ثم جعلت علما لمجموع تلك القطع فتركوها بعد على اصلها في عدم منع الصرف
المسئلة الثالثة اعلم ان اليوم الثامن من ذي الحجة يسمى بيوم التروية والتاسع
منه يسمى يوم عرفة وذلك الموضع المخصوص يسمى بعرفات وذكروا في تعليل هذه الاسماء
وجوها اما يوم التروية ففيه قولان احدهما من روى يروي تروية اذا تفكر واعمل فكره
ورويته والثاني من ترواه من الماء تروية اذا اسقاه من عطش اما الاول ففيه ثلاثة
اقوال احدها ان ادم عليه السلام امر ببناء البيت فلما بناه تفكر وقال يا رب ان
لكل عامل اجرا فما اجري على هذا العمل قال اذا طفت به غفرت لك ذنوبك باول
شوط من طوافك قال يا رب زدني قال اغفر لاولادك اذا طافوا به قال زدني
قال اغفر لكل من استغفر له الطائفون من موحدي اولادك قال حسبي يا رب
حسبي وثانيها ان ابراهيم عليه السلام راى في منامه ليلة التروية كانه يذبح
ابنه فاصبح متفكرا اهل هذا من الشيطان او من الله فلما راى ليلة عرفة
تلك الرؤية اصبح فقال عرفت يا رب انها من عندك وثالثها ان اهل مكة يخرجون
يوم التروية الى منى فيروون في الادعية التي يريدون ان يذكروها في غدهم بعرفات
واما القول الثاني وهو اشتقاقه من ترويه الماء ففيه ثلاثة اقوال احدها ان اهل مكة
كانوا يجمعون الماء للحجيج الذين يقصدونهم من الافاق وكان الحاج يستقون في هذا
اليوم من سقاة السقي ويروون بها ابلهم بعد مقاساتهم قلة الماء في طريقهم والثاني
انهم يتزودون الماء الى عرفة والثالث ان المذنبين كالعطاش الذين وردوا بحار
رحمة الله فشربوا منها حتى رووا واما فضل هذا اليوم فدل عليه قوله تعالى والشفع والوتر
عن ابن عباس ان الشفع التروية وعرفة والوتر يوم النحر وعن عبادة انه صلى الله عليه
وسلم قال صيام عشر الاضحى كل يوم منها كالشهر وله بصوم يوم التروية سنة وبصوم
يوم عرفة سنتان وروى انس انه صلى الله عليه وسلم قال من صام يوم التروية اعطاه الله
تعالى مثل ثواب ايوب على بلائه ومن صام يوم عرفة اعطاه الله تعالى مثل ثواب عيسى ابن
مريم واما يوم عرفة فله عشرة اسماء خمسة منها مختصة به وخمسة مشتركة بينه وبين غيره
اما الخمسة الاولى فاحدها عرفة وفي اشتقاقه ثلاثة اقوال احدها انه من المعرفة وفيه
ثمانية اقوال احدها قول ابن عباس ان ادم وحوى عليهما السلام التقيا بعرفة فعرف
احدهما صاحبه فسمي اليوم عرفة والموضع عرفات وذلك انهما لما اهبطا من الجنة
وقع ادم بسرنديب وحوى بجدة وابليس ببيسان والحية باصفهان فلما امر الله تعالى ادم
بالحج لقي حوى بعرفات فتعارفا وثانيها ان ادم علمه جبريل عليه السلام مناسك الحج فلما

ووقف

وقف بعرفات قال له اعرفت قال نعم فسمي به وثالثها قول علي وابن عباس رضي الله
عنهما وعطاء والسدي سمي الموضع عرفات لان ابراهيم عليه السلام عرفها حين راها بما تقدم
من النعت والصفة ورابعها ان جبريل عليه السلام كان علم ابراهيم عليه السلام المناسك
فاوصله الى عرفات فقال له اعرفت في اي موضع تقف قال نعم وخامسها ان ابراهيم
عليه السلام ابنه اسمعيل وامه هاجر بمكة ورجع الى الشام ولم يلتقيا سنتين ثم
التقيا يوم عرفة بعرفات وسادسها ما ذكرنا من امر ابراهيم عليه السلام في امر
منامه وسابعها ان الحاج يتعارفون به اذا وقفوا وثامنها ان الله تعالى يتعرف
فيه الى الحاج بالرافة والرحمة القول الثاني في اشتقاق عرفة انه من الاعتراف
لان الحاج اذا وقفوا في عرفات اعترفوا للحق بالربوبية والجلال والصمدية
والاستغنا ولانفسهم بالفقر والذلة والمسكنة والحاجة ويقال ان ادم وحوى
عليهما السلام لما وقفا بعرفات قالا ربنا ظلمنا انفسنا فقال الله سبحانه الان
عرفتما انفسكما والقول الثالث انه من العرف وهو الرائحة الطيبة قال تعالى
ويدخلهم الجنة عرفها لهم اي طيبها يعني ذلك ان المذنبين لما تابوا في عرفات
فقد تخلصوا من نجاسات الذنوب ويكتسبون به عند الله تعالى من ريح الجنة الاسم
الثاني يوم الياس اي يوم اياس الكفار من دين الاسلام الثالث يوم اكمال الدين الرابع
يوم اتمام النعمة الخامس يوم الرضوان وقد جمع الله تعالى هذه الاسامي الاربعة
اليوم يئس الذين كفروا من دينكم الاية قال عمر وابن عباس رضي الله عنهما
نزلت الاية عشية عرفة وكان يوم جمعة والنبي عليه السلام واقف بعرفة في موقف
ابرهيم عليه السلام وذلك في حجة الوداع وقد اضمحل الكفر وهدم منار الجاهلية
فقال عليه السلام لو يعلم الناس ما لهم في هذه الاية لقرت اعينهم فقال يهودي
لعمر لو ان هذه الاية انزلت علينا لاتخذنا ذلك اليوم عيدا فقال عمر اما نحن
فجعلناه عيدين كان ذلك اليوم يوم عرفة ويوم جمعة واما معنى اياس المشركين
فهو انهم يئسوا من قوم محمد صلى الله عليه وسلم ان يرتدوا راجعين الى دينهم
واما معنى اكمال الدين فهو انه تعالى ما امرهم بعد ذلك بشيء من الشرائع واما اتمام
النعمة فاعظم نعمة الدين لان بها يستحق الفوز بالجنة والخلاص من النار وقد
تمت في ذلك اليوم ولذلك قال في اية الوضوء وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون
ولما قدم البشير على يعقوب قال على اي دين تركت يوسف قال على الاسلام قال
الان تمت النعمة واما معنى الرضوان فهو انه تعالى رضي بنيهم الذي تمسكوا به وهو
الاسلام فهو بشارة بشرهم به في ذلك اليوم فلا يوما اكمل من اليوم الذي بشرهم
فيه باكمال الدين وقيل هذا اليوم يوم صلة الواصلين اليوم اكملت لكم دينكم واتممت
عليكم نعمتي ويوم قطع القاطعين ان الله بريء من المشركين ورسوله ويوم اقالة عثرة
النادمين وقبول توبة التائب ربنا ظلمنا انفسنا فكما تاب برحمته على ادم فيه
فكذلك يتوب على اولاده وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وهو ايضا يوم وفد
الوافدين واذن في الناس بالحج ياتوك رجالا وفي الخبر والحاج زوار الله وحق على
المزور الكريم ان يكرم زائره واما الاسماء الخمسة الاخرى ليوم عرفة

فاحدها يوم الحج الاكبر قال الله تعالى واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر
وهذا الاسم مشترك بين عرفة والنحر واختلف الصدر الاول من الصحابة
والتابعين فيه فمنهم من قال انه عرفة وسمي بذلك لانه يحصل فيه الوقوف بعرفات
والحج عرفة اذ لو ادركه وفاته ساير مناسك الحج اجزى عنها الدم فلهذا السبب
سمي بالحج الاكبر وقال الحسن سمي به لانه اجتمع فيه اعياد اهل الملل كلها
من اليهود والنصارى والمسلمين ولم يجتمع قبله ولا بعده ومنهم من قال انه يوم
النحر لانه يقع فيه اكثر مناسك الحج واما الوقوف فلا يجب في اليوم بل يجري في الليل
وروى القولان جميعا عن النبي عليه السلام وعن علي وابن عباس وثانيها الشفع و
ثالثها الوتر ورابعها الشاهد وخامسها المشهود في قوله وشاهد ومشهود وهذه الاسما
فسرناها في هذه الايات واعلم انه تعالى خص يوم عرفة من بين ساير ايام
العشر بفضايل منها انه تعالى اقسم به في قوله والفجر قيل هو فجر يوم عرفة ومنها
انه تعالى خص صومه بكثرة الثواب قال عليه السلام صوم يوم التروية كفارة سنة
وصوم يوم عرفة بعشرة الاف بل يستحب في الحاج الواقف بعرفات ان يفطر حتى
يكون نوبت الدعا قوي القلب حاضر النفس المسئلة الرابعة اعلم انه لا بد ان يشير
اشارة حقيقة الى ترتيب اعمال الحج حتى يسهل الوقوف على معنى الاية فمن دخل مكة محرما
في ذي الحجة او قبله فان كان مفردا او قارنا طاف طواف القدوم واقام على احرامه
حتى يخرج الى عرفات وان كان متمتعا طاف وسعى وحلق وتحلل من عمرته واقام الى وقت
خروجه الى عرفات وحينئذ يحرم من جوف مكة بالحج ويخرج وكذلك من اراد الحج
من اهل مكة والسنة للامام ان يخطب بمكة يوم السابع من ذي الحجة بعد ما يصلي الظهر
خطبة واحدة يامر الناس فيها بالذهاب غدا بعد ما يصلون الصبح الى منى ويعلمهم
تلك الاعمال ثم ان القوم يذهبون يوم التروية الى منى بحيث يوافون الظهر بمنى ويصلون
بها مع الامام الظهر والعصر والمغرب والعشا والصبح من يوم عرفة ثم اذا طلعت الشمس
على ثبير يتوجهون الى عرفات فاذا دنوا منها فالسنة ان لا يدخلوها بل يضرب قبة الامام
بنمرة وهي قريبة من عرفات فينزلون هنالك حتى تزول الشمس فيخطب الامام خطبتين
يبين لهم مناسك الحج ويحرضهم على اكثار الدعاء والتهليل بالموقف ثم اذا فرغ من الخطبة
جلس ثم قام وافتتح الخطبة الثانية والمؤذنون ياخذون في الاذان معه ويخفف
بحيث يكون فراغه منها مع فراغ المؤذنين من الاذان ثم نزل فيقيم المؤذنون فيصلي بهم
الظهر ثم يقيمون في الحال فيصلي بهم العصر وهذا الجمع متفق عليه ثم بعد الفراغ من الصلاة
يتوجهون الى عرفات فيقفون عند الصخرات لان النبي عليه السلام وقف هناك واذا
وقفوا استقبلوا القبلة يذكرون الله تعالى ويدعونه الى غروب الشمس واعلم
ان الوقوف ركن لا يدرك الحج الا به فمن فاته الوقوف في وقته وموضعه فقد فاته الحج
ووقت الوقوف يدخل بزوال الشمس ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر وذلك نصف
يوم كامل وليلة واذا حضر الحاج هناك في هذا الوقت لحظة واحدة من ليل او نهار فقد
كفى وقال احمد وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم عرفة اذا غربت الشمس دفع الامام من عرفات
واخر صلاة المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء بالمزدلفة وفي تسمية مزدلفة

اقوال

اقوال احدها انهم يتقربون فيها من منى والازدلاف القرب والثاني ان الناس يجتمعون
بها والازدلاف الاجتماع والثالث انهم يزدلفون الى الله تعالى اي يتقربون و
يقال للمزدلفة جمع لانه يجمع فيها بين صلاتي المغرب والعشا هذا قول قتادة
وقيل ان ادم عليه السلام اجتمع فيها مع حوى وازدلف اليها اي دنا منها ثم اذا اتى
الامام المزدلفة جمع المغرب والعشا باقامتين ثم يبيتون بها فمن لم يبت بها فعليه
دم شاة واذا طلع الفجر صلوا الصبح بغلس والتغليس بالفجر ههنا اشد استحبابا منه في
غيرها وهو متفق عليه فاذا صلوا الصبح اخذوا منها الحصى للرمي ياخذ كل انسان
سبعين حصاة ثم يذهبون الى المشعر الحرام وهو جبل يقال له قزح وهو المراد من قوله
تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وهذا الجبل اقصى المزدلفة
مما يلي منى فيرقى فوقه ان امكنه او وقف بالقرب منه ان لم يمكنه ويحمد الله ويهلله
ويكبره ولا يزال كذلك حتى يسفر جدا ثم يدفع قبل طلوع الشمس ويكفي المرور في عرفة
ثم يذهبون منه الى وادي محسر فاذا بلغوا بطن محسر يستحب لمن كان راكبا ان يحرك
دابته ومن كان ماشيا ان يسعى سعيا شديدا قدر رمية فاذا اتوا منى رموا جمرة العقبة
من بطن الوادي بسبع حصيات ويقطع التلبية اذا ابتدا الرمي ثم بعد ما رمى جمرة
العقبة ذبح الهدي ان كان معه هدي وذلك سنة لو تركه لا شي عليه لانه ربما لا يكون
معه هدي ثم بعد ما ذبح الهدي يحلق راسه او يقصر والتقصير ان يقطع اطراف
شعره ثم بعد الحلق ياتي مكة ويطوف بالبيت طواف الزيارة ويصلي ركعتي الطواف ويسعى
بين الصفا والمروة ثم يعودون بعد ذلك الى منى في بقية يوم النحر وعليهم البيتوتة بمنى
ليالي التشريق لاجل الرمي واتفقوا على انه متى حصل الرمي والحلق والطواف فقد
حصل التحلل والمراد من التحلل حل اللبس والتقديم والجماع فهذا هو الكلام في اعمال
الحج والله اعلم المسئلة الخامسة اعلم ان اهل الجاهلية كانوا قد غيروا مناسك
الحج عن سنة ابرهيم عليه السلام وذلك ان قريشا وقوما اخرين سموا انفسهم بالحمس
وهم اهل الشدة يقال رجل احمس وقوم حمس ثم ان هولاء يقفون في مزدلفة ويقولون
لا نخرج من الحرم ونتركه في وقت الطاعة وكان غيرهم يقفون بعرفات والذين
كانوا يقفون بعرفة يفيضون قبل ان تغرب الشمس والذين يقفون بمزدلفة يفيضون
اذا طلعت الشمس ويقولون اشرق ثبير كيما نغير ومعناه اشرق يا ثبير كما ندفع من
مزدلفة فندخل في غور الارض وهو المنخفض منها وذلك انهم اذا جاوزوا المزدلفة
صاروا في غور من الارض فامر الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم
بمخالفة القوم في الدفعتين وامره ان يفيض من عرفة بعد غروب الشمس وان يفيض
من المزدلفة قبل طلوع الشمس والاية لا دلالة فيها على ذلك بل السنة دلت على هذه الاحكام
المسئلة السادسة الصحيح ان الاية تدل على ان الحصول بعرفة واجب في الحج وذلك
لان الاية دالة على وجوب ذكر الله تعالى عند المشعر الحرام عند الافاضة من عرفات والافاضة
من عرفات مشروط بالحصول في عرفات وما لا يتم الواجب الا به فكان مقدورا للمكلف فهو
واجب فثبت ان الاية دالة على ان الحصول في عرفات واجب في الحج فاذا لم يات به لم يكن اتيا بالحج
المامور به فوجب ان لا يخرج عن العهدة وهذا يقتضي ان يكون الوقوف بعرفات شرطا

اقتضى باقي الباب الحج تحصيل عند ترك بعض المامورات الا ان الاصل ما ذكرناه وانما
يعدل عنه لدليل منفصل وذهب كثير من العلماء ان الاية لا دلالة فيها على ان الوقوف شرط
ونقل عن الحسن ان الوقوف واجب الا انه ذلك قام الوقوف بجميع مقامه وساير
الفقهاء انكروا ذلك واتفقوا على الذي قال لهم الناس يعني نعيم بن مسعود ان الناس يعني
اباسفيان وايقاع اسم الجمع على الواحد المعظم مجاز مشهور ومنه قوله انا انزلناه
في ليلة القدر وفي الاية وجه ثالث ذكره القفال وهو ان يكون قوله من حيث افاض الناس
عبارة عن تقادم الافاضة من عرفة كانه هو الامر القديم وماسواه مبتدع محدث
كما يقال هذا مما قد فعله الناس قديما فهذا جملة الوجوه في تقرير مذهب من قال المراد
من هذا الاية الافاضة من عرفات القول الثاني وهو اختيار الضحاك ان المراد من هذه
الاية الافاضة من عرفات المزدلفة الى منى يوم النحر قبل طلوع الشمس للرمي والنحر
وقوله من حيث افاض الناس المراد ابرهيم واسمعيل واتباعهما وذلك انه كانت
طريقتهم الافاضة من المزدلفة قبل طلوع الشمس على ما جاء به الرسول صلى الله
عليه وسلم والعرب الذين كانوا يقفون بالمزدلفة كانوا يفيضون بعد طلوع الشمس
فالله تعالى امرهم بان تكون افاضتهم من المزدلفة في الوقت الذي كان يحصل فيه
افاضة ابرهيم واسمعيل عليهما السلام واعلم ان على كل واحد من القولين اشكالا
على القول الاول فهو ان قوله تعالى ثم افيضوا يقتضي ظاهره ان هذه الافاضة
غير ما دل عليه قوله فاذا افضتم من عرفات لمكان العطف ولمكان ثم فانها توجب
الترتيب ولو كان المراد من هذه الاية الافاضة من عرفات مع انه معطوف على
قوله عطفا فاذا افضتم من عرفات كان هذا عطفا للشي على نفسه وانه غير جائز فان قيل
لم لا يجوز ان يقال هذه الاية مقدمة على ما قبلها والتقدير فاتقون يا اولى
الالباب ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور
رحيم ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم فاذا افضتم من
عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وعلى هذا الترتيب يصح في هذه
الافاضة ان تكون تلك بعينها قلنا هذا وان كان محتملا الا ان الاصل عدمه
واذا امكن حمل الكلام على القول الثاني من غير التزام لما ذكرتم فاي حاجة
بنا الى التزامه واما الاشكال على القول الثاني فهو ان هذا القول لا يستقيم
الا اذا حملنا لفظ من حيث في قوله من حيث افاض الناس على الزمان وذلك
غير جائز فانه مختص بالمكان لا الزمان اجاب القايلون بالقول الاول عن ذلك
عن ذلك السؤال بان ها هنا على مثال ما في قوله تعالى وما ادريك ما العقبة
فك رقبة الى قوله ثم كان من الذين امنوا اي كان مع هذا من المؤمنين ويقول
الرجل لغيره قد اعطيتك اليوم كذا ثم قد اعطيتك امس كذا وفايدة كلمة ثم ها هنا
تاخير احد الخبرين عن الاخر لا تاخير هذا المخبر عن ذلك المخبر عنه واجاب
القايلون بالقول الثاني بان التوقيت الزماني والمكاني يتشابهان جدا فلا يبعد جعل
اللفظ المستعمل في احدهما مستعملا في الاخر على سبيل المجاز والله اعلم اما قوله
تعالى من حيث افاض الناس فقد ذكرنا ان المراد من الناس اما الواقفون

بعرفات واما ابرهيم واسمعيل واتباعهما وفيه قول ثالث وهو قول الزهري
ان الناس في هذه الاية ادم عليه السلام واحتج بقراءة سعيد بن جبير ثم افيضوا
من حيث افاض الناسي وقال هو ادم عليه السلام نسي ما عهد اليه ويروى انه قراه
بكسر السين اكتفاء من الياء بالكسرة والمعنى ان الافاضة من عرفات شرع
قديم فلا تتركوه اما قوله واستغفروا الله فالمراد منه الاستغفار باللسان مع
التوبة بالقلب وهي ان يندم على كل تقصير منه في طاعة الله تعالى ويعزم ان لا
يقصر فيما بعد ويكون غرضه من ذلك تحصيل مرضاة الله تعالى لا المنافع العاجلة
كما ان ذكر الشهادتين لا ينفع الا مع استقرار القلب على معناهما فاما الاستغفار
باللسان مع عدم حصول التوبة بالقلب فهو الى الضرر اقرب فان قيل كيف امر بالاستغفار
مطلقا وربما كان فيهم من لم يذنب فحينئذ لا يحتاج الى الاستغفار والجواب انه
ان كان مذنبا فالاستغفار واجب وان لم يذنب الا انه يجوز من نفسه انه قد صدر عنه
تقصير في اداء الواجبات والاحتراز عن المحظورات وجب عليه الاستغفار ايضا
لتدارك الخلل المجوز وان قطع بانه لم يصدر عنه البته خلل في شي من الطاعات فهذا
كالممتنع في حق البشر فكيف يمكنه القطع في عمل واحد فكيف في اعمال كل العمر الا انا
مع تقدير امكانه فالاستغفار ايضا واجب وذلك لان طاعة المخلوق لا يليق
بحضرة الخالق ولهذا قالت الملايكة سبحانك ما عبدناك حق عبادتك فكان الاستغفار
لازما من هذه الجهة ولهذا قال عليه السلام انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في
اليوم والليلة سبعين مرة واما قوله ان الله غفور رحيم فقد علمت ان غفور يفيد
المبالغة وكذا الرحيم وفي الاية مسئلتان المسئلة الاولى هذه الاية تدل على انه
تعالى يقبل التوبة من التايب لانه تعالى لما امر المذنب بالاستغفار ووصف نفسه
انه كثير العفو كثير الرحمة وهذا يدل قطعا على انه تعالى يغفر ذنب ذلك المستغفر
ويرحم ذلك الذي تمسك بحبل رحمته وكرمه المسئلة الثانية اختلف اهل العلم في
المغفرة الموعودة في هذه الاية فقال قايلون انها عند الدفع من عرفات الى جمع
وقال اخرون انها عند الدفع من جمع الى منى وهذا الاختلاف فرع على ما ذكرنا ان قوله
ثم افيضوا على اي الامرين يحمل قال القفال رحمه الله ويتاكد القول الثاني بما روى نافع
عن ابن عمر قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية عرفة فقال يا ايها الناس
ان الله عز وجل تفضل عليكم في مقامكم هذا فقبل من محسنكم ووهب مسيئكم
لمحسنكم والتبعات عوضها من عنده افيضوا على اسم الله فقال اصحابه يا رسول الله
افضت بنا بالامس كيبا حزينا وافضت بنا اليوم فرحا مسرورا فقال عليه السلام
اني سالت ربي عز وجل بالامس شيا لم يجد لي به سالته التبعات فابى علي فلما كان اليوم
اتاني جبريل عليه السلام فقال ان ربك يقرئك السلام ويقول التبعات ضمنت عوضها
من عندي اللهم اجعلنا من اهله بفضلك يا اكرم الاكرمين قوله تعالى فاذا
قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا
فمن الناس من يقول ربنا اتنا في الدنيا وما له في الاخرة من خلاق ومنهم من يقول
ربنا اتنا في الدنيا حسنة وقنا عذاب النار اولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب

فيه مسايل المسئلة الاولى روى ابن ان العرب كانوا عند الفراغ من حجهم بعد
ايام التشريق يقفون بين مسجد منى وبين الجبل ويذكر كل واحد منهم فضايل
ابايه في السماحة والحماسة وصلة الرحم ويتناشدون فيها الاشعار ويتكلمون
بالمنثور من الكلام ويريد كل واحد منهم من ذلك الفعل حصول الشهرة
والترفع بماثر سلفه فلما انعم الله عليهم بالاسلام امرهم ان يكون ذكرهم
لربهم لا لابايهم وروى القفال في تفسيره عن ابن عمر قال طاف رسول الله
صلى الله عليه وسلم على راحلته القصوا يوم الفتح يستلم الركن بمحجنه ثم حمد الله واثنى
عليه ثم قال اما بعد ايها الناس ان الله قد اذهب عنكم الجاهلية وتفخمها بابايها انما
الناس رجلان برتقي كريم على الله او فاجر شقي هين على الله ثم تلا يا ايها الناس انا خلقناكم
من ذكر وانثى اقول قولي هذا واستغفر الله لي ولكم وعن السدي ان العرب
بمنى بعد الفراغ من الحج كان احدهم يقول اللهم ان ابي كان عظيم الجفنة
عظيم القدر كثير المال فاعطني مثل ما اعطيته فنزلت هذه الاية المسئلة الثانية
اعلم ان القضاء اذا علق بفعل النفس فالمراد به الاتمام والفراغ واذا علق بفعل
الغير فالمراد به الالزام نظير الاول قوله تعالى فقضاهن سبع سموات فاذا قضيتم
وقال عليه السلام في الصلاة ما فاتكم فاقضوا ويقال للحاكم عند فصل الحكومة
قضى بينهما ان الحج لا يحصل الا بالوقوف بعرفة المسئلة السابعة فاذكروا الله عند
المشعر الحرام واجب ويكفي فيه المرور كما في عرفة فاما الوقوف هناك فمسنون
وروى عن علقمة والنخعي انهما قالا الوقوف بمزدلفة ركن بمنزلة الوقوف بعرفة
وحجتهما قوله فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وذلك
لان الوقوف بعرفة لم يذكر صريحا في الكتاب وانما وجب باشارة الاية او بالسنة
والمشعر الحرام قد امر به وقال جمهور الفقهاء انه ليس بركن واحتجوا بقوله
عليه السلام الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه ويقول من ادرك عرفة
فقد ادرك الحج ومن فاته عرفة فقد فاته الحج والوا وفي الاية اشارة الى ما قلنا
لان الله تعالى قال فاذا افضتم من عرفات ولم يعلق الذكر بعرفات والله اعلم
المسئلة الثامنة المشعر المعلم واصله من قولك شعرت بالشي اي علمته وليت شعري
ما فعل فلان اي ليت علمي بلغه ولحاطه بره وشعار الحج اعلامه سمى الله تعالى ذلك
الموضع بالمشعر الحرام لانه معلم من معالم الحج ثم اختلفوا فقال قايلون المشعر
هو المزدلفة وسماها الله تعالى بذلك لان الصلاة والمقام والمبيت به والدعا
عنده هكذا قاله الواحدي في البسيط وقال صاحب الكشاف الاصح انه قزح وهو
اخر حد مزدلفة والاول اقرب لان الفاء في قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام
يدل على ان الذكر عند المشعر الحرام يحصل عقيب الافاضة من عرفات وما ذاك الا
لبيوته بمزدلفة المسئلة التاسعة اختلفوا في الذكر المامور به عند المشعر الحرام
فقال بعضهم المراد منه الجمع بين صلاتي المغرب والعشا هناك والصلاة تسمى ذكرا قال
تعالى اقم الصلاة لذكري والدليل عليه ان قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام امر وهو
للوجوب ولا ذكر هناك يجب الا هذا واما الجمهور فقالوا المراد منه ذكر الله بالتسبيح

والتحميد والتهليل وعن ابن عباس انه نظر الى الناس في هذه الليلة وقال كان
اذا ادركوا هذه لا تنامون اما قوله واذكروه كما هداكم ففيه سوالات
السوال الاول لما قال اذكروا الله عند المشعر الحرام فلم قال مرة اخرى واذكروه
وما الفايدة في هذا التكرير والجواب من وجوه احدها ان مذهبنا ان اسماء
الله تعالى توقيفية لا قياسية فقوله اولا اذكروا الله امر بالذكر وقوله ثانيا واذكروه
كما هداكم اي افعلوه به امرنا بان نذكر الله سبحانه بالاسماء والصفات التي بينها لنا
وامرنا ان نذكره بها لا بالاسما التي نذكرها بحسب الراي والقياس وثانيها انه تعالى
امر بالذكر اولا ثم قال ثانيا واذكروه كما هداكم اي افعلوا ما امرناكم به من
الذكر كما هداكم الله لدين الاسلام فكانه قال انما امرتكم بهذا الذكر لتكونوا شاكرين
لتلك النعمة ونظيره ما امرهم به من التكبير اذا اكملوا شهر رمضان فقال ولتكملوا
العدة ولتكبروا الله على ما هداكم وثالثها ان قوله اولا فاذكروا الله عند المشعر الحرام
امر بالذكر باللسان وقوله ثانيا واذكروه كما هداكم امر بالذكر بالقلب وتقريره
ان الذكر في كلام العرب ضربان احدهما الذكر الذي هو ضد النسيان والثاني الذكر
بالقول فما هو خلاف النسيان قوله وما انسانيه الا الشيطان ان اذكره واما الذكر
الذي هو القول فهو كقوله فاذكروا الله كذكركم اباءكم واذكروا الله في ايام معدودات
فثبت ان الذكر وارد بالمعنيين فالاول محمول على الذكر باللسان والثاني على الذكر بالقلب
فان بهما تحصل تمام العبودية ورابعها قال ابن الانباري معنى قوله واذكروه كما هداكم
يعني اذكروه بتوحيده كما ذكركم بهدايته وخامسها يحتمل ان يكون المراد من الذكر مواصلة
الذكر كانه قيل لهم اذكروا الله واذكروه اي اذكروه ذكرا بعد ذكر كما هداكم هداية
بعد هداية فيرجع حاصله الى قوله يا ايها الذين امنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وسادسها ان الله
امر بالذكر عند المشعر الحرام وذلك اشارة الى القيام بوظايف الشريعة ثم قال
بعده واذكروه كما هداكم والمعنى ان توقيف الذكر على المشعر الحرام اقامة بوظايف
الشريعة فاذا فرغت منها فترق الى مراتب الحقيقة وهو ان ينقطع قلبك عن المشعر
الحرام بل عن كل ما سواه فيصير مستغرقا في نور جلاله وصمديته وتذكره لانه هو
لانه مستحق لهذا الذكر ولان هذا الذكر يعطيك نسبة شريفة اليه بكونك ذاكرا له
ومشتغلا بالثناء عليه وانما بدا بالاول وثنى بالثاني لان العبد في هذه الحالة يكون في
مقام العروج فيصعد من الادنى الى الاعلى وهذا مقام شريف لا يترجمه المقال
ولا يعبر عنه الخيال ومن اراد ان الاول هو ذكر اسماء الله تعالى ان يصل اليه فليكن
من الواصلين الى العين دون السامعين للاثر وسابعها ان يكون المراد بالاول هو
ذكر اسماء الله تعالى وصفاته الحسنى والمراد بالذكر الثاني الاشتغال بشكر نعمايه والشكر
يشتمل ايضا على الذكر فصح ان يسمى الشكر ذكرا والدليل على ان الذكر الثاني هو الشكر انه علقه
بالهداية فقال كما هداكم والذكر المرتب على النعمة ليس الا الشكر وثامنها انه تعالى لما قال
فاذكروا الله عند المشعر الحرام جاز ان يظن ان الذكر مختص بهذه البقعة وبهذه
العبادة اعني الحج فازال الله تعالى هذه الشبهة فقال واذكروه كما هداكم اعني اذكروه
على كل حال وفي كل مكان لان هذا الذكر انما وجب على هدايته فلما كانت نعم الهداية

متواصلة غير منقطعة فكذلك يجب ان يكون الشكر متواصلا غير منقطع وتاسعها
ان قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام المراد منه الجمع بين صلاتي المغرب
والعشا هناك ثم قوله واذكروه كما هداكم المراد منه التهليل والتسبيح السؤال
الثاني ما المراد من الهداية في قوله كما هداكم والجواب منهم من قال انها خاصة والمراد
كما هداكم بان ردكم من مناسككم الى سنة ابرهيم عليه السلام ومنهم من قال بل
هي عامة متناولة لكل انواع الهدايات في معرفة الله تعالى ومعرفة ملائكته ورسله
وشرايعه السؤال الثالث الضمير في قوله من قبله الى ماذا يعود الجواب يحتمل ان
راجعا الى الهدى والتقدير وان كنتم من قبل ان هداكم من الضالين وقال بعضهم
انه راجع الى القران والتقدير واذكروه كما هداكم بكتابه الذي بين لكم معالم دينه وان
كنتم من قبل انزل ذلك عليكم من الضالين اما قوله وان كنتم من قبله لمن الضالين
اي قد كنتم من قبله من الضالين وهو كقوله ان كل نفس لما عليها حافظ وقوله وان نظنك
لمن الكاذبين والله اعلم اما قوله تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس فيه
قولان الاول المراد به الافاضة من عرفات ثم القايلون بهذا القول اختلفوا
فالاكثرون منهم ذهبوا الى ان هذه الاية امر لقريش وحلفايها وهم الحمس وذلك
انهم كانوا لا يتجاوزون المزدلفة ويحتجون بوجوه احدها ان الحرم اشرف من غيره
فوجب ان يكون الوقوف به اولى وثانيها انهم كانوا يترفعون على الناس ويقولون نحن اهل
حرم الله فلا نخلي حرم الله وثالثها انهم كانوا لو سلموا ان الموقف هو عرفات لا الحرم
لكان ذلك يوهم نقصا في الحرم ثم ذلك النقص كان يعود اليهم ولهذه الامور كان الحمس
لا يقفون الا في المزدلفة فانزل الله هذه الاية امرا لهم بان يقفوا بعرفات وان يفيضوا
منها كما فعله ساير الناس وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما جعل ابا بكر اميرا في الحج
امره باخراج الناس الى عرفات فلما ذهب مر على الحمس وتركهم فقالوا له الى اين
وهذا مقام ابايك وقومك فلا تذهب فلم يلتفت اليهم ومضى بامر الله الى عرفات
ووقف بها وامر ساير الناس بالوقوف وعلى هذا التاويل فقوله من حيث افاض الناس يعني لتكن
افاضتكم من حيث افاض ساير الناس الذين هم واقفون بعرفات ومنهم من يقول
قوله ثم افيضوا امر عام لكل الناس وقوله من حيث افاض الناس المراد به ابرهيم
واسمعيل عليهما السلام فانه كانت سنتهما الافاضة من عرفات وروي ان النبي
صلى الله عليه وسلم كان يقف في الجاهلية بعرفات كساير الناس ويخالف الحمس واطلاق
اسم الجمع على الواحد جايز اذا كان رييسا يقتدى به وهو كقوله تعالى ونظير الناس في قوله تعا
وتفي بهب واذا استعمل في الاعلام فالمراد ايضا ذلك كقوله وقضينا الى بني اسرايل
في الكتاب اي اعلمناهم اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم لا
يحتمل الا الفراغ من جميعه خصوصا وذكر كثير منه قد تقدم من قبل وقال بعضهم
يحتمل ان يكون المراد اذكروا الله عند المناسك ويكون المراد من هذا الذكر ما امروا
به من الدعاء بعرفات والمشعر الحرام والطواف والسعي ويكون قوله فاذا قضيتم
مناسككم فاذكروا الله كقول القايل اذا حججت فطف وقف بعرفة ولا يعني به الفراغ
من الحج بل الدخول فيه وهذا القول ضعيف لانا بينا ان قوله فاذا قضيتم مشعر بالاتمام

والفراغ

والفراغ من الكل وهذا مفارق لقول القايل اذا حججت فقف بعرفات لان مراده هناك
الدخول في الحج لا الفراغ واما هذه الاية فلا يجوز ان يكون المراد منها الا الفراغ من
الحج المسئلة الثالثة المناسك ان جعلته جمع منسك الذي هو المصدر بمنزلة النسك
كان التقدير اذا قضيتم عباداتكم التي امرتم بها في الحج وان جعلتها جمع منسك
الذي هو موضع العبادة كان التقدير اذا قضيتم مناسككم فيكون
من باب حذف المضاف اذا عرفت هذا فنقول قال بعض المفسرين المراد من
المناسك هاهنا ما امر الله تعالى الذي امر به الناس في الحج من العبادات وعن
مجاهد ان قضاء المناسك هو هراقة الدماء المسئلة الرابعة الفاء
في قوله فاذكروا الله يدل على الفراغ من المناسك يوجب هذا الذكر فلهذا
اختلفوا في ان هذا الذكر اي ذكر هو فمنهم من حمله على الذكر على الذبيحة ومنهم
من حمله على الذكر الذي هو التكبيرات بعد الصلوات في يوم النحر وايام التشريق
على حسب اختلافهم في وقته اولا واخرا لان الفراغ من الحج لا ذكر مخصوص الا
هذه التكبيرات ومنهم من قال بل المراد تحويل القوم عما اعتادوه بعد الحج من ذكر
التفاخر باحوال الاباء لانه تعالى لو لم ينههم عن ذلك بانزال هذه الاية لم يكونوا
ليعدلوا عن هذه الطريقة الذميمة فكانه تعالى قال فاذا قضيتم وفرغتم من
واجبات الحج وحللتم فتوفروا على ذكر الله تعالى دون ذكر الاباء ومنهم من قال
بل المراد منه ان الفراغ من الحج يوجب الاقبال على الدعاء والاستغفار وذلك
لان من تحمل مفارقة الاهل والوطن وانفاق الاموال والتزام المشاق في سفر
الحج يحقق به بعد الفراغ منه ان يقبل على الدعاء والتضرع وكثرة الاستغفار
والانقطاع الى الله تعا وعلى هذا جرت السنة بعد الفراغ من الصلاة بالدعوات
الكثيرة وفيه وجه خامس وهو ان المقصود من الاشتغال بهذه المناسك قهر
النفس ومحو اثار النفس والطبيعة ثم هذا العدم ليس مقصودا بالذات بل
المقصود ان تزيل النقوش الباطلة عن لوح الروح حتى يتجلى فيه نور جلال الله
تعا فالتقدير اذا قضيتم مناسككم وازلتم اثار البشرية وامطتم الاذى عن
طريق السلوك فاشتغلوا بتنوير القلب بذكر الله تعا فالاول نفي والثاني اثبات والاول
ازالة ما دون الحق عن سنن الاثار والثاني استنارة القلب بنور الملك الجبار
اما قوله تعالى كذكركم اباءكم ففيه وجوه احدها وهو قول جمهور المفسرين انا ذكرنا
ان القوم كانوا بعد الفراغ من الحج يبالغون في الثناء على ابايهم في ذكر مناقبهم وفضايلهم
فقال الله سبحانه اذكروا الله كذكركم اباءكم يعني توفروا على ذكر الله كما كنتم تتوفرون
على ذكر الاباء وابذلوا جهدكم في الثناء على الله تعالى وشرح الايه ونعمايه كما بذلتم
جهدكم في الثناء على اباكم لان هذا اولى واقرب الى العقل من الثناء على الاباء فان ذكر
مفاخر الاباء ان كان كذبا فذلك يوجب الدناءة في الدنيا والعقوبة في الاخرة وان كان
صدقا فذلك يوجب العجب والكبر وكثرة الغرور وكل ذلك من امهات المهلكات فثبت ان
اشتغالكم بذكر الله اولى من اشتغالكم بمفاخر اباكم فان لم يحصل الاولوية فلا اقل
من التساوي وثانيها قال الضحاك والربيع اذكروا الله كذكركم اباكم وامهاتكم واكتفى

بالاباء من الامهات كقوله سوابيل تقيكم الحر قالوا وهو قول الصبي اول ما يفصح الكلام ابه ابه امه امه اى كونوا مواظبين على ذكر الله تعالى كما يكون الصبي في صغره مواظبا على ذكر ابيه وامه وثالثها قال ابو مسلم جرى ذكر الاباء مثلا لدوام الذكر والمعنى ان الرجل كما لا ينسى ذكر ابيه فكذلك يجب ان لا يغفل عن ذكر الله ورابعها قال ابن الانبارى في هذه الاية ان العرب كانوا اكثر اقسامها في الجاهلية بالاباء كقولهم واب ابيكم وجدكم فقال الله تعالى عظموا الله كتعظيمكم اباءكم وخامسها قال بعض المذكرين المعنى اذكروا الله بالوحدانية كذكركم اباءكم بالوحدانية فان الواحد منهم لو نسب الى والدين لتاذى واستنكف منه ثم كان يثبت لنفسه الهة فقيل لهم اذكروا الله بالوحدانية كذكركم اباءكم بالوحدانية بل المبالغة في التوحيد هاهنا اولى من هنالك وهذا هو المراد بقوله او اشد ذكرا وسادسها كما ان الطفل يرجع الى ابيه في طلب المهمات ويكون ذاكرا له بالتعظيم فكونوا انتم في ذكر الله تعالى كذلك وسابعها يحتمل انهم كانوا يذكرون اباءهم ليتوسلوا بذكرهم الى اجابة الدعا من عند الله تعالى نعرفهم الله تعالى ان اباءهم ليسوا في هذه الدرجة اذ كانت افعالهم الحسنة صارت غير معتبرة بسبب شركهم وامروا ان يجعلوا بدل ذلك تعديد الاء الله ونعمائه وتكثير الثناء عليه ليكون ذلك وسيلة الى تواتر النعم في الزمان المستقبل وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ان يحلفوا باباءهم وقال من كان حالفا فليحلف بالله او ليصمت اذ كان ما سوى الله تعالى فانما هو بالله وبالله فالاولى تعظيم الله تعالى فانه لا اله غيره وثامنها روى عن ابن عباس انه قال في تفسير هذه الاية هو ان يغضب لله اذا عصى اشد من غضبك لوالدك اذا ذكر بسوء واعلم ان هذه الوجوه وان كانت محتملة الا ان الوجه الاول هو المتعين وجميع الوجوه مشتركة في شي واحد وهو انه يجب على العبد ان يكون دايم الذكر لربه دايم التعظيم له دايم الرجوع اليه في طلب مهماته دايم الانقطاع عمن سواه اللهم اجعلنا بهذه الصفة بالكرم الاكرمية اما قوله تعالى او اشد ذكرا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى عامل الاعراب في اشد قيل الكاف فيكون موضعه جرا وقيل اذكروا فيكون موضعه نصبا والتقدير اذكروا الله مثل ذكركم اباءكم او اذكروه اشد ذكرا من اباءكم المسئلة الثانية قوله او اشد ذكرا معناه بل اشد ذكرا لان مفاخر ابائهم كانت قليلة اما صفات الكمال لله فغير متناهية فيجب ان يكون اشتغالهم بذكر صفات الكمال في حق الله تعالى اشد من اشتغالهم بذكر مفاخر ابائهم قال القفال رحمه الله ومجاز اللغة في مثل هذا معروف يقول الرجل لغيره افعل كذا الى شهر او اسرع منه لا يريد به التشكيك انما يريد به النقل عن الاول الى ما هو اقرب منه والله اعلم اما قوله تعالى فمن الناس من يقول ربنا اتنا في الدنيا وما له في الاخرة من خلاق ومنهم من يقول ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار ففي الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم ان الله تعالى بين اولا تفصيل مناسك الحج ثم امر بعدها بالذكر فقال فاذا افضتم من عرفات

فاذكروا

ابيه

فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم ثم بين ان الاولى ان يترك ذكر غيره وان يقتصر على ذكره فقال اذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا ثم بين بعد الذكر كيفية الدعا فقال ومن الناس من يقول ربنا اتنا في الدنيا وما احسن هذا الترتيب فانه لا بد من تقديم العبادة لكسر النفس وازالة ظلماتها ثم بعد العبادة لا بد من الاشتغال بذكر الله تعالى لتنوير القلب بتجلي نور جلاله ثم بعد الذكر يشتغل الرجل بالدعا فان الدعا انما يكمل اذا كان مسبوقا بالذكر كما حكى عن ابراهيم عليه السلام انه قدم الذكر فقال الذي خلقني فهو يهدين ثم قال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين فقدم الذكر على الدعا اذا عرفت هذا فنقول بين الله تعالى ان الذين يدعون الله فريقان احدهما ان يكون دعاؤهم مقصورا على طلب الدنيا والثاني الذين يجمعون في الدعا بين طلب الدنيا وطلب الاخرة وقد كان في التقسيم قسم ثالث وهو من يكون دعاؤه مقصورا على طلب الاخرة واختلفوا في ان هذا القسم هل هو مشروع ام لا والاكثرون على انه غير مشروع وذلك ان الانسان خلق محتاجا ضعيفا لا طاقة له بالام الدنيا ولا بمشاق الاخرة فالاولى له ان يستعيذ بربه من كل شرور الدنيا والاخرة وروى القفال في تفسيره عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على رجل يعوده وقد انهكه المرض فقال ما كنت تدعو الله به قال كنت اقول اللهم ما كنت تعاقبني به في الاخرة فعجله لي في الدنيا فقال له النبي صلى الله عليه وسلم انك لا تطيق ذلك الا قلت ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم فشفي واعلم انه سبحانه لو سلط الالم على عرق واحد في البدن او على منبت شعرة واحدة لتشوش الامر على الانسان وصار بسببه محروما عن طاعة الله تعالى وعن الاشتغال بذكره فمن الذي يستغني عن امداد رحمة الله تعالى في دنياه وعقباه فثبت ان الاقتصار في الدعا على طلب الاخرة غير جايز وفي الاية اشارة اليه حيث ذكر القسمين الاولين واهمل هذا القسم الثالث المسئلة الثانية اختلفوا في ان الذين حكى الله تعالى عنهم انهم يقتصرون في الدعا على طلب الدنيا من هم فقال قوم هم الكفار روى عن ابن عباس ان المشركين كانوا يقولون اذا وقفوا اللهم ارزقنا ابلا وبقرا وغنما وعبيدا واماء وما كانوا يطلبون التوبة والمغفرة وذلك لانهم كانوا منكرين للبعث والمعاد وعن انس كانوا يقولون اسقنا المطر واعطنا على عدونا الظفر فاخبر الله تعالى ان من هذا الفريق فلا خلاق له في الاخرة اى لا نصيب له فيها من كرامة ونعيم وثواب نقل عن الشيخ ابى على الدقاق رحمه الله انه قال ان اهل النار يستغيثون ثم يقولون افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله في الدنيا طلبوا الماكول والمشروب وفي النار طلبوا الماكول والمشروب فلما طلبتهم شهواتهم افتضحوا في الدنيا والاخرة وقال اخرون قد يكونون مؤمنين ولكنهم يسالون الله لدنياهم لا لاخرتهم ويكونون من حيث سالوا الله تعالى في اعظم المواقف واشرف المشاهد حطام الدنيا وعرضها الفاني معرضين عن سؤال النعيم الدايم في الاخرة وقد يقال لمن فعل ذلك انه لا خلاق له في الاخرة وان كان الفاعل مسلما كما روى في قوله ان الذين

يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الاخرة انه نزل فيمن اخذ
مالا بيمين فاجرة روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله يؤيد هذا الدين باقوام
لا خلاق لهم ثم معنى ذلك على وجوه احدها انه لا خلاق لهم في الاخرة الا ان
يتوبوا والثاني لا خلاق لهم في الاخرة الا ان يعفو الله عنهم والثالث
لا خلاق لهم في الاخرة كخلاق من سال الله لاخرته وكذلك لا خلاق لمن اخذ مالا
بيمين فاجرة كخلاق من تورع عن ذلك المسئلة الثالثة قوله ربنا اتنا في الدنيا
حذف مفعول اتنا من الكلام لانه كالمعلوم واعلم ان مراتب السعادات ثلاثة نفسانية
وبدنية وخارجية اما الروحانية فاثنتان تكميل القوة النظرية بالعلم وتكميل القوة العملية
بالاخلاق الفاضلة واما البدنية فاثنتان الصحة والجمال واما الخارجية فاثنتان المال
والجاه فقوله اتنا في الدنيا يتناول كل هذه الاقسام فان العلم اذا كان للتزين به في
الدنيا والترفع به على الاقران كان من الدنيا والاخلاق الفاضلة اذا كانت لتزداد للرياسة
في الدنيا وضبط مصالحها كان من الدنيا وكل من لا يؤمن بالبعث والمعاد فانه لا يطلب
فضيلة لا روحانية ولا جسمانية الا لاجل الدنيا ثم قال في حق هذا الفريق وما له في
الاخرة من خلاق اي ليس له نصيب في نعيم الاخرة ونظير هذه الاية قوله من كان يريد
حرث الاخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في
الاخرة من نصيب ثم انه تعالى لم يذكر في هذه الاية ان الذي طلبه من الدنيا هل يجيب
اليه ام لا قال بعضهم ان مثل هذا الانسان ليس باهل الاجابة لان كون الانسان مجاب
الدعوة صفة مدح فلا يثبت الا لمن كان وليا لله تعالى مستحقا للكرامة لكنه وان لم يجب
فانه ما دام حيا مكلفا فالله تعالى يعطيه رزقه على ما قال وما من دابة في الارض الا
على الله رزقها وقال اخرون ان مثل هذا الانسان قد يكون مجابا لكن تلك الاجابة تكون
مكرا واستدراجا اما قوله تعالى ومنهم من يقول ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة
حسنة وقنا عذاب النار فالمفسرون ذكروا فيه وجوها احدها ان الحسنة في الدنيا
عبارة عن الصحة والامن والكفاية والولد الصالح والزوجة الصالحة والنصرة على الاعداء
وقد سمى الله تعالى الخصب والسعة في الرزق وما اشبه ذلك حسنة فقال ان تصبك
حسنة تسؤهم وقيل في قوله هل تربصون بنا الا احدى الحسنيين انها النصرة والظفر
والشهادة واما الحسنة في الاخرة فالفوز بالثواب والخلاص من العقاب وبالجملة فقوله
اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة كلمة جامعة لجميع مطالب الدنيا والاخرة
روى حماد بن سلمة عن ثابت قالوا لانس ادع لنا فقال اللهم اتنا في الدنيا حسنة
وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار قالوا زدنا فاعادها قالوا زدنا قال ما تريدون
وقد سالت لكم خير الدنيا والاخرة ولقد صدق انس فانه ليس للعبد دار سوى الدنيا
والاخرة فاذا سال حسنة الدنيا وحسنة الاخرة فلم يبق شيء سواه وثانيها ان المراد
بالحسنة في الدنيا العمل النافع وهو الايمان والطاعة والحسنة في الاخرة اللذة الدائمة
والتعظيم والتنعم بذكر الله وبالانس به وبمحبته وبرؤيته روى الضحاك عن ابن عباس
ان رجلا دعا ربه فقال في دعائه ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا
عذاب النار فقال النبي صلى الله عليه وسلم ما اعلم ان هذا الرجل سال الله شيئا من امر الدنيا

فقال

فقال بعض الصحابة بلى يا رسول الله انه قال اتنا في الدنيا حسنة فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه يقول اتنا في الدنيا عملا صالحا وهذا متاكد بقوله تعالى والذين
يقولون ربنا هب لنا من ازواجنا وذرياتنا قرة اعين وتلك القرة هي ان يشاهدوا
اولادهم مطيعين مؤمنين مواظبين على العبودية وثالثها قال قتادة الحسنة
في الدنيا وفي الاخرة طلب العافية في الدارين وعن الحسن الحسنة في الدنيا
الفهم في كتاب الله وفي الحسنة وفي الاخرة الجنة واعلم ان منشا هذا البحث
في الاية انه لو قيل اتنا في الدنيا الحسنة وفي الاخرة الحسنة لكان ذلك متناولا
لكل الحسنات ولكنه قال اتنا في الدنيا حسنة وهذا نكرة في محل الاثبات فلا
يتناول الا حسنة واحدة فلذلك اختلف المتقدمون من المفسرين فكل واحد
منهم حمل اللفظ على ما راه احسن انواع الحسنة فان قيل اليس انه لو قيل اتنا
الحسنة في الدنيا والحسنة في الاخرة لكان ذلك متناولا لكل الاقسام فلم ترك ذلك
وذكر على سبيل التنكير قلنا الذي اظنه في هذا الموضع والعلم عند الله تعالى انا بينا
فيما تقدم انه ليس للداعي ان يقول اللهم اعطني كذا وكذا بل يجب ان يقول اللهم ان
كان كذا وكذا مصلحة لي وموافقا لقضائك وقدرك فاعطني ذلك فلو قال اللهم اعطني الحسنة
في الدنيا وفي الاخرة لكان ذلك جزما وقد بينا انه غير جائز اما لما ذكر على سبيل التنكير
فقال اعطني في الدنيا حسنة كان المراد منه حسنة واحدة وهي الحسنة التي تكون
موافقة لقضائه وقدره وحكمه وحكمته فكان ذلك اقرب الى رعاية الادب والمحافظة
على اصول الدين **واما قوله تعالى** اولئك لهم نصيب مما كسبوا ففيه مسائل **المسئلة
الاولى** قوله اولئك فيه قولان احدهما انه اشارة الى الفريق الثاني فقط الذين سالوا
الدنيا والاخرة والدليل عليه انه تعالى ذكر حكم الفريق الاول حيث قال وما له
في الاخرة من خلاق الثاني انه راجع الى الفريقين اي لكل من هؤلاء نصيب من عمله
على قدر ما نواه فمن انكر البعث وحج التماسا لثواب الدنيا فذلك منه كفر وشرك
والله مجازيه او يكون المراد ان من عمل للدنيا اعطي نصيبه مثله في دنياه كما قال
من كان يريد حرث الاخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته
منها وما له في الاخرة من نصيب اما قوله لهم نصيب مما كسبوا ففيه سؤالان السؤال
الاول قوله لهم نصيب مما كسبوا اجرى مجرى التحقير والتقليل فما المراد منه الجواب
المراد لهم نصيب من الدنيا ومن الاخرة بسبب كسبهم وعملهم فقوله من في قوله
مما كسبوا لابتداء الغاية لا للتبعيض السؤال الثاني هل تدل هذه الاية على ان الجزاء
على العمل الجواب نعم ولكن بحسب الوعد لا بحسب الاستحقاق السؤال الثالث
ما الكسب يطلق على ما يناله المرء بعمله فيكون كسبه ومكتسبه بشرط ان يكون ذلك جر
منفعة او دفع مضرة وعلى هذا الوجه يقال في الارباح انها كسب فلان وانه كثير الكسب
او قليل الكسب لا يراد بذلك الا الربح فاما الذي يقوله اصحابنا من ان الكسب واسطة بين الخلق
والجبر فهو مذكور في الكتب القديمة في الكلام **اما قوله تعالى** والله سريع الحساب ففيه مسائل **المسئلة
الاولى** سريع فاعل من السرعة قال ابن السكيت سرع يسرع سرعا وسرعة فهو سريع
والحساب مصدر كالمحاسبة ومعنى الحساب في اللغة العد يقال حسب يحسب حسابا

وحسبه وحسباً اذا عدّه ذكره الليث وابن السكيت والحسب ما عدّ ومنه حسب الرجل وهو ما يعدّ من مآثره ومفاخره والاحتساب الاعتداد بالشيء وقال الزجاج الحساب في اللغة مأخوذ من قولهم حسبك كذا اي كفاك فسمّي الحساب في المعاملات حساباً لانه يعلم به ما فيه كفاية وليس فيه زيادة على المقدار ولا نقصان **المسئلة الثانية** اختلف الناس في معنى كون الله تعالى محاسباً لخلقه على وجوه احدها ان معنى الحساب انه تعالى يعلمهم ما لهم وعليهم بمعنى انه تعالى يخلق العلوم الضرورية في قلوبهم بمقادير اعمالهم وكمياتها وكيفياتها وبمقادير ما لهم من الثواب والعقاب قالوا ووجه هذا المجاز ان الحساب سبب لحصول علم الانسان بما له وعليه فاطلاق اسم الحساب على هذا الاعلام يكون اطلاقاً لاسم السبب على المسبب وهذا مجاز مشهور ونقل عن ابن عباس انه قال لا حساب على الخلق بل يقفون بين يدي الله تعالى ويعطون كتبهم بايمانهم فيها سيئاتهم فيقال لهم هذه سيئاتكم وقد تجاوزت عنها ثم يعطون حسناتهم ويقال هذه حسناتكم قد ضعّفتها لكم فيقال لهم القول الثاني ان المحاسبة عبارة عن المجازاة قال تعالى وكأين من قرية عتت عن امر ربها ورسله فحاسبناها حساباً شديداً وعذبناها ووجه المجاز فيه ان الحساب سبب للاخذ والاعطاء واطلاق اسم السبب على المسبب جائز فحسن اطلاق لفظ الحساب على المجازاة والقول الثالث انه تعالى يكلم العباد في احوال اعمالهم وكيفية ما لها من الثواب والعقاب فمن قال ان كلامه ليس بحرف ولا صوت قال انه تعالى يخلق في اذن المكلف سمعاً يسمع به كلامه القديم كما انه يخلق في عينه رؤية يرى بها ذاته القديمة ومن قال انه صوت قال انه تعالى يخلق كلاماً يسمعه كل مكلف اما بان يخلق ذلك الكلام في اذن كل واحد منهم او في جسم يقرب من اذنه بحيث لا يبلغ قوة ذلك الصوت ان يمنع الغير من فهم ما كلف به فهذا هو المراد من كونه تعالى محاسباً لخلقه والله تعالى اعلم **المسئلة الثالثة** ذكروا في معنى كونه تعالى سريع الحساب وجوهاً احدها ان محاسبته يرجع اما ان يخلق علوماً ضرورية في قلب المكلف بمقادير اعماله ومقادير ثوابه وعقابه او الى كل مكلف ما يستحقه من الثواب والعقاب او الى انه يخلق سمعاً في اذن كل مكلف يسمع به الكلام القديم او الى انه يخلق في اذن كل مكلف صوتاً دالاً على مقادير الثواب والعقاب وعلى الوجوه الاربعة فيرجع حاصل كونه تعالى محاسباً الى انه تعالى يخلق شيئاً ولما كانت قدرة الله تعالى متعلقة بجميع الممكنات ولا يتوقف تخليقه واحداثه على سبق مادة ولا مدة ولا آلة ولا يشغله شان عن شان لا جرم كان قادراً على ان يخلق جميع الخلق في اقل من لمحة البصر وهذا كلام ظاهر ولذلك ورد في الخبر ان الله تعالى يحاسب الخلق في قدر حلب ناقة وثانيها ان معنى كونه تعالى سريع الحساب انه سريع القبول لدعاء عباده والاجابة لهم وذلك لانه تعالى في الوقت الواحد يسأله السائلون كل واحد منهم اشياء مختلفة من امور الدنيا والآخرة فيعطي كل واحد منهم مطلوبه من غير ان يشتبه عليه شيء من ذلك ولو كان الامر مع واحد واحد من المخلوقين لطال العدد واتصل الحساب فاعلم الله تعالى انه سريع الحساب اي هو عالم بجملة سؤالات السائلين لانه سبحانه لا يحتاج الى تعديد ولا الى فكر وروية وهذا معنى الدعاء

المانر بامن لا يشغله سمع عن سمع وحاصل الكلام في هذا القول ان معنى كونه تعالى سريع الحساب كونه تعالى عالماً بجميع احوال الخلق واعمالهم ووجه المجاز فيه ان المحاسب يحصل له العلم بذلك الشيء فالحساب سبب لحصول العلم فاطلق اسم السبب على المسبب وثالثها ان محاسبة الله تعالى سريعة بمعنى انها آتية لا محالة كما قال عز وجل انّ ما توعدون لصادق وان الدين لواقع وان كل ما هو آت آت فكأنه قيل ان الساعة التي فيها الجزاء والحساب قريبة والله اعلم قوله تعالى **واذكروا الله في ايام معدودات فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى واتقوا الله واعلموا انكم اليه تحشرون** اعلم انه تعالى لما ذكر المشعر الحرام لم يذكر الرمي لوجهين احدهما ان ذلك كان امراً مشهوراً فيما بينهم وما كانوا منكرين لذلك الا انه تعالى ذكر ما فيه من ذكر الله لانهم كانوا لا يفعلونه والثاني لعله انما لم يذكر الرمي لان في الامر بذكر الله في هذه الايام دليلاً عليه اذ كان من سنته التكبير على كل حصاة منها ثم قال واذكروا الله في ايام معدودات وفيه مسائل **المسئلة الاولى** ان الله تعالى ذكر في مناسك الحج الايام المعدودات والايام المعلومات فقال ههنا واذكروا الله في ايام معدودات وقال في سورة الحج ليشهدوا منافع لهم ويذكروا الله في ايام معلومات فمذهب الشافعي رحمه الله ان المعلومات هي العشر الاول من ذي الحجة آخرها يوم النحر واما المعدودات فثلاثة ايام بعد يوم النحر وهي ايام التشريق واحتج على ان المعدودات هي ايام التشريق بان الايام لفظ جمع فيكون اقلها ثلاثة ثم قال بعده فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه وهذا يقتضي ان يكون المراد فمن تعجل في يومين من هذه الايام المعدودات واجمعت الامة على ان هذا الحكم انما ثبت في ايام منى وهي ايام التشريق والقفال اكد هذا بما روي في تفسيره عن عبد الرحمن ابن يعمر الديلي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر منادياً فنادى الحج عرفة من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد ادرك الحج وايام منى ثلاثة ايام فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه وهذا يدل على ان الايام المعدودات هي ايام التشريق والله اعلم قال الواحدي رحمه الله ايام التشريق هي ثلاثة ايام بعد النحر اولها يوم النفر وهو اليوم الحادي عشر من ذي الحجة ينفر الناس فيه بمنى والثاني يوم النفر الاول لان الناس ينفرون في هذا اليوم من منى والثالث يوم النفر الثاني وهذه الايام التكبير ادبار الصلوات على ما سيشرح مذاهب الناس فيه والله اعلم **المسئلة الثانية** المراد من الذكر في هذه الايام الذكر عند الجمرات فانه يكبر مع كل حصاة والذكر ادبار الصلوات والناس اجمعوا على ذلك الا انهم اختلفوا في مواضع الاول اجمعت الامة على ان التكبيرات المقيدة بادبار الصلوات مختصة بعيد الاضحى ثم في ابتدائها وانتهائها خلاف القول الاول انها تبتدأ من الظهر يوم النحر الى بعد صلاة الصبح من آخر ايام التشريق فتكون التكبيرات على هذا القول في خمس عشرة صلاة وهذا قول ابن عباس وابن عمر وبه قال مالك والشافعي في اصح اقواله والحجة فيه ان الامر بهذه التكبيرات انما ورد في حق الحاج قال تعالى فاذكروا الله كذكركم آباءكم ثم قال واذكروا الله في ايام معدودات فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه وهذا انما يحصل

ايام التشريق ثلاثة بعد يوم النحر اولها يوم القر والثاني يوم النفر الاول والثالث يوم النفر الثاني

في حق الحاج فدل على ان الامر بهذه التكبيرات انما ورد في حق الحاج وساير الناس تبع لهم في ذلك ثم ان صلاة الظهر هي اول صلاة يكبر الحاج فيها بمنى فانهم يلبون قبل ذلك واخر صلاة يصلونها بمنى هي صلاة الصبح من اخر ايام التشريق فوجب ان تكون هذه التكبيرات في حق غير الحاج مقيدة بهذا الزمان القول الثاني للشافعي رحمه الله انه يبتدا بها من صلاة المغرب ليلة النحر الى صلاة الصبح من اخر ايام التشريق وعلى هذا القول تكون التكبيرات بعد ثماني عشرة صلاة والقول الثالث للشافعي رحمه الله يبدا بها من صلاة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر فيكون التكبير بعد ثماني صلوات وهو قول علقمة والاسود والنخعي وابي حنيفة رحمه الله والقول الرابع انه يبدا بها من صلاة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر من اخر ايام التشريق فيكبر بعد ثلاث وعشرين صلاة وهو قول اكابر الصحابة كعلي وعمر وابن مسعود وابن عباس ومن الفقهاء قول الثوري وابي يوسف ومحمد واحمد واسحق والمزني وابن شريح وعليه عمل الناس بالبلدان ويدل عليه وجوه الاول ما روى جابر انه صلى الله عليه وسلم صلى الصبح يوم عرفة ثم اقبل علينا فقال الله اكبر ومد التكبير الى العصر من اخر ايام التشريق والثاني ان الذي قاله ابو حنيفة اخذا بالاقل وهذا القول اخذ بالاكثر والتكثير في التكبير اولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكرا كثيرا الثالث ان هذا هو الاحوط لانه لو زاد في التكبيرات فهو خير من ان ينقص منها فان قيل ان هذه التكبيرات تنسب الى ايام التشريق فوجب ان لا تكون مشروعة يوم عرفة قلنا هذا يقتضي ان لا يكبر يوم النحر وهو باطل بالاجماع وايضا لما كان الاغلب في هذه المدة ايام التشريق صح ان يضاف التكبير اليها والله اعلم الموضع الثاني قال الشافعي رحمه الله المستحب في التكبيرات ان تكون ثلاثا نسقا اي متتابعا وهو قول مالك وقال ابو حنيفة واحمد يكبر مرتين حجة الشافعي ما روى عبد الله بن محمد بن ابي بكر بن عمرو بن حزم قال رايت الايمة يكبرون في ايام التشريق بعد الصلاة ثلاثا ولانه زيادة في التكبير فكان اولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكرا كثيرا ثم قال الشافعي رحمه الله ويقول بعد الثلاث لا اله الا الله والله اكبر ولله الحمد ثم قال وما زاد من ذكر الله فهو حسن وقال في التلبية واحب ان لا يزيد على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم والفرق ان من سنة التلبية التكرار فتكرارها اولى من ضم الزيادة اليها وهاهنا يكبر مرة واحدة فتكون الزيادة اولى من السكوت واما التكبيرات على الجمار فقد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يكبر مع كل حصاة فينبغي ان يفعل ذلك اما قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى ففيه سؤالات السؤال الاول لم قال فمن تعجل ولم يقل فمن عجل الجواب قال صاحب الكشاف تعجل واستعجل يجيان مطاوعين بمعنى عجل يقال تعجل في الامر واستعجل ومتعديين يقال تعجل الثواب واستعجله السؤال الثاني قوله ومن تاخر فلا اثم عليه فيه اشكال وذلك لانه اذا كان قد اتى في كل ما لزم في ايام الحج فما معنى قوله فلا اثم عليه فان هذا اللفظ انما يقال في المقصر ولا يقال في حق من اتى بتمام العمل الجواب من وجوه احدها انه تعالى لما اذن في التعجيل على سبيل

الرخصة احتمل ان يخطر ببال قوم ان من لم يجر على موجب الرخصة فانه ياثم الا ترى ان ابا حنيفة يقول القصر عزيمة والاتمام غير جائز فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم ازال الله تعالى هذه الشبهة وبين انه لا اثم على الامرين فان شاء استعجل وجرى على موجب الرخصة وان شاء لم يستعجل ولم يجر على موجب الرخصة ولا اثم عليه في الامرين جميعا وثانيها قال بعض المفسرين ان منهم من كان يتعجل ومنهم من كان يتاخر ثم كل واحد من الفريقين يعيب على الاخر فعله فكان المتعجل يرى ان التاخر مخالفة لسنة الحج فبين الله تعالى انه لا عيب على واحد من القسمين ولا اثم فان شاء تعجل وان شاء لم يتعجل وثالثها ان المعنى في ازالة الاثم عن المتاخر انما هو لمن زاد على مقام الثلث فكانه قيل ان ايام منى التي ينبغي المقام بها فيها ثلاث فمن نقص عنها فتعجل في اليوم الثاني منها فلا اثم عليه ومن زاد عليها فتاخر فلا اثم عليه عن الثالث الى الرابع ولم ينفر مع عامة الناس فلا شي عليه ورابعها ان هذا الكلام انما ذكر مبالغة في بيان ان الحج سبب لزوال الذنوب وتكفير الاثام وهذا مثل ان الانسان اذا تناول الترياق فالطبيب يقول له الان ان تناولت السم فلا ضرر وان لم تتناول فلا ضرر ومقصوده من هذا بيان ان الترياق دواء كامل في دفع المضار لا بيان ان تناول السم وعدم تناوله يجريان مجرى واحدا فكذا هاهنا المقصود من هذا الكلام بيان المبالغة في كون الحج مكفرا لكل الذنوب لا بيان ان التعجيل وتركه سيان ومما يدل على ان الحج سبب قوي في تكفير الذنوب قوله عليه السلام من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وخامسها ان كثيرا من العلماء قالوا الجوار مكروه لانه اذا جاوز الحرم والبيت سقط وقعه في عينه واذا كان غائبا ازداد شوقه اليه واذا كان كذلك احتمل ان يخطر ببال احد ان على هذا المعنى ان من تعجل في يومين فحاله افضل ممن لم يتعجل وايضا فمن تعجل في يومين فقد انصرف الى مكة لطواف الزيارة وترك المقام بمنى ومن لم يتعجل فقد اختار المقام بمنى وترك الاستعجال في الطواف فلهذا السبب يقع في الخاطر تردد في ان التعجيل افضل ام التاخير فبين الله تعالى انه لا اثم ولا حرج في واحد منهما وسادسها قال الواحدي رحمه الله انما قال ومن تاخر فلا اثم عليه لتكون اللفظة الاولى موافقة للثانية كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ونحن نعلم ان جزاء السيئة والعدوان فاذا حمل على موافقة اللفظ لا يصح في المعنى نفي الاثم عنه السؤال الثالث هل في الاية دلالة على وجوب الاقامة بمنى بعد الافاضة من المزدلفة الجواب نعم كما كان قوله فاذا افضتم من عرفات دليلا على الوقوف بها لان العلماء من الفقهاء قالوا انما يجوز التعجيل في اليومين لمن تعجل قبل غروب الشمس من اليومين واما اذا غابت الشمس من اليوم الثاني قبل النفر فليس له ان ينفر الا في اليوم الثالث لان الشمس اذا غابت فقد ذهب اليوم وانما جعل له التعجيل في اليومين لا في الثالث هذا مذهب الشافعي رحمه الله وقول كثير من الفقهاء والتابعين وقال ابو حنيفة رحمه الله يجوز له ان ينفر ما لم يطلع الفجر لانه لم يدخل وقت الرمي بعد اما قوله

تعالى لمن اتقى ففيه وجوه احدها ان الحاج يرجع بشرط ان يتقى الله فيما بقى من عمره
ولم يرتكب ما يستوجب به العذاب ومعناه التحذير من الاتكال على ما سلف من
اعمال الحج فبين الله تعالى ان عليهم مع ذلك ملازمة التقوى ومجانبة الاغترار
بالحج السابق وثانيها ان هذه المغفرة انما تحصل لمن كان متقيا قبل حجه
كما قال تعالى انما يتقبل الله من المتقين وحقيقته ان المصر على الذنب لا ينفعه
حجه وان كان متقيا عن جميع المحظورات حال اشتغاله بالحج كما روى في الخبر من قوله
من حج فلم يرفث ولم يفسق واعلم ان الوجه الاول من هذه الوجوه التي ذكرناها اشارة
الى اعتبار التقوى في المستقبل والثاني اشارة الى اعتبارها في الماضي والثالث
اشارة الى اعتبارها في الحال والتحقيق انه لا بد من الكل وقال بعض المفسرين
المراد بقوله لمن اتقى ما يلزمه التوقي في الحج عنه من قتل الصيد وغيره لانه اذا لم
يجتنب ذلك صار مأثوما وربما صار عمله محبطا وهو ضعيف من وجهين الاول
انه تقييد اللفظ المطلق بغير دليل والثاني ان هذا لا يصح الا اذا حمل على ما قبل
هذه الايام لانه في النحر اذا رمى وطاف وحلق فقد تحلل قبل رمي الجمار فلا يلزمه
اتقاء الصيد الا في الحرم لكن ذلك ليس للاحرام لكن اللفظ مشعر بان الاتقاء
معتبر في هذه الايام فسقط هذا الوجه اما قوله تعالى واتقوا الله فهو امر في المستقبل
وهو مخالف لقوله الذي اريد به الماضي فليس ذلك بتكرار وقد علمت ان التقوى عبارة
عن فعل الواجبات وترك المحرمات واما قوله واعلموا انكم اليه تحشرون فهو توكيد
للامر بالتقوى وبعث على التشدد فيه لانه من تصور انه لا بد من حشر ومحاسبة
ومسائلة وان بعد الموت لا دار الا الجنة والنار صار ذلك من اقوى الدواعي له الى التقوى
واما الحشر فهو اسم يقع على ابتداء خروجهم من الاجداث الى انتهاء الموقف
لانه لا يتم كونهم هناك الا بجميع هذه الامور والمراد بقوله اليه انه حيث لا مالك
سواه ولا ملجأ الا اياه ولا يستطيع احد دفعا عن نفسه كما قال تعالى يوم لا تملك نفس
لنفس شيئا والامر يومئذ لله قوله تعالى **ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا
ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها و
يهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد** اعلم انه تعالى لما بين ان الذين يشهدون
مشاعر الحج فريقان كافر وهو الذي يقول ربنا آتنا في الدنيا ومسلم وهو الذي
يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة بقي المنافق فذكره في هذه
الاية وشرح صفاته وافعاله فهذا ما يتعلق بنظم الاية والغرض بكل ذلك ان يبعث العباد
على الطريقة الحسنة فيما يتصل بافعال القلوب والجوارح وان يعلم ان المعبود لا يمكن
اخفاء الامور عنه ثم اختلف المفسرون على قولين منهم من قال هذه الاية مختصة
باقوام معينين ومنهم من قال انها عامة في حق كل من كان موصوفا بهذه الصفة المذكوره
في هذه الاية اما الاولون فقد اختلفوا على وجوه فالرواية الاولى انها نزلت في الاخنس
بن شريق الثقفي وهو حليف لبني زهرة اقبل الى النبي صلى الله عليه وسلم واظهر له الاسلام
وزعم انه يحبه ويحلف بالله على ذلك فهذا هو المراد بقوله تعالى يعجبك قوله في الحيوة الدنيا
ويشهد الله على ما في قلبه غير انه كان منافقا حسن العلانية خبيث الباطن ثم خرج

من عند النبي صلى الله عليه وسلم فمر بزرع لقوم من المسلمين فاحرق الزرع وقتل الحمر
وهو المراد بقوله واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل و
قال آخرون المراد بقوله تعالى يعجبك قوله هو الاخنس اشار الى بني زهرة بالرجوع
يوم بدر وقال لهم ان محمدا ابن اختكم فان يك كاذبا كفاكموه سائر الناس وان يك
صادقا كنتم اسعد الناس به فقالوا نعم الرأي ما رأيت قال فاذا نودي في الناس
بالرحيل فاني اخنس بكم فاتبعوني ثم خنس واتبعه رجال من بني زهرة عن قتال رسول
الله صلى الله عليه وسلم فاعجبه وعندي ان هذا القول ضعيف وذلك لانه بهذا
الفعل لا يستوجب الذم وقوله تعالى ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا
ويشهد الله على ما في قلبه مذكور في معرض الذم فلا يمكن حمله عليه بل القول الاول
هو الاصح والرواية الثانية في سبب نزول هذه الاية ما روي عن ابن عباس
والضحاك ان كفار قريش بعثوا الى النبي صلى الله عليه وسلم انا قد اسلمنا فابعث
الينا نفرا من علماء اصحابك فبعث اليهم جماعة فنزلوا ببطن الرجيع ووصل الخبر الى
الكفار فركب منهم سبعون راكبا واحاطوا بهم وقتلوهم وصلبوهم ففيهم نزلت
هذه الاية ولذلك عقبه بذكر من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله منبها بذلك
على حال هؤلاء الشهداء القول الثاني في الاية وهو اختيار اكثر المحققين من المفسرين
ان هذه الاية عامة في حق كل من كان موصوفا بهذه الصفات المذكورة فيها ونقل عن
محمد بن كعب القرظي انه جرى بينه وبين غيره كلام في هذه الاية فقال انها وان نزلت فيمن ذكر فلا
يمتنع ان تنزل الاية في الرجل ثم تجري تكون عامة في كل من تكون موصوفا بتلك الصفات والتحقيق
في المسئلة ان قوله ومن الناس اشارة الى بعضهم فيحتمل الواحد ويحتمل الجمع وقوله ويشهد الله
لا يدل على ان المراد به واحد من الناس لجواز ان يرجع ذلك الى اللفظ دون
المعنى وهو الجمع واما السبب الذي حكيناه فلا يمنع عموم اللفظ لان العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص السبب فثبت انه ليس في الاية ما يمنع العموم بل يقول فيها ما يدل
على العموم وهو من وجوه احدها ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية
فلما ذم الله تعالى قوما ووصفهم بصفات توجب استحقاق الذم علمنا ان الموجب
لتلك المذمة هو تلك الصفات فيلزم ان كل من كان موصوفا بتلك الصفات
ان يكون مستوجبا للذم وثانيها ان الحمل على العموم اكثر فائدة وذلك لانه يكون
زجرا لكل المكلفين عن تلك الطريقة المذمومة وثالثها ان هذا اقرب الى الاحتياط
لانا اذا حملنا الاية على العموم دخل فيه ذلك الشخص واما اذا خصصناه بذلك
الشخص لم يثبت الحكم في غيره فثبت بما ذكرنا ان حمل الاية على العموم اولى اذا عرفت
هذا فنقول اختلفوا في ان الاية هل تدل على ان الموصوف بهذه الصفات منافق
ام لا والصحيح انها لا تدل على ذلك لان الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات
خمسة وليس منها ما يدل على النفاق فاولها قوله يعجبك قوله في الحياة الدنيا فهذا لا
دلالة فيه على صفة مذمومة الا من جهة الايماء الحاصل بقوله في الحياة الدنيا لان
الانسان اذا قيل انه حلو الكلام فيما يتعلق بالدنيا اوهم نوعا من المذمة وثانيها قوله
ويشهد الله على ما في قلبه وهذا لا دلالة فيه على حالة منكرة فان اضمرنا فيه انه يشهد الله

على ما في قلبه مع ان ما يضمر بخلاف ذلك فالكلام مع هذا الاضمار لا يدل على النفاق
ايضا لانه ليس في الاية ان الذي يظهره للرسول صلى الله عليه وسلم امر الاسلام
والتوحيد وانه يضمر خلافه حتى يلزم ان يكون منافقا بل لعل المراد انه يضمر الفساد
ويظهر ضده حتى يكون مرائيا وثالثها قوله وهو الد الخصام وهذا ايضا لا يوجب النفاق
ورابعها قوله واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها والمسلم الذي يكون مفسدا قد يكون
كذلك وخامسها قوله واذا قيل له اتق الله اخذته العزة وهذا ايضا لا يقتضي النفاق
فعلمنا ان كل هذه الصفات المذكورة في الاية كما يمكن ثبوتها في المنافق يمكن ثبوتها
في المرائي فاذن ليس في الاية دلالة على ان هذا المذكور يجب ان يكون منافقا الا ان المنافق
داخل في الاية وذلك لان كل منافق فانه يكون موصوفا بهذه الصفات الخمس وقد
يكون الموصوف بهذه الصفات الخمس غير منافق فثبت انه متى حملنا الاية على الموصوف
بهذه الصفات الخمس دخل فيها المنافق والمرائي واذا عرفت هذه الجملة فنقول ان
تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمس الصفة الاولى قوله يعجبك قوله في الحيوة الدنيا
والمعنى يروقك ويعظم في قلبك ومنه الشيء العجيب الذي يحصل في النفس واما قوله
في الحياة الدنيا ففيه وجهان احدهما انه نظير لقول القايل يعجبني كلام فلان في هذه المسئلة
فالمعنى يعجبك قوله وكلامه عندما يتكلم لطلب مصالح الدنيا والثاني ان يكون
التقدير يعجبك قوله وكلامه في الحياة الدنيا وان كان لا يعجبك قوله وكلامه في الاخرة
لانه ما دام في الدنيا يكون جري اللسان حلو الكلام واما في الاخرة فانه
يعتريه اللكنة والاحتباس خوفا من هيبة جلال الله وقهر كبريائه الصفة الثانية
قوله ويشهد الله على ما في قلبه فالمعنى انه يقرر صدقه في كلامه ودعواه
بالاستشهاد بالله ثم يحتمل ان يكون ذلك الاستشهاد بالحلف واليمين
ويحتمل ان يكون ذلك بان يقول الله يشهد ان الامر كما قلت فهذا يكون
استشهادا بالله ولا يكون يمينا وعامة القراء يقرؤون ويشهد الله على ما في قلبه
بضم الياء وقرا ابن محيصن ويشهد الله على ما في قلبه بفتح والمعنى ان الله يعلم
من قلبه خلاف ما اظهر والقراءة الاولى تدل على كونه مرائيا على كونه مستشهدا
بالله باطلا على نفاقه وريائه واما القراءة الثانية فلا تدل الا على كونه كاذبا
واما على كونه مستشهدا بالله على سبيل الكذب فلا فعلى هذه القراءة الاولى
ادل على الذم الصفة الثالثة قوله وهو الد الخصام وفيه مسايل المسئلة
الاولى الالد الشديد الخصومة يقال رجل الد وقوم لد قال تعالى وتنذر به
قوما لدا وهو كقوله بل هم قوم خصمون يقال منه لد يلد بفتح اللام في يفعل منه
فهو الد اذا كان خصما ولددت الرجل الده بضم اللام اذا غلبته في الخصومة
قال الزجاج اشتقاقه من لديدي العنق وهما صفحتاه ولديدي الوادي جانباه
وتاويله انه في اي وجه اخذ خصمه من يمين وشمال في ابواب الخصومة غلب من
خاصمه واما الخصام ففيه قولان احدهما وهو قول الخليل انه مصدر بمعنى المخاصمة
كالقتال والطعان بمعنى المقاتلة والمطاعنة فيكون المعنى وهو شديد المخاصمة ثم في
هذه الاضافة وجهان احدهما انها بمعنى في والتقدير انه الد في الخصام والثاني انه

جعل الخصام

جعل الخصام الد على سبيل المبالغة والقول الثاني ان الخصام جمع خصم كصعاب
وصعب وضخام وضخم وهو اشد الخصوم وهذا قول الزجاج قال المفسرون
هذه الاية نزلت في الاخنس بن شريق على ما شرحناه وفيه نزل ايضا قوله ويل لكل
همزة وقوله ولا تطع كل حلاف مهين ثم للمفسرين عبارات في تفسير هذه
اللفظة قال مجاهد الد الخصام معناه ظالم لا يستقيم وقال السدي اعوج
الخصام وقال قتادة الد الخصام معناه انه جدل بالباطل شديد القسوة في
معصية الله عالم اللسان جاهل العمل المسئلة الثانية تمسك المنكرون للنظر
والجدل بهذه الاية قالوا انه تعالى ذم ذلك الانسان بكونه شديدا في الجدل ولولا
ان هذه الصفة من صفات الذم والا لما جاز ذلك وجوابه ما تقدم في قوله
ولا جدال في الحج الصفة الرابعة قوله تعالى واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها
ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد اعلم انه تعالى لما بين من حال ذلك
الانسان انه حلو الكلام وانه يقرر صدق قوله بالاستشهاد بالله وانه الد الخصام
بين بعد ذلك ان كل ما ذكره باللسان فقلبه منطو على ضد ذلك فقال واذا
تولى سعى في الارض ليفسد فيها ثم في الاية مسايل المسئلة الاولى واذا تولى
فيه قولان احدهما معناه واذا انصرف من عندك سعى في الارض بالفساد ثم هذا
الفساد يحتمل وجهين احدهما ما كان من اتلاف الاموال بالتخريب والتحريق
والنهب وعلى هذا الوجه ذكروا روايات منها ما قدمنا ان الاخنس لما اظهر
للرسول صلى الله عليه وسلم انه يحبه وانه على عزم ان يؤمن فلما خرج من
عنده مر بزرع للمسلمين فاحرق الزرع وقتل الحمر ومنها انه لما انصرف من
بدر مر ببني زهرة وكان بينه وبين ثقيف خصومة فبيتهم ليلا واهلك مواشيهم
واحرق زرعهم والوجه الثاني في تفسير الفساد انه كان بعد الانصراف
من حضرة النبي صلى الله عليه وسلم يشتغل بادخال الشبهة في قلوب المسلمين و
باستخراج الحيل في تقوية الكفر وهذا المعنى يسمى فسادا قال تعالى حكاية
عن قوم فرعون حيث قالوا له اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض اي ليردوا
قومك عن دينهم ويفسدوا عليهم شريعتهم وقال ايضا اني اخاف ان يبدل
دينكم وان يظهر في الارض الفساد وقد ذكرنا في تفسير قوله تعالى واذا قيل
لهم لا تفسدوا في الارض ما يقرب من هذا الوجه وانما سمي هذا المعنى فسادا في الارض
لانه يوقع الاختلاف بين الناس ويفرق كلمتهم ويؤدي الى ان يتبرا بعضهم من
بعض فتنقطع الارحام وتنسفك الدما قال تعالى فهل عسيتم ان توليتم
ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم وقطع الارحام في ذلك انما يكون من حيث
قلنا وهو كثير في القران ولا شك ان الفساد على هذا اولى من حمله على التخريب والنهب
لانه تعالى قال ويهلك الحرث والنسل والمعطوف مغاير للمعطوف عليه لا محالة
القول الثاني في تفسير قوله واذا تولى اي اذا صار واليا فعل ما يفعله ولاة السوء
من الفساد في الارض باهلاك الحرث والنسل وقيل يظهر الظلم حتى يمنع الله بشؤم
ظلمه القطر فيهلك الحرث والنسل والقول الاول اقرب الى نظم الاية لان المقصود

بيان نفاقه وهوانه عند الحضور يقول الكلام الحسن ويظهر المحبة وعند الغيبة يسعى
في ايقاع الفتنة والفساد المسئلة الثانية قوله سعى في الارض اي اجتهد في ايقاع
ما ينبغي الفساد واصل السعي هو المشي بسرعة ولكنه يسعى في ايقاع الفتنة والتخريب
بين الناس ومنه يقال فلان يسعى بالنميمة قال الله تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم
الا خبالا ولاوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة المسئلة الثالثة من فسر الفساد
بالتخريب قال انه تعالى ذكره اولا على سبيل الاجمال وهو قوله ليفسد فيها ثم ذكره
ثانيا على سبيل التفصيل فقال ويهلك الحرث والنسل ومن فسر الافساد بالقاء
الشبه قال كما ان الدين الحق امران اولهما العلم وثانيهما العمل فكذا الدين الباطل
اولهما الشبهات وثانيهما فعل المنكرات فهاهنا ذكر تعالى اولا من فعل ذلك الانسان
اشتغاله بالشبهات وهو المراد بقوله ليفسد فيها ثم ذكر ثانيا اقدامه
على المنكرات وهو المراد بقوله ويهلك الحرث والنسل ولاشك ان هذا
التفسير اولى ثم من قال ان سبب نزول الاية ان الاخنس مر بزرع للمسلمين
فاهلك الزرع وقتل الحمر قال المراد بالحرث الزرع وبالنسل تلك الحمر والحرث
هو ما يكون منه الزرع قال تعالى افرايتم ما تحرثون اانتم تزرعونه ام نحن الزارعون
ويقع على كل ما يحرث ويزرع من اصناف النبات وقيل ان الحرث هو شق الارض
ويقال لما يشق به محرث واما النسل فهو على هذا التفسير نسل الدواب والنسل
في اللغة الولد واشتقاقه يحتمل ان يكون من قولهم نسل ينسل اذا خرج فسقط
ومنه نسل ريش الطاير ووبر البعير وشعر الحمار اذا خرج فسقط والقطعة
منها اذا سقطت نسالة ومنه قوله تعالى الى ربهم ينسلون اي يسرعون
لانه اسراع وخروج بحدة والنسل الولد لخروجه من ظهر الاب وبطن
الام وسقوطه والناس نسل آدم عليه السلام واصل النسل من النسول وهو
الخروج واما من قال ان سبب نزول الاية ان الاخنس بيت على قوم من ثقيف
وقتل منهم جمعا فالمراد بالحرث اما النسوان لقوله تعالى نساؤكم حرث لكم
او الرجال وهو قول قوم من المفسرين الذين فسروا الحرث بشق الارض
فان الرجال هم الذين يشقون ارض التوليد واما النسل فالمراد به الصبيان
واعلم ان على جميع الوجوه فالمراد بيان ان ذلك الفساد عظيم لا اعظم
منه لان المراد منهما على التفسير الاول اهلاك النبات والحيوان وعلى
التفسير الثاني اهلاك الحيوان باصله وفرعه وعلى الوجهين فلا فساد اعظم
منه فاذن قوله ويهلك الحرث والنسل من الالفاظ الفصيحة جدا الدالة
مع اختصارها على المبالغة الكبيرة ونظيره في الاختصار ما قال في صفة
الجنة وفيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وقال اخرج منها ماءها ومرعاها
فان قيل افتدل الاية على انه اهلك الحرث والنسل او تدل على انه اراد ذلك
قلنا ان قوله سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك دل على ان غرضه ان يسعى في
ذلك ثم قوله ويهلك الحرث والنسل ان عطفناه على الاول لم تدل الاية على
وقوع ذلك فان تقدير الاية هكذا سعى في الارض ليفسد فيها وسعى ليهلك الحرث

والنسل

والنسل وان جعلناه مبتدا منقطعا عن الاول دل على وقوع ذلك والاول اولى
وان كانت الاخبار المذكورة في سبب نزول الاية دلت على ان هذه الاشيا
قد وقعت ودخلت في الوجود والله اعلم المسئلة الرابعة قرا بعضهم
ويهلك الحرث والنسل على ان الفعل للحرث والنسل وقرا الحسن بفتح اللام
يهلك وهي لغة نحو ابى يابى وروي عنه ويهلك على البنا للمفعول المسئلة الخامسة
استدلت المعتزلة على ان الله تعالى لا يريد القبائح بقوله تعالى والله لا يحب
الفساد قالوا والمحبة عبارة عن الارادة والدليل عليه قوله تعالى ان الذين
يحبون ان تشيع الفاحشة والمراد بذلك انهم يريدون وايضا نقل عن
الرسول صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله احب لكم ثلاثا وكره لكم ثلاثا احب لكم
ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا وان تناصحوا من ولاه امركم وكره لكم القيل والقال
واضاعة المال وكثرة السوال فجعل الكراهة ضدا للمحبة ولولا ان المحبة عبارة
عن الارادة والا لما كانت الارادة ضدا للمحبة وايضا لو كانت المحبة غير الارادة
لصح ان يحب الفعل وان يكرهه لان الكراهة على هذا القول انما تضاد الارادة دون
المحبة قالوا واذا ثبت ان المحبة نفس الارادة فقوله والله لا يحب الفساد جار مجرى
قوله والله لا يريد الفساد فهو كقوله وما الله يريد ظلما للعباد بل دلالة هذه
الاية اقوى لانه تعالى ذكر ما وقع من الفساد من هذا المنافق ثم قال والله لا يحب
الفساد اشارة اليه فدل على ان ذلك الواقع وقع لا بارادة الله تعالى واذا ثبت
انه تعالى لا يريد الفساد وجب ان لا يكون خالقا له لان الخلق لا يمكن الا مع
الارادة فصارت هذه الاية دالة على مسئلة الارادة ومسئلة خلق الافعال
والاصحاب اجابوا عنه من وجهين الاول ان المحبة غير الارادة بل المحبة عبارة
عن مدح الشي وذكر تعظيمه والثاني علمنا ان المحبة نفس الارادة ولكن قوله والله
لا يحب الفساد لا يفيد العموم لان الالف واللام الداخلين في اللفظ لا يفيدان
العموم ثم الذي يهدم قوة هذا الكلام وجهان الاول ان قدرة العبد وداعيته
صالحة للصلاح والفساد فترجح الفساد على الصلاح ان وقع لا لعلة لزم نفي الصانع
وان وقع لمرجح فذلك المرجح لابد وان يكون من الله والا لزم التسلسل فثبت ان الله
سبحانه هو المرجح لجانب الفساد على جانب الصلاح فكيف يعقل انه لا يريد الفساد
والثاني انه عالم بوقوع الفساد فان اراد ان لا يقع الفساد لزم ان يقال انه اراد
ان ينقلب علمه نفسه جهلا وذلك محال والله اعلم الصفة الخامسة قوله تعالى واذا
قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي
قوله تعالى واذا قيل له اتق الله اخذته العزة معناه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
دعاه الى ترك هذه الافعال فدعاه الكبر والانفة الى الظلم واعلم ان هذا
التفسير ضعيف لان قوله واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم ليس فيه دلالة
الا على انه متى قيل له هذا القول اخذته العزة فاما ان هذا القول قيل او ما قيل فليس في
الاية دلالة عليه فان ثبت ذلك برواية وجب المصير اليه وان كنا نعلم انه عليه
السلام كان يدعو الكل الى التقوى من غير تخصيص المسئلة الثانية انه تعالى

حكى عن هذا المنافق جملة من الافعال المذمومة اولها اشتغاله بالكلام الحسن
في طلب الدنيا وثانيها استشهاده بالله كذبا وبهتانا وثالثها اللجاجة
في ابطال الحق واثبات الباطل ورابعها سعيه في الفساد وخامسها سعيه في
اهلاك الحرث والنسل وكل ذلك فعل منكر وقبيح فظاهر قوله واذا قيل له اتق الله
ليس بان ينصرف الى بعض هذه الامور اولى من بعض فوجب ان يحمل على الكل فكانه
قيل اتق الله في اهلاك الحرث والنسل وفي السعي بالفساد وفي اللجاج في
الباطل وفي الاستشهاد بالله كذبا وفي الحرص على طلب الدنيا فانه ليس
رجوع النهي الى البعض اولى من البعض المسئلة الثالثة قوله اخذته
العزة بالاثم فيه وجوه الاول ان هذا ماخوذ من قولهم اخذت فلانا بان يعمل
كذا اي الزمته ذلك وحملته ذلك فتقدير الاية اخذته العزة بان يعمل الاثم
وذلك الاثم هو ترك الالتفات الى هذا الوعظ وعدم الاصغاء اليه وثانيها
اخذته العزة اي لزمته يقال اخذته الحمى اي لزمته واخذه الكبر اي اعتراه
ذلك فمعنى الاية اذا قيل له اتق الله لزمته العزة الحاصلة بالاثم الذي في قلبه
فان تلك العزة انما حصلت بسبب ما في قلبه من الكفر والجهل وعدم النظر
في الدلايل ونظيره قوله تعالى بل الذين كفروا في عزة وشقاق والباء هاهنا في معنى
اللام يقول الرجل فعلت هذا بسببك ولسببك وعاقبته بجنايته ولجنايته
اما قوله تعالى فحسبه جهنم قال المفسرون كافيه جهنم جزاء له وعذابا
يقال حسبك درهم اي كفاك وحسبنا الله اي كافينا الله واما جهنم فقال يونس
واكثر النحويين هو اسم النار التي يعذب الله بها في الاخرة وهي اعجمية وقال اخرون
اسم عربي سميت نار الاخرة بها لبعد قعرها حكي عن روبة انه قال ركية
جهنام يريد بعيدة القعر واما قوله تعالى ولبيس المهاد ففيه وجهان
الاول ان المهاد والتمهيد والتوطية والتهيئة واحد واصله من المهد قال
تعالى والارض فرشناها فنعم الماهدون اي الموطيون الممكنون اذ جعلناها
ساكنة مستقرة لا تميد باهلها ولا تنبو عنهم وقال تعالى فلانفسهم يمهدون
اي يفرشون ويمكنون الثاني ان يكون قوله ولبيس المهاد اي لبيس المستقر كقوله
جهنم يصلونها فبيس القرار وقال بعض العلماء المهاد الفراش للنوم فلما كان المعذب
في النار يلقى على نار جهنم جعل ذلك مهادا له وفراشا قوله تعالى ومن الناس من
يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله رءوف بالعباد اعلم انه تعالى لما وصف في
الاية المتقدمة حال من يبذل دينه لطلب الدنيا ذكر في هذه الاية حال من يبذل
دنياه ونفسه وماله لطلب الدين فقال ومن الناس من يبذل دنياه ونفسه وماله
لطلب الدين فقال ومن الناس ثم في الاية مسايل المسئلة الاولى في سبب النزول
روايات احدها روي عن ابن عباس ان هذه نزلت في صهيب بن سنان مولى ابي بكر
وفي خباب بن الارت وفي عامر مولى حويطب اخذهم المشركون فعذبوهم فاما صهيب فقال
لاهل مكة اني شيخ كبير ولي مال ومتاع ولا يضركم كنت منكم او من عدوكم تكلمت بكلام
وانا اكره ان انزل عنه وانا اعطيكم مالي ومتاعي واشتري به ديني فرضوا عنه بذلك

وملوا سبيله

وملوا سبيله فانصرف راجعا الى المدينة فنزلت الاية وعند دخول صهيب
المدينة لقيه ابو بكر رضي الله عنه فقال له ربح بيعك وبيلك لا تخسر فقال
وما ذاك فقال وما ذاك فقال انزل الله فيك كذا وقرا عليه هذه الاية واما
خباب بن الارت وابو ذر فقد فروا واتوا المدينة واما سمية فربطت بين بعيرين
ثم قتلت وماتت واما الباقون فاعطوا بسبب العذاب بعض ما اراد المشركون فتركوا
وفيهم نزل قوله تعالى والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا بتعذيب اهل مكة
لنبوئنهم في الدنيا حسنة بالنصرة والغنيمة ولاجر الاخرة اكبر وفيهم نزل الا
من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والرواية الثانية انها نزلت في رجل امر بمعروف
ونهى عن المنكر عن علي وعمر وابن عباس والرواية الثالثة نزلت في علي بن ابي طالب
رضي الله عنه بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة خروجه الى
الغار ويروى انه لما نام على فراشه قام جبريل عند راسه وميكائيل عند رجليه
وجبريل ينادي بخ بخ من مثلك يا ابن ابي طالب يباهي الله بك الملائكة ونزلت
الاية المسئلة الثانية اكثر المفسرين قالوا ان المراد من هذا الشرا البيع
وقال تعالى وشروه بثمن بخس دراهم معدودة اي باعوه وتحقيقه ان المكلف
باع نفسه بثواب الاخرة وهذا البيع هو انه بذلها في طاعة الله من الصلاة و
الصيام والحج والجهاد ثم توصل بذلك الى وجدان ثواب الله تعالى كان ما بذله
من نفسه كالسلعة وصار العامل كالبايع والله كالمشتري كما قال الله ان الله اشترى
من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة وقد سمى الله تعالى ذلك تجارة
فقال يا ايها الذين آمنوا هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم تؤمنون بالله
ورسوله وتجاهدون في سبيل الله باموالكم وانفسكم وعندي انه يمكن اجراء
لفظ الشرا على ظاهره وذلك ان من اقدم على الكفر والشرك والتوسع في ملاذ
الدنيا والاعراض عن الاخرة وقع في العذاب الدايم فصار كان نفسه كانت له فبسبب
الكفر والفسق صارت للنار واذا اقدم على الايمان والطاعة صار كانه اشترى
نفسه من النار والعذاب فصار حال المؤمن كالمكاتب يبذل دراهم معدودة و
يشتري بها نفسه ابدا لكن المكاتب عبد ما بقي عليه درهم فكذا المكلف لا ينجو
من رق العبودية ما دام يبقى له نفس واحد في الدنيا ولهذا قال عيسى عليه السلام
واوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا وقال تعالى لنبيه عليه السلام واعبد
ربك حتى ياتيك اليقين فان قيل ان الله تعالى جعل نفسه مشتريا حيث قال
ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم وعلى هذا يمتنع كون المؤمن مشتريا قلنا
لا منافاة بين الامرين فهو كمن يشتري ثوبا بعبد فكل واحد منهما بايع وكل
واحد منهما مشتري فكذا هاهنا وعلى هذا التاويل لا يحتاج الى ترك الظاهر والى
اطلاق لفظ الشرا على البيع اذا عرفت هذا فنقول يدخل تحت كل مشقة يتحملها
الانسان في طلب الدين فيدخل فيه المجاهد ويدخل فيه الباذل لمهجته الصابر على
القتل كما فعله ابو عمار وامه ويدخل فيه الابق من الكفار الى المسلمين ويدخل
فيه المشتري نفسه من الكفار بماله كما فعله صهيب ويدخل فيه من يظهر الحق والدين

عند السلطان الجاير وروى ان عمر رضي الله عنه بعث جيشا فحصروا قصرا فتقدم
رجل فقاتل حتى قتل فقال بعض القوم القى بيده الى التهلكة فقال عمر كذبتم
وقال رحم الله ابا فلان وقرا ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله ثم
اعلم ان المشقة التي يتحملها الانسان لا بد ان تكون على وفق الشرع حتى يدخل بسببه
تحت الاية • فاما لو كان على خلاف الشرع فهو غير داخل فيه بل يعد ذلك
من جملة القاء النفس في التهلكة نحو ما اذا خاف التلف عند الاغتسال من الجنابة ففعل
قال قتادة اما والله ما هم باهل حروراء المراق من دين الله ولكنهم اصحاب رسول
الله من المهاجرين والانصار لما راوا المشركين يدعون مع الله الها اخر قاتلوا على
دين الله وشروا انفسهم غضبا وجهادا في سبيله المسئلة الثالثة يشري
نفسه ابتغاء مرضاة الله اي لابتغاء مرضاة الله ويشري بمعنى يشتري اما قوله تعالى
والله رءوف بالعباد فمن رافته انه جعل النعيم الدائم جزاء على العمل القليل المنقطع
ومن رافته انه جوز لهم كلمة الكفر ابقاء على النفس ومن رافته ان المصر على
مائة سنة اذا تاب ولو في لحظة اسقط كل ذلك العقاب واعطاه الثواب الدائم
ومن رافته ان النفس له والمال ثم انه يشتري ملكه بملكه فضلا منه ورحمة واحسانا
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات
الشيطان انه لكم عدو مبين اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافق انه يسعى ليفسد
في الارض ويهلك الحرث والنسل امر المسلمين بما يضاد ذلك وهو الموافقة في الاسلام
وفي شرايعه فقال يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة وفيه مسايل المسئلة
الاولى قرا ابن كثير ونافع والكسائي السلم بفتح السين وكذا قوله وان جنحوا للسلم فاجنح
لها وقوله وتدعون الى السلم وقرا عاصم في رواية ابي بكر السلم بكسر السين في الكل
وقرا حمزة بكسر السين في هذه التي في البقرة والتي في سورة محمد وفي قوله وتدعوا
الى السلم وفتح في الانفال وان جنحوا للسلم وقرا ابو عمرو وابن عامر بكسر السين في
هذه التي في البقرة وحدها وفتح السين في الانفال وفي سورة محمد فذهب ابو عمرو
الى انه لغتان بالفتح والكسر مثل رطل ورطل وجسر وجسر وقرا الاعمش بفتح السين
واللام المسئلة الثانية اصل هذه الكلمة من الانقياد قال الله تعالى اذ قال له ربه اسلم
قال اسلمت والاسلام انما سمي اسلاما لهذا الانقياد والصلح يسمى سلما لان عند الصلح ينقاد كل واحد لصاحبه ولا
ينازعه فيه قال ابو عبيدة فيه ثلاث لغات السلم والسلم والسلم المسئلة الثالثة في
الاية اشكال وهو ان كثيرا من المفسرين حملوا السلم على الاسلام فيصير تقدير الاية
يا ايها الذين امنوا ادخلوا في الاسلام والايمان هو الاسلام فيصير تقديره يا ايها
الذين اسلموا ادخلوا في الاسلام ومعلوم ان ذلك غير جائز ولاجل هذا السؤال
ذكر المفسرون وجوها في تاويل هذه الاية احدها ان المراد بالاية المنافقون
والتقدير يا ايها الذين امنوا بالسنتهم ادخلوا بكليتكم في الاسلام ولا تتبعوا
خطوات الشيطان اي اثار تزيينه وغروره في الاقامة على النفاق ومن قال
بهذا التاويل احتج على صحته بان هذه الاية انما وردت عقيب ما مضى من ذكر المنافقين
وهو قوله ومن الناس من يعجبك قوله الاية فلما وصف المنافق بما ذكر دعا في هذه الاية

الى الايمان

الى الايمان بالقلب وترك النفاق وثانيها روي ان هذه الاية نزلت في طايفة
من اهل الكتاب كعبد الله بن سلام واصحابه وذلك انهم حين امنوا بالنبي صلى الله
عليه وسلم قاموا بعده على تعظيم شرايع موسى عليه السلام فعظموا السبت
وكرهوا لحوم الابل والبانها وكانوا يقولون ترك هذه الاشيا مباح في الاسلام
وواجب في التوراة فنحن نتركها احتياطا فكره الله تعالى ذلك منهم وامرهم
ان يدخلوا في الاسلام كافة اي في شرايع الاسلام كافة ولا يتمسكوا بشيء من احكام
التوراة لانها بعد ان صارت منسوخة بل يتركوا كل تلك الاحكام اعتقادا له
وعملا به ولا تتبعوا خطوات الشيطان في التمسك باحكام التوراة بعد
ان عرفتم انها صارت منسوخة والقايلون بهذا القول جعلوا قوله كافة من وصف
السلم كافة قيل ادخلوا في جميع شرايع الاسلام اعتقادا وعملا وثالثها ان يكون
هذا الخطاب واقعا على اهل الكتاب الذين لم يومنوا بالنبي عليه السلام فقوله
يا ايها الذين امنوا اي بالكتاب المتقدم ادخلوا في السلم كافة اي
اكملوا طاعتكم لله في الايمان وذلك ان تومنوا بجميع انبيايه وكتبه فادخلوا
بايمانكم بمحمد صلى الله عليه وسلم وبكتابه دين اتفق الكل على انه في الاسلام على
التمام ولا تتبعوا خطوات الشيطان في تحسينه عندكم الاقتصار على دين التوراة
لسبب انه دين اتفق الكل على انه حق ولسبب انه جاء في التوراة تمسكوا بالسبت
ما دامت السموات والارض وبالجملة فالمراد من خطوات الشيطان الشبهات
التي يتمسكون بها في بقاء تلك الشريعة ورابعها هذا الخطاب واقع على المسلمين
والتقدير يا ايها الذين امنوا بالالسنة والقلوب ادخلوا في السلم كافة اي دوموا
على الاسلام فيما تستانفونه من اياكم ولا تخرجوا منه ولا من شيء من شرايعه
ولا تتبعوا خطوات الشيطان اي لا تلتفتوا الى الشبهات التي يلقيها اليكم اصحاب الضلالة
والغواية ومن قال بهذا التاويل قال هذا الوجه متاكد بما قبل هذه الاية وبما بعدها
اما ما قبل هذه الاية فهو ما ذكره في صفة ذلك المنافق في قوله سعى في الارض ليفسد
فيها فانا ذكرنا هناك ان المراد منه القاء الشبهات الى المسلمين فكانه تعالى
قال دوموا على اسلامكم ولا تتبعوا تلك الشبهات التي يذكرها المنافقون واما ما
بعد هذه الاية فهو قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام يعني
هؤلاء الكفار معاندون مصرون على الكفر قد ازيحت عللهم وهم لا يوقفون
قبولهم لهذا الدين الحق الا على امور باطلة مثل ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام
والملئكة فان قيل الموصوف بالشيء قد يقال له دم عليه ولكن لا يقال له ادخل
فيه والمذكور في الاية هو قوله ادخلوا قلنا ان الكاين في الدار اذا علم ان له في
المستقبل خروجا عنها فغير ممتنع ان يومر بدخولها في المستقبل حالا بعد حال
وان كان ساكنا فيها في الحال لان حال كونه فيها غير الحالة التي امر ان يدخلها
فاذا كان في الوقت الثاني قد يخرج عنها صح ان يومر بدخولها ومعلوم ان المومنين
قد يخرجون عن خصال الايمان بالنوم والسهو وغيرها من الاحوال فلا يبعد ان يامرهم الله
تعالى بالدخول في المستقبل في الاسلام وخامسها ان يكون السلم المذكور في الاية

معناه الصلح وترك المحاربة والمنازعة والتقدير يا ايها الذين امنوا ادخلوا في الاسلام اي كونوا
متوافقين مجتمعين في نصرة الدين واحتمال البلوى فيه ولا تتبعوا خطوات الشيطان
فانه يحملكم على طلب الدنيا والمنازعة مع الناس وهو كقوله ولا تنازعوا فتفشلوا
وتذهب ريحكم وقال تعالى يا ايها الذين امنوا اصبروا وقال واعتصموا بحبل الله
جميعا ولا تفرقوا وقال عليه السلام المومن يرضى لاخيه ما يرضى لنفسه ومنع
الوجوه في التاويل ذكرها الجمهور من المفسرين وعندي فيه وجوه اخرى احدها
ان قوله يا ايها الذين امنوا اشارة الى المعرفة والتصديق في القلب وقوله
ادخلوا في السلم كافة اشارة الى ترك الذنوب والمعاصي وذلك لان
المعصية مخالفة لله ولرسوله فصح ان يسمى تركها بالسلم او يكون المراد كونوا
منقادين في الاتيان بالطاعات وترك المحظورات وذلك لان مذهبنا ان
الايمان باق مع الاشتغال بالمعاصي وهذا تاويل ظاهر وثانيها ان يكون المراد
من السلم كون العبد راضيا في قلبه بقضاء الله سبحانه بحيث لو وصل اليه شيء من المكاره
كان راضيا به ولم يضطرب قلبه فيه على ما روي في الحديث الرضا بالقضا باب الله
الاعظم وثالثها ان يكون المراد ترك الانتقام كما في قوله تعالى واذا مروا باللغو
مروا كراما وفي قوله خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين فهذا هو
الكلام في وجوه تاويلات هذه الاية والله اعلم المسئلة الرابعة قال القفال قوله
كافة يصلح ان يرجع الى المامورين بالدخول اي ادخلوا باجمعكم في السلم ولا تفرقوا
ولا تختلفوا قال قطرب تقول العرب رايت القوم كافة وكافين ورايت النسوة كافات
ويصلح ان يرجع الى الاسلام اي ادخلوا في الاسلام كله اي في كل شرايعه قال الواحدي
رحمه الله وهذا اليق بظاهر التفسير لانهم امروا بالقيام بها كلها ومعنى الكافة في اللغة
الحاجزة المانعة يقال كففت فلانا عن السوء اي منعته ويقال كففت القميص لانه
يمنع الثوب من الانتشار ويقال لطرف كف لانه يكف بها عن ساير البدن ورجل
مكفوف اي كف بصره من ان ينظر فالكافة معناها المانعة ثم صارت اسما للجملة الجامعة
وذلك لان ذلك الاجتماع يمنع من التفرق والشذوذ فقوله ادخلوا في السلم
كافة اي ادخلوا في شرايع الاسلام الى حيث تنتهي شرايعه فيكفوا من ان يتعدوا شيئا
من شرايعه او يكون المعنى ادخلوا كلكم حتى يمنعوا واحدا من ان لا يدخل فيه اما قوله تعالى
ولا تتبعوا خطوات الشيطان والمعنى لا تطيعوه ومعروف في الكلام ان يقال لمن
اتبع سنة انسان اقتفى اثره ولا فرق بين ذلك وبين قوله اتبع خطوته وخطوات
جمع خطوة وقد تقدم ذلك اما قوله تعالى انه لكم عدو مبين فقال ابو مسلم الاصفهاني
المبين من صفات البليغ الذي يعرب عما في ضميره واقول الذي يدل على صحة هذا المعنى
قوله تعالى حم والكتاب المبين ولا معنى لكونه مبينا الا ذلك فان قيل كيف يمكن وصف
الشيطان بكونه مبينا مع انا لا نرى ذاته ولا نسمع كلامه قلنا انه تعالى لما بين
عداوته لادم ونسله ثم كذا صح ان يوصف بانه عدو مبين وان لم يشاهد
مثاله ان من يظهر عداوة رجل في بلد بعيد فقد صح ان يقال ان فلانا عدو لك وان
لم يشاهد في الحال وعندي فيه وجه اخر وهو ان الاصل في الابانة القطع والبيان

انما

المسئلة الاولى [illegible]

انما سمى بيانا لهذا المعنى فانه يقطع بعض الاحتمالات عن بعض فوصف الشيطان
بانه مبين معناه انه يقطع المكلف بوسوسته عن طاعة الله وثوابه ورضوانه
فان قيل كون الشيطان عدوا لنا اما ان يكون بسبب انه يقصد ايصال الالام
والمكاره الينا في الحال او بسبب انه بوسوسته يمنعنا عن الدين والثواب والاول
باطل اذ لو كان كذلك لوقعنا في الامراض والالام والامور الشدايد ومعلوم انه
ليس كذلك وان كان الثاني فهو ايضا باطل لان من قبل منه تلك الوسوسة
فانما اتي من قبل نفسه كما قال تعالى حكاية عنه وما كان لي عليكم من سلطان
الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فاذا ثبت هذا فكيف يقال انه عدو مبين العداوة
والحال ما ذكرناه والجواب انه عدو من الوجهين معا اما من حيث انه حاول
ايصال البلاء الينا فهو كذلك الا ان الله تعالى منعه عن ذلك وليس يلزم من كونه
مريدا لايصال الضرر الينا ان يكون قادرا عليه واما من حيث انه يقدم على
الوسوسة فمعلوم ان تزيين المعاصي والقاء الشبهات كل ذلك سبب لوقوع
الانسان في الباطل وبه يصير محروما عن الثواب فكان ذلك من اعظم جهات
العداوة والله اعلم قوله تعالى **فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا
ان الله عزيز حكيم** في الاية مسائل المسئلة الثانية يقال زل يزل زللا وزلولا
اذا دحضت قدمه وزل في الطين ويقال فيمن زل عن حاله كان عليها زلت به النعل
ويسمى الذنب زلة يريدون به الزوال عن الواجب فقوله فان زللتم اي اخطاتم الحق
وتعديتموه فاما سبب نزول الاية فقد اختلفوا فيه كما اختلفوا في السلم كافة فمن قال
في الاول انه من المنافقين فكذا في الثاني ومن قال انه في اهل الكتاب فكذا
في الثاني وقس الباقي عليه يروى عن ابن عباس قال فان زللتم في تحريم السبت ولحم
الابل من بعد ما جاءتكم البينات محمد صلى الله عليه وسلم وشرايعه فاعلموا ان الله
عزيز بالنقمة حكيم في كل افعاله فعند هذا قالوا لئن شئت يا رسول الله لنتركن كل
كتاب غير كتابك فانزل الله تعالى يا ايها الذين امنوا امنوا بالله ورسوله
المسئلة الثالثة قوله تعالى فان زللتم فيه سوال وهو ان الحكم المشروط
انما يحسن في حق من لا يكون عالما بعواقب الامور واجاب قتادة عنه فقال
قد علم انهم سيزلون ولكنه تعالى تقدم في ذلك واوعد فيه لكي يكون له الحجة
على خلقه المسئلة الرابعة قوله تعالى فان زللتم فيه تنبيه على ان معناه فان انحرفتم
عن الطريق الذي امرتم به وعلى هذا التقدير يدخل في هذا الكلام الكباير والصغاير
فان الانحراف كما يحصل بالكثير فقد يحصل ايضا بالقليل فتوعد تعالى على كل ذلك
زجرا لهم عن الزوال عن المنهاج لكي يتحرز المومن عن كل قليل ذلك وكثيره لان ما
كان من جملة الكباير فلا شك في وجوب الاحتراز عنه وما لا يعلم كونه من الكباير
فانه لا يامن كون العقاب مستحقا وحينئذ يجب الاحتراز عنه المسئلة الخامسة
قوله تعالى من بعد ما جاءتكم البينات يتناول جميع الدلايل العقلية والسمعية
اما الدلايل العقلية فهي الدلايل على الامور التي لا تثبت صحة نبوة محمد صلى الله عليه
وسلم الا بعد ثبوتها مثل العلم بحدوث العالم وافتقاره الى الصانع وكون الصانع عالما

بالمعلومات كلها قادرا على الممكنات كلها غنيا عن الحاجات كلها ومثل العلم بالفرق بين
المعجز والسحر والعلم بدلالة المعجزة على الصدق فكل ذلك من البينات العقلية واما البينات
السمعية فهي البيان الحاصل بالقران البيان والحاصل بالسنة فكل هذه البينات داخلة
في الاية من حيث ان عذر المكلف لا يزول الا عند حصول كل هذه البينات والله اعلم المسئلة
السادسة قال القاضي دلت الاية على ان المواخذة بالذنب لا تحصل الا بعد البيان وازاحة
العلة فانه اعلق الوعيد بشرط مجي البينات وحصولها فبان لا يجوز ان تحصل الوعيد
لمن لا قدرة له على الفعل اصلا اولى لان الادلة لا تنتفع بها لولا القدرة وينتفع بالقدرة
مع فقد الدلالة وقال ايضا دلت الاية على ان المعتبر حصول البينات لا حصول التبين
من المكلف فمن هذا الوجه دلت الاية على ان المتمكن من النظر والاستدلال لا يلحقه
الوعيد كالعارف فبطل قول من زعم انه لا حجة لله الا على من يعلم ويعرف اما قوله
تعالى فاعلموا ان الله عزيز حكيم ففيه مسايل المسئلة الاولى لقايل ان يقول
قوله تعالى فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات اشارة الى تنبيههم وجرمهم
فكيف يدل قوله تعالى فان الله عزيز حكيم على الزجر والتهديد والجواب ان العزيز
هو الذي لا يمتنع عن مراده وذلك انما يحصل بكمال القدرة وقد ثبت انه سبحانه
قادر على جميع الممكنات فكان عزيزا على الاطلاق فصار تقدير الاية فان
زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله مقتدر عليكم لا يمنعه مانع منكم
ولا يفوته ما يريد منكم وهذا نهاية في الوعيد لانه يجمع من ضروب الخوف ما لا
يجمعه الوعيد بذكر العقاب وربما قال الوالد لولده ان عصيتني فانت عارف
بي وانت تعلم قدرتي وشدة سطوتي فيكون هذا الكلام في الزجر ابلغ من ذكر
الضرب وغيره فان قيل فهل الاية مشتملة على الوعيد قلنا نعم من حيث اتبعه بقوله
حكيم فان اللايق بالحكيم ان يميز بين المحسن والمسيء فكما يحسن من الحكيم ايصال
العذاب الى المسيء فكذلك يحسن منه ايصال الثواب الى المحسن بل هذا اليق بالحكمة
واقرب الى الرحمة المسئلة الثانية احتج من قال بانه لا وجوب لشيء قبل الشرع بهذه
الاية قال لانه تعالى اثبت التهديد والوعيد بشرط مجي البينات ولفظ البينات
لفظ جمع يتناول الكل فهذا يدل على ان الوعيد مشروط بمجي كل البينات وقبل الشرع
لم يحصل كل البينات فوجب ان لا يحصل الوعيد فوجب ان لا يتقرر الوجوب قبل الشرع
المسئلة الثالثة قال ابو علي الجبائي لو كان الامر كما تقوله المجبرة من ان الله تعالى
يريد من السفهاء والكفار السفاهة والكفر لما جاز ان يوصف بانه حكيم
لان من فعل السفه واراده كان سفيها والسفيه لا يكون حكيما اجاب الاصحاب بان الحكيم هو
العالم بعواقب الامور فيرجع معنى كونه تعالى حكيما الى انه عالم بجميع المعلومات وذلك
لا ينافي كونه خالقا لكل الاشياء ومريدا لها بل يوجب ذلك لما بينا انه لو اراد ما علم عدمه
لكان قد اراد تجهيل نفسه فان قالوا لو لزم ذلك لكان اذا امر بما علم عدمه فقد امر بتجهيل
نفسه قلت هذا انما يلزم لو كان الامر بالشيء امرا بما لا يتم الا به وهذا عندنا ممنوع
فان قالوا ولو لم يكن كذلك لزم تكليف ما لا يطاق قلنا وهذا عندنا جايز والله
اعلم المسئلة الرابعة حكى ان قاريا قرى غفور رحيم فسمعه اعرابي فانكره وقال

ان هذا كلام الله فلا يقول كذا الحكيم لا يذكر الغفران عند الزلل لانه اغراء والله اعلم
بالصواب قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملئكة
وقضي الامر والى الله ترجع الامور اعلم ان في الاية مسايل المسئلة الاولى
الكلام المستقصى في لفظة النظر مذكور في تفسير قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة واجمعوا على انه يجي بمعنى الانتظار قال تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون
والمراد من قوله تعالى هل ينظرون هو الانتظار المسئلة الثانية اجمع
المفسرون من العقلاء على انه سبحانه منزه عن المجي والذهاب ويدل عليه
وجوه احدها ما ثبت في علم الاصول ان كل ما يصح عليه المجي والذهاب لا ينفك
عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فيلزم ان كل
ما يصح عليه المجي والذهاب وجب ان يكون محدثا مخلوقا فالاله القديم يستحيل
ان يكون كذلك وثانيها ان كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فاما
ان يكون في الصغر والحقارة كالجزء الذي لا يتجزى وذلك باطل باتفاق كل العقلاء واما
ان لا يكون كذلك بل يكون شيا كبيرا فيكون احد جانبيه مغايرا للاخر فيكون مركبا
من الاجزاء والابعاض وكل ما كان مركبا فان ذلك المركب يكون مفتقرا في تحققه
الى تحقق كل واحد من اجزايه وكل واحد من اجزايه غيره فكل مركب هو مفتقر الى غيره
الى غيره فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج في وجوده الى المرجح
والموجد وكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق مسبوق بالعدم فالاله القديم
يمتنع ان يكون كذلك وثالثها ان كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فهو
محدود ومتناه فيكون مختصا بمقدار معين مع انه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار
ازيد منه او انقص منه فاختصاصه بذلك القدر المعين لا بد وان يكون لترجيح
مرجح وتخصيص مخصص وكل ما كان كذلك كان فعلا لفاعل مختار وكل ما كان
كذلك فهو محدث مخلوق فالاله القديم الازلي يمتنع ان يكون كذلك ورابعها انا متى
جوزنا في الشي الذي يصح عليه المجي والذهاب ان يكون الها قديما ازليا فحينئذ
لا يمكننا ان نحكم بنفي الالهية عن الشمس والقمر وكان بعض الاذكياء من اصحابنا يقول
لا عيب في الشمس يمنع من القول بالهيتها سوى انها جسم يجوز عليه الغيبة والحضور
فمن جوز المجي والذهاب على الاله فلم لا يحكم بالهية الشمس وما الذي اوجب عليه
الحكم باثبات موجود اخر يزعم انه اله وخامسها ان الله حكى عن الخليل صلى الله
عليه وسلم انه طعن في الهية الكواكب والشمس والقمر بقوله لا احب الافلين ولا
معنى للافول الا الغيبة والحضور فمن جوز الغيبة والحضور على الله تعالى فقد
طعن في دليل الخليل عليه السلام وكذب الله في تصديق الخليل عليه السلام في
ذلك وسادسها ان فرعون لعنه الله لما سال موسى عليه السلام فقال وما رب
العالمين فطلب منه الماهية والجنس والجوهر فلو كان تعالى جسما موصوفا بالاشكال
والمقادير لكان الجواب عن هذا السوال ليس الا بذكر الصورة والقدر والشكل فكان
جواب موسى عليه السلام بقوله رب السموات والارض ربكم ورب ابايكم رب المشرق
والمغرب خطا وباطلا وهذا يقتضي تخطيه موسى عليه السلام فيما ذكره من الجواب

وتصويب فرعون في قوله ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون ولما كان ذلك باطلا
علمنا انه تعالى منزه عن ان يكون جسما او يكون في مكان ومنزه عن ان يصح عليه
المجيء والذهاب وسابعها انه تعالى منزه قال قل هو الله احد والاحد هو الكامل في الوحدانية
وكل جسم فهو منقسم بحسب الفرض والاشارة الى جزئين فلما كان تعالى احدا امتنع ان
يكون جسما ومتحيزا واذا لم يكن جسما ولا متحيزا امتنع عليه المجيء والذهاب وايضا قوله
تعالى هل تعلم له سميا اي شبيها ولو كان جسما لكان مشبها للاجسام في الجسمية انما
الاختلاف يحصل فيما وراء الجسمية وذلك اما بالعظم او بالصفات والكيفيات وذلك
لا يقدح في حصول المشابهة في الذات وايضا قوله تعالى ليس كمثله شيء ولو كان جسما
لكان مثلا للاجسام وثامنها لو كان جسما متحيزا لكان مشاركا لسائر الاجسام في
عموم الجسمية فبعد ذلك لا يخلو اما ان يكون مخالفا لها في خصوص ذاته المخصوصة
واما ان لا يكون فان كان الاول فما به المشاركة غير ما به الممايزة فعموم كونه جسما
مغاير لخصوص ذاته المخصوصة وهذا محال لانا اذا وصفنا تلك الذات المخصوصة بالمفهوم
من كونه جسما كنا قد جعلنا الاسم صفة وهذا محال لان الجسم ذات لا صفة
وان قلنا بان الذات المخصوصة التي هي مغايرة للمفهوم من كونه جسما غير موصوفة
بكونها جسما فحينئذ يكون ذات الله تعالى شيئا مغايرا للمفهوم من الجسم وغير
موصوف به وذلك نفي كونه تعالى جسما واما ان قيل ان ذاته تعالى بعد ان كان
جسما لا يغاير سائر الاجسام في خصوصيته فحينئذ يكون مثلا لها مطلقا فكل ما
يصح عليها فقد صح عليه فاذا كانت هذه الاجسام محدثة وجب في ذاته ان يكون
كذلك وكل ذلك محال فثبت انه تعالى ليس بجسم ولا متحيز وانه لا يصح المجيء والذهاب
عليه اذا عرفت هذا فنقول اختلف اهل الاسلام في قوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله
في ظلل واذكروا فيه وجوها الوجه الاول وهو مذهب السلف الصالح انه لما ثبت
بالدلائل القاطعة ان المجيء والذهاب وان مراده بعد ذلك شيء اخر فان عينا ذلك
المراد لم نامن من الخطا فالاولى السكوت عن التاويل وتفويض معنى هذه الاية على سبيل
التفصيل الى الله تعالى وهذا هو المراد بما روي عن ابن عباس انه قال نزل القران على
اربعة اوجه وجه لا يعرفه احد لجهالته ووجه يعرفه العلماء ويفسرونه ووجه نعرفه
من قبل العربية فقط ووجه لا يعلمه الا الله تعالى وهذا القول قد استقصينا القول
فيه في تفسير قوله تعالى الم والوجه الثاني وهو قول جمهور المتكلمين انه لا بد من
التاويل على سبيل التفصيل ثم ذكروا فيه وجوها الاول المراد هل ينظرون الا
ان تاتيهم ايات الله فجعل مجيء الايات مجيا له على التفخيم لشان الايات كما يقال
جاء الملك اذا جاء جيش عظيم من جهته والذي يدل على صحة هذا التاويل انه تعالى
قال في الاية المتقدمة فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز
حكيم فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله هل ينظرون
الا ان ياتيهم الله ومعلوم ان بتقدير ان يصح المجيء على الله تعالى لم يكن مجرد حضوره سببا
للتهديد والزجر لانه عند الحضور كما يزجر الكفار ويعاقبهم فهو يثيب المومنين
ويخصهم بالتقريب فثبت ان مجرد الحضور لا يكون سببا للتهديد والزجر لانه عند

الحضور

الحضور كما يزجر الكفار ويعاقبهم فهو يثيب المومنين ويخصهم والوعيد فلما كان
المقصود من الاية انما هو التهديد وجب ان يضمر في الاية مجيء الهيبة والقهر
والتهديد ومتى اضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية وهذا تاويل حسن موافق
لنظم الاية **الوجه الثاني** في التاويل ان يكون المراد هل ينظرون الا ان ياتيهم امر الله
ومدار الكلام في هذا الباب انه تعالى اذا ذكر فعلا واضافه الى شيء فان كان ذلك
محالا فالواجب صرفه الى التاويل كما قاله العلماء في قوله ان الذين يحاربون الله والمراد يحاربون
اولياءه وقال واسال القرية والمراد واسال اهل القرية فكذا قوله ياتيهم الله المراد
ياتيهم امر الله وقوله وجاء ربك اي وجاء امر ربك وليس فيه الا حذف المضاف واقامة
المضاف اليه مقامه وهو مجاز مشهور يقال ضرب الامير فلانا وصلبه واعطاه والمراد
انه امر بذلك لا انه تولى ذلك العمل بنفسه ثم الذي يؤكد القول بصحة هذا التاويل وجهان
الاول ان قوله هاهنا ياتيهم الله وقوله وجاء ربك اخبار عن حال القيامة ثم ذكر هذه
الواقعة بعينها في سورة النحل فقال هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة او ياتي امر
ربك فصار هذا المحكم مفسرا لذلك المتشابه لان كل هذه الايات لما وردت في واقعة واحدة
لم يبعد حمل بعضها على البعض والثاني انه تعالى قال بعده وقضي الامر ولا شك ان الالف
واللام للمعهود السابق فلا بد وان يكون قد جرى ذكر امر قبل ذلك حتى يكون الالف واللام اشارة
اليه وما ذاك الا الذي اضمرناه من ان قوله ياتيهم الله اي ياتيهم امر الله فان قيل امر الله تعالى
عندكم صفة قديمة فالاتيان عليها محال وعند المعتزلة اصوات فتكون اعراضا فالاتيان
عليها ايضا محال قلنا الامر في اللغة له معنيان احدهما الفعل والشان والطريق قال تعالى
وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وما امر فرعون برشيد وفي المثل لامر ما جدع
قصير انفه لامر ما يسود من يسود فنحمل الامر هاهنا على الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من
الاهوال واظهار الايات المهيبة وهذا هو التاويل الاول الذي ذكرناه واما ان حملنا
الامر على الامر الذي هو ضد النهي ففيه وجهان احدهما ان يكون التقدير ان مناديا ينادي
يوم القيامة الا ان الله يامركم بكذا وكذا فذاك هو اتيان الامر وقوله في ظلل من الغمام اي
مع ظلل والتقدير ان سماع ذلك النداء ووصول تلك الظلل يكون في زمان واحد الثاني
ان يكون المراد من اتيان امر الله تعالى في ظلل من الغمام حصول اصوات مقطعة مخصوصة
في تلك الغمامات تدل على حكم الله تعالى على كل واحد بما يليق به من السعادة والشقاوة
او يكون المراد انه تعالى خلق نقوشا منظومة في ظلل من الغمام لشدة بياضها وسواد تلك
الكتابة بها يعرف حال اهل الموقف في الوعد والوعيد وغيرهما ويكون فائدة
الظلل من الغمام انه تعالى جعله امارة لما يريد انزاله بالقوم فعنده يعلمون ان الامر قد حضر
وقرب **الوجه الثالث** في التاويل ان المعنى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله بما وعد من
العذاب والحساب فحذف ما ياتي به تهويلا عليهم اذ لو ذكر ما ياتي به كان اسهل عليهم في باب
الوعيد واذا لم يذكر كان ابلغ لانقسام خواطرهم وذهاب فكرهم في كل وجه ومثله قوله تعالى
فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المومنين والمعنى اتاهم الله بخذلانه اياهم من حيث لم يحتسبوا وكذا قوله فاتى الله بنيانهم
من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم واتاهم العذاب من حيث لا يشعرون وكذا تفسير قوله

فاتى الله بنيانهم ويقال في العرف الظاهر اذا سمع بولاية جاير قد جاءنا فلان بجوره بظلمه وشره
ان هذا المجاز مشهور الوجه الرابع في التاويل ان يكون في بمعنى الباء وحروف الجر
تقام بعضها مقام البعض والتقدير هل ينظرون الا ان ياتيهم الله بظلل من الغمام
والملئكة والمراد العذاب الذي ياتيهم في الغمام مع الملائكة الوجه الخامس ان المقصود
من الاية تصوير عظمة يوم القيمة وهولها وشدتها وذلك ان جميع المذنبين
اذا حضروا للقضاء والخصومة وكان القاضي في تلك الخصومة اعظم السلاطين
قهرا واكثرهم هيبة فهؤلاء المذنبون لا وقت عليهم اشد من وقت حضورهم لفصل
تلك الخصومة فيكون الغرض من ذكر اتيان الله تعالى تصوير غاية الهيبة ونهاية الفزع
ونظيره قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات
مطويات بيمينه من غير تصور قبضة وتصور يمين انما هو تصوير لعظمة شانه بالتمثيل
الحسي فكذا هاهنا الوجه السادس وهو عندي اوضح من كل ما سلف وهو انا ذكرنا ان قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة انما نزل في حق اليهود وعلى هذا
التقدير فقوله تعالى فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم يكون
خطابا مع اليهود وحينئذ يكون قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل
من الغمام حكاية عن اليهود والمعنى انهم لا يقبلون دينك الا ان ياتيهم الله في ظلل
من الغمام والملائكة الا ترى انهم فعلوا مع موسى مثل ذلك فقالوا لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة واذا كان هذا حكاية عن حال اليهود لم يمتنع اجراء الاية على ظاهرها
وذلك لان اليهود كانوا على مذهب التشبيه وكانوا يجوزون المجيء والذهاب على الله
تعالى وكانوا يقولون انه تعالى تجلى لموسى على الطور في ظلل من الغمام فطلبوا مثل ذلك
في زمان محمد عليه السلام وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام حكاية عن معتقد اليهود
القائلين بالتشبيه فلا يحتاج حينئذ الى تاويل ولا الى حمل اللفظ على المجاز وبالجملة فالاية تدل
على ان قوما ينتظرون ان ياتيهم الله وليس في الاية دلالة على انهم محقون في ذلك الانتظار
او مبطلون وعلى هذا التقدير يسقط الاشكال فان قيل فعلى هذا التاويل بم يتعلق قوله
تعالى والى الله ترجع الامور قلنا الوجه فيه انه تعالى لما حكى عنادهم وتوقفهم قبول الدين
على هذا الشرط الفاسد فذكر بعده ما يجري مجرى التهديد فقال والى الله ترجع الامور
وهذا الوجه اظهر عندي من كل ما سبق والله اعلم بحقيقة كلامه الوجه السابع
في التاويل ما حكاه القفال في تفسيره عن ابي العالية وهو ان الاتيان في الظلل مضاف الى
الملئكة فاما المضاف الى الله جل جلاله فهو الاتيان فقط وكان يحمل الكلام على التقديم
والتاخير ويستشهد بصحته بقراءة من قرا هل ينظرون الا ان ياتيهم الله والملئكة
في ظلل من الغمام واعلم ان الظلل جمع ظلة وهي ما اظلك وهو الغمام المجتمع ولا يكون كذلك
الا اذا كان مجتمعا متراكما فالظلل من الغمام عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة تكون
في غاية الكثافة والعظم فكل قطعة ظلة والجمع ظلل قال تعالى واذا غشيهم موج
كالظلل وقرا بعضهم الا ان ياتيهم الله في ظلال من الغمام فيحتمل ان يكون الظلال جمع ظلة
كقلال وقلة وان يكون جمع ظل اذا عرفت هذا فنقول المعنى هل ينظرون الا ان ياتيهم
قهر الله وعذابه في ظلل من الغمام فان قيل ولم ياتيهم العذاب في الغمام قلنا لوجوه احدها

ان الغمام

ان الغمام مظنة الرحمة فاذا انزل منه العذاب كان الامر افظع لان الشر اذا جاء من حيث لا يحتسب كان
اهول وافظع كما ان الخير اذا جاء من حيث لا يحتسب كان اكثر سرورا فكيف اذا جاء الشر من حيث
يحتسب الخير ومن هذا كان اشد ما على المتفكرين في كتاب الله تعالى قوله وبدا لهم من الله ما لم
يكونوا يحتسبون وثانيها ان نزول الغمام علامة لظهور ما يكون اشد الاهوال في القيمة
قال تعالى يوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملئكة تنزيلا الملك يومئذ الحق للرحمن وكان
يوما على الكافرين عسيرا وثالثها ان الغمام ينزل عنه قطرات كثيرة غير محدودة ولا محصورة
فكذا هذا الغمام ينزل منه قطرات العذاب نزولا غير محصور اما قوله تعالى والملائكة فهو
عطف على ما سبق والتقدير وياتيهم الملائكة واتيان الملائكة يمكن ان يحمل على الحقيقة
فوجب حمله عليها فصار المعنى انه ياتي امر الله واياته والملائكة مع ذلك ياتون
ليقوموا بما امروا به من اثابة او تعذيب او غيرهما من احكام يوم القيمة اما قوله وقضي الامر
ففيه مسائل المسئلة الاولى المعنى انه فرغ مما كانوا يوعدون به فعند ذلك لا اقال
لهم عثرة ولا تصرف عنهم عقوبة ولا تنفع في دفع ما نزل بهم حيلة المسئلة الثانية
قوله وقضي الامر معناه ويقضى الامر والتقدير الا ان ياتيهم الله ويقضى الامر فوضع الماضي
موضع المستقبل وهذا كثير في القران وخصوصا في امور الاخرة فان الاخبار عنها يقع
كثيرا بالماضي قال الله سبحانه اذ قال الله يا عيسى ابن مريم ءانت قلت للناس والسبب في اختيار
هذا المجاز امران احدهما التنبيه على قرب الاخرة فكان الساعة قد اتت ووقع ما يريد الله
ايقاعه والثاني للمبالغة في تاكيد انه لا بد من وقوعه لتجزى كل نفس بما تسعى فان
المتوقع للحصول اذا حصل القطع والجزم بوقوعه صار كانه قد وقع وحصل المسئلة
الثالثة الامر المذكور هاهنا هو فصل القضاء بين الخلايق واخذ الحقوق لاربابها وانزال
كل واحد من المكلفين منزلته من الجنة او النار كما قال تعالى وقال الشيطان
لما قضي الامر ان الله وعدكم اذا عرفت هذا فقوله وقضي الامر يدل على ان احوال القيمة
يوجد دفعة من غير توقف فانه سبحانه ليس لقضائه دافع ولا لحكمه مانع المسئلة
الرابعة قرا معاذ بن جبل وقضاء الامر على المصدر المرفوع عطفا على الملائكة
اما قوله والى الله ترجع الامور ففيه مسائل المسئلة الاولى من المجسمة من قال
كلمة الى لانتهاء الغاية وذلك يقتضي ان يكون الله في مكان تنتهي اليه يوم
القيمة واجاب اهل التوحيد عنه من وجهين الاول انه تعالى ملك عباده في
الدنيا كثيرا من امور خلقه فاذا صاروا الى الاخرة فلا مالك يحكم بين العباد
سواه كما قال والامر يومئذ لله وهذا كقولهم امرك الى الامير اذا كان هو يختص
بالنظر فيه ونظيره قوله تعالى والى الله المصير مع ان الخلق الساعة في ملكه وسلطانه
الثاني قال ابو مسلم انه تعالى قد ملك كل واحد في دار الاختبار والبلوى امورا امتحانا
فاذا انقضى امر هذه الدار ووصلنا الى دار الثواب والعقاب كان الامر كله لله وحده
واذا كان كذلك فهو اهل لان يتقى ويطاع فيدخل في السلم كما امر ويحترز عن خطوات الشيطان
كما نهى المسئلة الثانية قرا ابن كثير وابو عمرو وعاصم ترجع بضم التاء على معنى ترد
يقال رجعته اي رددته قال تعالى ولئن رجعت الى ربي وفي موضع اخر ولئن رددت
الى ربي وفي اية اخرى وردوا الى الله مولاهم الحق وقال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا

اى يردون وقرا ابن عامر وحمزة والكسائى ترجع بفتح التا اى يصير كقوله الا الى الله
تصير الامور وقوله ان الينا ايابهم الى الله مرجعكم قال القفال والمعنى فى القرائتين متقارب
لانها ترجع اليه جل جلاله ترجعها الى نفسه بافناء الدنيا واقامة القيامة ثم
قال وفى قوله ترجع الامور بضم التاء ثلاث معان احدها هو الذى ذكرنا وهو انه
يرجعها كما قال فى هذه الاية قضى الامر وهو قاضيها والثانى انه على مذهب العرب
فى قولهم فلان معجب بنفسه ويقول الرجل لغيره الى اين تذهب بك وان لم يكن
احد يذهب به والثالث ان ذوات الخلق وصفاتهم لما كانت شاهدة عليهم بانهم
مخلوقون محدثون محاسبون كانوا رادين لامورهم الى خالقهم فقوله ترجع الامور
اى يردها العباد اليه والى حكمه بشهادة انفسهم وهو كما قال يسبح لله ما فى السموات
وما فى الارض فان هذا التسبيح بحسب شهادة انفسهم وهو كما قال يسجد لله ما فى
السموات وما فى الارض طوعا وكرها فقيل ان المعنى يسجد له المؤمنون طوعا والكفار كرها
بشهادة انفسهم بانهم عبيد الله وكذا يجوز ان يقول ان العباد يردون امورهم
الى الله تعالى ويعترفون برجوعها اليه اما المؤمنون فبالمقال واما الكافرون فبشهادة
الحال والله اعلم قوله تعالى سل بنى اسرائيل كم اتيناهم من اية بينة ومن يبدل نعمة من بعد
ما جاءته فان الله شديد العقاب زين للذين كفروا الحيوة الدنيا ويسخرون من الذين
امنوا والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة والله يرزق من يشاء بغير حساب فى الاية مسائل
المسئلة الاولى سل كان فى الاصل اسال فتركت الهمزة التى هى عين الفعل لكثرة الدور فى
تخفيفا ونقلت حركتها الى الساكن الذى قبلها وعند هذا التصرف استغنى عن الف الوصل وقال
قطرب يقال سال يسال مثل زار الاسد يزار وسال يسال مثل خاف يخاف والامر منه سل
مثل خف وبهذه اللغة قرا نافع وابن عامر سال سايل على وزن قال وكان وقوله كم هو اسم مبنى
على السكون موضوع للعدد ويقال انه من تاليف كاف التشبيه مع ما ثم قصرت ما
وسكنت الميم وبنت على السكون لتضمنها حرف الاستفهام واكثر لغة العرب الجر به
عند الخبر والنصب عند الاستفهام ومن العرب من ينصب به فى الخبر ويجر فى الاستفهام وهى
هاهنا يحتمل ان تكون استفهامية وان تكون خبرية المسئلة الثانية اعلم انه ليس
المقصود سل بنى اسرائيل ليخبروك عن تلك الايات فتعلمها وذلك لان الرسول صلى الله عليه
وسلم كان عالما بتلك الحال باعلام الله تعالى اياه بل المقصود منه المبالغة فى الزجر عن الاعراض
عن دلائل الله تعالى وبيان هذا الكلام انه قال يا ايها الذين امنوا ادخلوا فى السلم كافة
ولا تتبعوا خطوات الشيطان امر بالاسلام ونهى عن الكفر ثم قال فان زللتم من بعد
ما جاءتكم البينات اى فان اعرضتم عن هذا التكليف صرتم مستحقين للتهديد بقوله
فاعلموا ان الله عزيز حكيم ثم بين ذلك التهديد بقوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله فى ظلل من
الغمام ثم ثلث ذلك التهديد بقوله سل بنى اسرائيل يعنى سل هؤلاء الحاضرين انا اتينا اسلافهم
ايات بينات فانكروها لا جرم استوجبوا العقاب من الله تعالى وذلك تنبيه هؤلاء
الحاضرين انا لو اتيناهم على انهم لو زالوا عن ايات الله لوقعوا فى العذاب كما وقع اوليك المتقدمون
فيه والمقصود من ذكر هذه الحكاية ان يعتبروا بغيرهم على ما قال تعالى فاعتبروا يا اولى
الابصار وقال لقد كان فى قصصهم عبرة لاولى الالباب فهذا بيان وجه النظم والله اعلم

المسئلة الثالثة فرق ابو عمرو فى سل بين الاتصال بواو وفاء وبين الاستيناف فقرا سلهم
وسل بنى اسرائيل بغير همز واسال القرية الذين يقرؤن الكتاب واسالوا الله
من فضله بالهمز وسوى الكسائى بين الكل وقرا الكل بغير همز وجه الفرق ان التخفيف
فى الاستيناف وصله اسقاط الهمزة المبتداه وهى مستقلة وليس كذلك فى الاتصال
والكسائى اتبع المصحف لان الالف ساقطة بها اجمع المسئلة الرابعة قوله من اية
بينة فيه قولان احدها المراد معجزات موسى عليه السلام نحو فلق البحر وتظليل
الغمام وانزال المن والسلوى ونتق الجبل وتكليم الله تعالى موسى عليه السلام من
السحاب وانزال التوراة عليهم وتبيين الهدى لهم من الكفر فكل ذلك ايات
بينات والقول الثانى ان المعنى كم اتيناهم من اية بينة فكفروا بها ويدل على هذا
حجة بينة لمحمد صلى الله عليه وسلم يعلمون بها صدقه وصحة شريعته اما قوله ابو مسلم
فى الاية حذف والتقدير كم اتيناهم من اية بينة فكفروا بها ويدل على هذا الاضمار قوله
ومن يبدل نعمة الله المسئلة الثالثة فى نعمة الله هاهنا قولان احدها ان المراد اياته و
دلائله وهى اجل اقسام نعم الله لانها اسباب الهدى والنجاة من الضلالة ثم على هذا فى تبديلهم
اياها وجهان فمن قال المراد بالاية البينة معجزات موسى عليه السلام قال المراد بتبديلها
ان الله اظهرها لتكون اسباب هداهم فجعلوها اسباب ضلالتهم كقوله فزادتهم
رجسا الى رجسهم ومن قال المراد بالاية البينة ما فى التوراة والانجيل من دلايل نبوة
محمد صلى الله عليه وسلم قال المراد بتبديلها تحريفها وادخال الشبهة فيها
القول الثانى المراد بنعمة الله تعالى ما اتاهم من اسباب الصحة والامن والكفاية والله تعالى هو
الذى ابدل النعمة بالنقمة لما كفروا ولكن اضاف التبديل اليهم لانه بسبب من جهتهم
وهو ترك القيام بما وجب عليهم من العمل بتلك الايات البينة اما قوله تعالى
من بعد ما جاءته فان فسرنا النعمة بايتاء الايات والدلايل كان المراد من
قوله من بعد ما جاءته اى بعد ما تمكن من معرفتها واما اذا لم يعرفها فكانها غايبة عنه وان فسرنا
النعمة بما يتعلق بالدنيا من الصحة والامن والكفاية فلا شك ان عند حصول هذه الاشيا
يكون الشكر اوجب فكان الكفران اقبح فلهذا السبب قال فان الله شديد العقاب
قال الواحدى وفيه اضمار والمعنى شديد العقاب له واقول بين عبد القاهر النحوى فى كتاب
دلايل الاعجاز ان ترك هذا الاضمار اولى وذلك لان المقصود من الاية التخويف
بكونه موصوفا فى ذاته بانه شديد العقاب من غير التفات الى كونه شديد العقاب
لهذا او لذاك ثم قال الواحدى رحمه الله والعقاب عذاب جهنم اما قوله تعالى زين للذين
كفروا الحياة الدنيا فاعلم انه تعالى لما ذكر من قبل حال من بدل نعمة الله من بعد
ما جاءته وهم الكفار الذين كذبوا بالدلايل والانبيا وعدلوا عنها اتبعه تعالى
بذكر السبب الذى لاجله كانت هذه طريقتهم فقال زين للذين كفروا الحياة الدنيا
ومحصول هذا الكلام تعريف المؤمنين ضعف عقول المشركين والكفار فى ترجيح الفانى
من زينة الدنيا على الباقى من درجات الاخرة وفى الاية مسايل المسئلة الاولى انما لم
يقل زينت لوجوه احدها وهو قول الفراء ان الحياة والاحيا واحد فان انث فعلى اللفظ
وان ذكر فعلى المعنى كقوله فمن جاءه موعظة من ربه واخذ الذين ظلموا الصيحة ونحوها

قال الزجاج انما تانيث الحياة ليس بحقيقي لانه ليس حيوانا بازائه ذكر مثل رجل وامراة
وناقة وجمل بل معنى الحياة والعيش والبقا واحد فكانه قيل زين للذين كفروا البقا
وثانيها وهو قول ابن الانباري انما لم يقل زينت لانه فصل بين زين وبين الحياة الدنيا
بقوله للذين كفروا واذا فصل بين فعل المونث وبين الاسم بفاصل حسن تذكير الفعل
لان الفاصل يغني عن تانيث المسئلة الثانية ذكروا في سبب النزول وجوها فالرواية
الاولى قال ابن عباس نزلت الاية في ابي جهل ورؤسا قريش كانوا يسخرون من فقراء
المسلمين كعبد الله بن مسعود وعمار وخباب وسالم مولى ابي حذيفة وعامر بن
فهيرة وابي عبيدة بن الجراح بسبب ما كانوا فيه من الفقر والضر والصبر
على انواع البلا مع ان الكفار كانوا في التنعم والراحة والرواية الثانية نزلت في رؤسا
اليهود وعلمايهم من بني قريظة والنضير وقينقاع سخروا بالمهاجرين حيث اخرجوا من
ديارهم واموالهم والرواية الثالثة قال مقاتل نزلت في المنافقين عبد الله بن
ابي واصحابه يسخرون من ضعفاء المومنين وفقراء المهاجرين واعلم انه لا مانع من
نزوله في جميعهم المسئلة الثالثة اختلفوا في هذا التزيين اما المعتزلة فذكروا وجوها
احدها قال الجبائي المزين هم غواة الجن والانس زينوا للكفار الحرص على الدنيا
وقبحوا امر الاخرة في اعينهم واوهموا ان لا صحة لما يقال من امر الاخرة فلا
تنغصوا عيشكم في الدنيا قال واما الذي تقوله المجبرة من انه تعالى زين ذلك فهو
باطل لان المزين للشي هو المخبر عن حسنه فان كان المزين هو الله تعالى فاما
ان كان صادقا في ذلك التزيين واما ان يكون كاذبا فان كان صادقا وجب
ان يكون ما زينه حسنا فيكون فاعله المستحسن له مصيبا وذلك يوجب ان الكافر
مصيب في كفره ومعصيته وهذا القول كفر قال فصح ان المراد من الاية ان المزين
هو الشيطان هذا تمام كلام ابي علي في تفسيره واقول هذا ضعيف لان قوله زين للذين
كفروا يتناول جميع الكفار فهذا يقتضي ان يكون لجميع الكفار مزين والمزين
لجميع الكفار لا بد وان يكون مغايرا لهم الا ان يقال ان كل واحد منهم كان زين
للاخر وحينئذ يصير دورا فثبت ان الذي زين الكفر لجميع الكفار لا بد وان يكون
مغايرا لهم فبطل قوله ان المزين هم غواة الجن والانس وذلك لان هولاء الغواة
داخلون في الكفار ايضا وقد بينا ان المزين لا بد وان يكون مغايرا لهم فبطل غيرهم
فثبت ان هذا التاويل ضعيف واما قوله المزين للشي هو المخبر عن حسنه فهذا
ممنوع بل المزين للشي من يجعل الشي موصوفا بالزينة وهي صفات قايمة بالشي
باعتبارها يكون الشي متزينا وعلى هذا التقدير سقط كلامه انه وان سلمنا
ان المزين للشي هو المخبر عن حسنه فلم لا يجوز ان يقال الله تعالى اخبر عن حسنه
والمراد منه انه اخبر عما فيها من اللذات والطيبات والراحات والاخبار عن ذلك
ليس بكذب والتصديق به ليس بكفر فسقط كلام ابي علي في هذا الباب بالكلية
والتاويل الثاني قال ابو مسلم يحتمل في زين للذين كفروا انهم زينوا لانفسهم والعرب
تقول لمن يبعد منهم اين يذهب بك لا يريدون ان ذاهبا ذهب به وهو معنى قوله تعالى
في الاي الكثيرة اني يوفكون اني يصرفون الى غير ذلك واكده بقوله تعالى يا ايها

الذين

الذين امنوا لا تلهكم اموالكم ولا اولادكم فاضاف ذلك اليهما لما كانا كالسبب ولما كان
الشيطان لا يملك ان يحمل الانسان على الفعل قهرا فالانسان في الحقيقة هو الذي
زين لنفسه واعلم ان هذا ضعيف وذلك ان قوله زين يقتضي ان مزينا زينه والعدول
عن الحقيقة الى المجاز غير ممكن التاويل الثالث ان هذا المزين هو الله تعالى
ويدل على صحة هذا وجهان احدهما قراءة من قرا زين للذين كفروا الحياة
الدنيا على البنا للفاعل الثاني قوله تعالى انا جعلنا ما على الارض زينة لها
لنبلوهم ايهم احسن عملا ثم القايلون بهذا التاويل ذكروا وجوها الاول لا يمتنع
ان يكون تعالى هو المزين لهم بما اظهر في الدنيا من الزهرة والنضارة والطيب
واللذة وانما فعل ذلك ابتلا لعباده ونظيره قوله تعالى زين للناس حب الشهوات
الى قوله قل اونبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات وقال ايضا المال والبنون
زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا قالوا
فهذه الايات متوافقة والمعنى في الكل ان الله جل جلاله جعل الدنيا دار ابتلا وامتحان
فركب في الطبايع الميل الى اللذات وحب الشهوات لا على سبيل الالجا الذي لا يمكن
تركه بل على سبيل التحبيب الذي تميل اليه النفس مع امكان ردها عنه ليتم
بذلك الامتحان وليجاهد المومن هواه فيقصر نفسه على المباح ويكفها عن الحرام
الثاني ان المراد من التزيين انه تعالى امهلهم في الدنيا ولم يمنعهم عن الاقبال اليها
والحرص الشديد في طلبها فهذا الامهال هو المسمى بالتزيين واعلم ان جملة هذه الوجوه
التي نقلناها عن المعتزلة يتوجه عليها سوال واحد وهو ان حصول هذه الزينة في قلوب
الكفار لا بد له من محدث والا فقد وقع المحدث لا عن موثر وهو محال ثم هذا التزيين
الحاصل في قلوب الكفار هل يرجح جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة او ما يرجح
فان لم يرجح البتة بل الانسان مع حصولها في قلبه كهو لا مع حصولها في قلبه
فهذا يمنع من كونه مزينا في قلبه والنص دل على انه حصل هذا التزيين وان قلنا
بان حصول هذا التزيين في قلبه يرجح جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة
فقد زال الاختيار لان حال الاستوا لما امتنع حصول الرجحان فحال صيرورة احد
الطرفين مرجوحا كان اولى بامتناع الوقوع واذا صار المرجوح ممتنع الوقوع صار
الراجح واجب الوقوع ضرورة انه لا خروج عن النقيضين فهذا هو توجيه السوال
ومعلوم انه لا يندفع بالوجوه التي ذكرها هولاء المعتزلة الوجه الثالث في تقرير
هذا التاويل ان المراد ان الله تعالى زين من الحياة ما كان من المباحات دون
المحظورات وعلى هذا سقط الاشكال وهذا ايضا ضعيف وذلك لان الله تعالى
خص بهذا التزيين الكفار وتزيين المباحات لا يختص به الكفار فيمتنع
ان يكون المراد بهذا التزيين تزيين المباحات وايضا فان المومن اذا تمتع بالمباح
لا يخفف من طيبات الدنيا يكون تمتعه بها مع الخوف والوجل من الحساب في الاخرة
فهو وان كثر ماله وجاهه فعيشه مكدر منغص واكثر غرضه امر الاخرة وانما
يعد الدنيا كالوسيلة اليها وليس كذلك الكافر فانه وان قلت ذات يده فسروره
بها يكون غالبا لاعتقاده انها كمال المقصود دون غيرها واذا كان هذا حاله صح انه

ليس المراد في الاية تزيين المباحات وايضا انه تعالى اتبع تلك الاية بقوله ويسخرون
من الذين امنوا وذلك مشعر بانهم كانوا يسخرون منهم في تركهم اللذات
المحظورة وتحملهم المشاق الواجبة فدل على ان ذلك التزيين ما وقع في المباحات
بل وقع في المحظورات فاما اصحابنا فانهم حملوا التزيين على انه تعالى خلق في قلبه
ارادة تلك الاشياء والقدرة على تلك الاشيا بل خلق تلك الافعال والاحوال
وهذا بناء على ان الخالق لافعال العباد ليس الا الله سبحانه وعلى هذا الوجه المراد
من الاية والله اعلم اما قوله تعالى ويسخرون مستانف غير معطوف على زين ولا
بعد استيناف المستقبل بعد الماضي وذلك انه تعالى اخبر عنهم زين وهو ماض ثم
اخبر عنهم بفعل مذموم فقال ويسخرون من الذين امنوا ومعنى هذه السخرية انهم
كانوا يقولون هؤلاء المساكين تركوا طيبات الدنيا ولذاتها وشهواتها ويتحملون المشاق
والمتاعب لطلب الاخرة مع ان القول بالاخرة قول باطل ولا شك انه لو بطل القول
بالمعاد لكانت هذه السخرية لازمة اما لما ثبت القول بصحة المعاد كانت السخرية
منقلبة عليهم لان من اعرض عن الملك الابدي بسبب لذات حقيرة في انفاس معدودة
لم يجد في الخلق احدا اولى بالسخرية منه بل قال بعض المحققين الاعراض عن الدنيا والاقبال
على الاخرة هو الحزم على كل التقديرات فانه ان بطل القول بالاخرة لم يكن الفايت
الا لذات حقيرة في انفاس معدودة وان صح القول بالاخرة كان الاعراض عن الدنيا
والاقبال على الاخرة امرا متعينا فثبت ان السخرية باطلة وان عود السخرية اليهم اولى
اما قوله تعالى والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة ففيه سؤالات السؤال الاول قال
من الذين امنوا ثم قال والذين اتقوا الجواب ليظهر به ان السعادة الكبرى لا تحصل
الا للمؤمن التقي وليكون بعثا للمؤمنين على التقوى السؤال الثاني ما المراد من هذه
الفوقية الجواب فيه وجوه احدها ان يكون المراد بالفوقية المكان لان المؤمنين يكونون
في عليين من السماء والكافرون يكونون في سجين من الارض وثانيها يحتمل ان يكون المراد
بالفوقية الكرامة في الدرجة فان قيل انما يقال فلان فوق فلان في الكرامة اذا كان كل
واحد منهما في الكرامة ثم يكون احدهما ازيد حالا في تلك الكرامة من الاخر والكافر ليس
له شيء من الكرامة فكيف يقال المؤمن فوقه في الكرامة قلنا المراد انهم كانوا فوقهم في
سعادة الدنيا ثم في الاخرة ينقلب الامر فالله تعالى يعطي المؤمنين تمام ما كانوا
من سعادات الاخرة ما يكون فوق السعادات الدنيوية التي كانت حاصلة للكافرين
وثالثها ان يكون المراد انهم فوقهم في الحجة يوم القيامة وذلك لان شبهات الكفار
ربما تقع في قلوب المؤمنين ثم انهم كانوا يردونها عن قلوبهم بمدد توفيق الله تعالى
واما يوم القيمة لا يبقى شيء من ذلك بل تزول الشبهات ولا تؤثر وساوس الشيطان
كما قال تعالى ان الذين اجرموا من الذين امنوا يضحكون الى قوله فاليوم الذين
امنوا من الكفار يضحكون ورابعها ان سخرية المؤمنين بالكافرين يوم القيامة
فوق سخرية الكافرين بالمؤمنين في الدنيا لان سخرية الكافر بالمؤمن باطلة
وهي مع بطلانها منقضية وسخرية المؤمن بالكافر حقه ومع حقيتها فهي دايمة باقية
السؤال الثالث هل تدل الاية على القطع بوعيد الفساق فان لقايل ان يقول انه تعالى

خص الذين امنوا بهذه الفوقية والذين لا يكونون موصوفين بالتقوى و
جب ان لا يحصل لهم هذه الفوقية كانوا من اهل النار الجواب هذا تمسك بالمفهوم
فلا يكون اقوى في الدلالة من العمومات التي بينا انها مخصوصة بدلايل العقول اما
قوله تعالى والله يرزق من يشاء بغير حساب فيحتمل ان يكون المراد ما يعطي في الدنيا
اصناف عباده من المؤمنين الله المستحقين في الاخرة من الثواب ويحتمل ان يكون
المراد ما يعطي في الدنيا اصناف عباده من المؤمنين والكافرين فاذا حملناه على رزق
الاخرة احتمل وجوها احدها انه يرزق من يشاء في الاخرة وهم المؤمنون بغير حساب
اي رزقا واسعا رغدا لا فناء له ولا انقطاع وهو كقوله فاولئك يدخلون الجنة يرزقون
فيها بغير حساب فان كل ما دخل تحت الحساب والحصر والتقدير فهو متناه
فما لا يكون متناهيا كان لا محالة خارجا عن الحساب وثانيها ان المنافع الواصلة
اليهم في الجنة بعضها ثواب وبعضها تفضل كما قال ليوفيهم اجورهم من فضله م
فالفضل بلا حساب وثالثها انه لا يخاف نفاد ما عنده فيحتاج الى حساب ما يخرج منه
لان المعطي انما يحاسب ليعلم مقدار ما يعطي وما يبقى فلا يتجاوز في عطاياه الى ما يجحف به
والله تعالى لا يحتاج الى الحساب لانه عالم غني لا نهاية لمقدوراته ورابعها انه اراد
بهذا الرزق ثواب اهل الجنة وذلك لان الحساب انما يحتاج اليه اذا كان بحيث اذا اعطى
شيئا انتقص قدر الواجب عما كان والثواب ليس كذلك فان بعد انقضاء الادوار
والاعصار يكون الثواب المستحق بحكم الوعد والفضل باقيا فعلى هذا لا يتطرق
الحساب البتة الى الثواب وخامسها اراد ان الذي يعطي لا نسبة له الى ما في خزائنه
لان الذي يعطي في كل وقت يكون متناهيا فهذا هو المراد بقوله بغير حساب
وهو اشارة الى انه لا نهاية لمقدورات الله تعالى وسادسها بغير حساب و
اي بغير استحقاق يقال لفلان على فلان حساب اذا كان عليه حق وهذا يدل على انه
لا يستحق عليه شيء وليس معه حساب بل كل ما اعطاه فقد اعطاه لمجرد الفضل
والاحسان لا لسبب الاستحقاق وسابعها بغير حساب اي زيد على قدر الكفاية
فانه اذا زاد عليه فانه يقال انفق بغير حساب وثامنها بغير حساب اي يعطي
كثيرا لان ما دخله الحساب فهو قليل واعلم ان هذه الوجوه كلها محتملة وعطايا الله
تعالى لها منتظمة فيجوز ان يكون المراد كلها والله اعلم اما اذا حملنا الاية على ما يعطي
في الدنيا اصناف عباده المؤمنين والكافرين ففيه وجوه احدها وهو اليق
بنظم الاية ان الكفار انما كانوا يسخرون من فقراء المسلمين لانهم كانوا
يستدلون بحصول هذه السعادات الدنيوية لهم على انهم على الحق وبحرمان
فقراء المسلمين عن تلك السعادات على انهم على الباطل والله تعالى ابطل هذه المقدمة
بقوله والله يرزق من يشاء بغير حساب يعني انه يعطي في الدنيا من يشاء من غير
ان يكون ذلك منبيا على كون المعطى محقا او مبطلا او محسنا او مسيئا بل ذلك متعلق
بمحض المشية فقد وسع الدنيا على قارون وضيقها على ايوب فلا يجوز لكم ايها الكفار ان
تستدلوا بحصول متاع الدنيا لكم وعدم حصوله لفقراء المسلمين على كونكم محقين
وكونهم مبطلين بل الكافر قد يوسع عليه زيادة في الاستدراج والمؤمن قد يضيق

عليه زيادة في الابتلاء والامتحان ولهذا قال تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة
لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة وثانيها ان المعنى ان الله يرزق من يشاء
بغير حساب في الدنيا من كافر ومؤمن بغير حساب يكون لاحد عليه ولا مطالبة
ولا تبعة ولا سؤال سائل والمقصود منه ان لا يقول الكافر لو كان المؤمن على الحق
فلم لم يوسع عليه في الدنيا وان لا يقول المؤمن لو كان الكافر مبطلا فلم وسع عليه
في الدنيا لان الاعتراض ساقط فالامر امره والحكم حكمه ولا يسأل عما يفعل
وثالثها بغير حساب اى من حيث لا يحتسب كما يقول الرجل اذا جاءه ما لم يكن في تقديره
لم يكن هذا في حسابي فعلى هذا الوجه يكون معنى الاية ان هؤلاء الكفار وان كانوا
يسخرون من الذين امنوا لفقرهم فالله تعالى قد يرزق من يشاء من حيث
لا يحتسب فلعله يفعل ذلك بالمؤمنين قال القفال رحمه الله وقد فعل بهم فاغناهم
بما افاء عليهم من اموال صناديد قريش ورؤساء اليهود وبما فتح الله على
رسوله صلى الله عليه وسلم بعد وفاته على ايدى اصحابه حتى ملكوا كنوز كسرى
وقيصر فان قيل قد قال تعالى في صفة المتقين وما يصل اليهم عطاء حسابا اليس
ذلك كالمناقض لما في هذه الاية قلنا اما من حمل قوله بغير حساب على التفضل و
قوله عطاء حسابا على المستحق بحسب الوعد على ما هو قولنا او بحسب الاستحقاق
على ما هو قول المعتزلة فالسؤال ساقط اما من حمل قوله بغير حساب على سائر الوجوه
فله ان يقول ان ذلك العطاء اذا كان يتشابه في الاوقات ويتماثل صح من هذا الوجه
ان يوصف بكونه عطاء حسابا ولا ينقضه ما ذكرنا في معنى قوله بغير حساب قوله تعالى

كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم
الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه الا الذين
اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين امنوا لما اختلفوا
فيه من الحق باذنه والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم

اعلم انه تعالى لما بين في الاية المتقدمة ان سبب اصرار هؤلاء الكفار على كفرهم هو حب
دنياهم بين في هذه الاية ان هذا المعنى غير مختص بهذا الزمان بل كان حاصلا في
الازمنة المتقادمة لان الناس كانوا امة واحدة قائمة على الحق ثم اختلفوا
وما كان اختلافهم الا بسبب البغى والتحاسد والتنازع في طلب الدنيا فهذا هو الكلام
في ترتيب النظم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال القفال الامة القوم المجتمعون
على الشيء الواحد يقتدى بعضهم ببعض وهو ماخوذ من الايتمام المسئلة الثانية
دلت الاية على ان الناس كانوا امة واحدة وليس فيها بيان انهم كانوا امة واحدة في
الحق ام الباطل واختلف المفسرون فيه على اقوال الاول انهم كانوا على دين واحد
وهو الايمان والحق وهو قول اكثر المحققين ويدل عليه وجوه احدها ما ذكره
القفال رحمه الله فقال الدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الاية فبعث الله النبيين
مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه فهذا
يدل على ان الانبياء عليهم السلام انما بعثوا حين الاختلاف ويتاكد هذا بقوله تعالى
وما كان الناس الا امة واحدة فاختلفوا وبقوله فبعث الله النبيين الى قوله ليحكم بين الناس

فيما اختلفوا فيه واذا عرفت هذا فنقول الفاء في قوله فبعث الله النبيين تقتضى ان
يكون بعثهم بعد الاختلاف ولو كانوا قبل ذلك امة واحدة في الكفر لكان بعثة الرسل
قبل هذا الاختلاف اولى لانهم لما بعثوا عند ما كان بعضهم محقا وبعضهم مبطلا
فلان يبعثوا حين ما كان الكل مبطلين مصرين على الكفر كان اولى وهذا الوجه الذى
ذكره القفال رحمه الله حسن في هذا الموضع وثانيها انه تعالى حكم بانه كان الناس
امة واحدة ثم ادرجا فيه فاختلفوا بحسب دلالة الدليل وبحسب قراءة ابن مسعود ثم
قال تعالى وما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم
والظاهر ان المراد من هذا الاختلاف هو الاختلاف الحاصل بعد ذلك الاتفاق
المشار اليه بقوله كان الناس امة واحدة ثم حكم على هذا الاختلاف بانه انما حصل بسبب
البغى وهذا ايدل على الوصف لا يليق الا بالمذاهب الباطلة فدلت الاية على ان المذاهب
الباطلة انما حصلت بسبب البغى وهذا يدل على ان الاتفاق الذى كان حاصلا قبل حصول
هذا الاختلاف انما كان في الحق لا في الباطل فثبت ان الناس كانوا امة واحدة في الدين الحق
لا في الدين الباطل وثالثها ان آدم عليه السلام لما بعثه الله تعالى رسولا الى اولاده
فالكل كانوا مسلمين مطيعين لله تعالى ولم يحدث فيما بينهم اختلاف في الدين الى ان
قتل قابيل هابيل بسبب الحسد والبغى وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر والاية مطابقة
عليه لان الناس وهم آدم واولاده من الذكور والاناث كانوا امة واحدة على الحق
ثم اختلفوا بسبب البغى والحسد كما حكى الله تعالى عن ابنى آدم اذ قربا قربانا
فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الاخر فلم يكن ذلك القتل والكفر الا بسبب
البغى والحسد ورابعها انه لما غرقت الارض في زمان الطوفان لم يبق الا اهل
السفينة وكلهم كانوا على الحق والدين الصحيح ثم اختلفوا بعد ذلك وهذه
القصة مما عرف ثبوتها بالدلائل القاطعة والنقل المتواتر ثم اختلفوا بعد
ذلك فثبت ان الناس كانوا امة واحدة على الحق ثم اختلفوا بعد ذلك ولم
يثبت البتة بشيء من الدلائل انهم كانوا مطبقين على الباطل والكفر واذا كان
كذلك وجب حمل اللفظ على ما ثبت بالدليل وان لا يحمل على ما لم يثبت بشيء من
الدلائل وخامسها ان الدليل الحق لا سبيل اليه الا بالنظر والنظر لا معنى
له الا ترتيب مقدمات ليتوصل منها الى النتائج وتلك المقدمات ان كانت
نظرية افتقرت الى مقدمات اخر والدور والتسلسل باطلان فوجب انتهاء
النظريات بالاخرة الى الضروريات وكما ان المقدمات يجب انتهاؤها الى
الضروريات فترتيب المقدمات يجب انتهاؤه ايضا الى ترتيب يعلم صحته
بضرورة العقل واذا كانت النظريات مستندة الى مقدمات يعلم صحتها بضرورة
العقل وجب القطع بان العقل السليم لا يغلط لو لم يعرض له سبب من خارج فهناك
يحصل الغلط فثبت ان ما بالذات هو الصواب وما بالعرض هو الخطا وما بالذات
اقدم مما بالعرض بحسب الاستحقاق وبحسب الزمان ايضا هذا هو الاظهر فثبت
ان الاولى ان يقال كان الناس امة واحدة في الدين الحق ثم اختلفوا بعد ذلك
لاسباب خارجية وهي البغى والحسد فهذا دليل معقول ولفظ القرآن مطابق له فوجب

المصير اليه فان قيل فما المراد من قوله ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك
ولذلك خلقهم قلنا المعنى ولاجل ان يرحمهم وسادسها قوله عليه
السلام كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه
دل الحديث على ان المولود لو ترك مع فطرته الاصلية لما كان على شيء من الاديان
الباطلة فانه انما يقدم على الدين الباطل لاسباب خارجية وهي سعي الابوين
في ذلك وحصول الاغراض الفاسدة من البغي والحسد وسابعها ان الله تعالى
قال الست بربكم قالوا بلى فذلك اليوم كانوا امة واحدة على الدين الحق وهذا القول
مروي عن ابي بن كعب وجماعة من المفسرين الا ان للمتكلمين في هذه القصة كلاما
كثيرة ولا حاجة بنا في نصرة هذا القول بعد الوجوه الستة التي ذكرها الى
هذا الوجه فهذا جملة الكلام في تقرير هذا القول اما القول الثاني وهو ان الناس كانوا
امة واحدة في الدين الباطل فهذا قول طايفة من المفسرين كالحسن وعطا وابن
عباس واحتجوا بالاية والخبر اما الاية فقوله تعالى فبعث الله النبيين مبشرين
ومنذرين وهو لا يليق الا بذلك واما الخبر فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله
تعالى نظر الى اهل الارض عربهم وعجمهم فمقتهم الا بقايا من اهل الكتاب وجوابه
ما بينا ان هذا لا يليق الا بعكسه وذلك لان عند الاختلاف لما وجبت البعثة فلو كان
الاتفاق السابق اتفاقا على الكفر لكانت البعثة في ذلك لان عند الاختلاف الوقت اولى
وحيث لم تحصل البعثة هناك علمنا ان ذلك الاتفاق كان اتفاقا على الحق لا على الباطل ثم
القايلون بهذا القول زعموا انهم كانوا متفقين على الكفر بعد وفاة ادم عليه السلام
الى زمن نوح عليه السلام وسالوا انفسهم وقالوا اليس انه كان فيهم من كان
مسلما نحو هابيل وشيث وادريس واجابوا بان الغالب كان هو الكفر والحكم للغالب
ولا يعتد بالقليل في الكثير كما لا يعتد بالشعير القليل في البر الكثير وقد يقال دار الاسلام
وان كان فيهم غير المسلمين ويقال دار الحرب وان كان فيها المسلمون القول
الثالث وهو اختيار ابي مسلم والقاضي ان الناس كانوا امة واحدة في التمسك
بالشرايع العقلية كانظم وهو الاعتراف بوجود الصانع وصفاته والاشتغال
بخدمته وشكر نعمه والاجتناب عن القبايح العقلية كالظلم والكذب والجهل
والعبث وامثالها واحتج القاضي على صحة قوله بان لفظ النبيين يفيد العموم
والاستغراق وحرف الفاء يفيد التاخر فقوله فبعث الله النبيين يفيد ان بعثة
جميع الانبياء كانت متاخرة عن كون الناس امة واحدة فتلك الوحدة
المتقدمة على بعثة جميع الشرايع لابد وان تكون وحدة لا في شريعة مستفادة
من الانبياء فوجب ان تكون في شريعة مستفادة من العقل وذلك ما بيناه وايضا
والعلم بحسن شكر المنعم وطاعة الخالق والاحسان الى الخلق والعدل مشترك فيه بين
الكل والعلم بقبح الظلم والكذب والجهل والعبث مشترك فيه بين الكل فالاظهر
ان الناس كانوا في اول الامر على ذلك ثم اختلفوا بعد ذلك لاسباب منفصلة ثم سال
نفسه فقال اليس اول الناس ادم عليه السلام وكان نبيا فكيف يصح اثبات الناس
[illegible] مكلفين قبل بعثة الرسل واجاب بانه يحتمل انه عليه السلام مع اولاده كانوا

مجمعين

مجمعين على التمسك بالشرايع العقلية اولا ثم ان الله تعالى بعد ذلك بعثه الى اولاده
ويحتمل ان بعد ذلك صار شرعه مندرسا فالناس رجعوا الى التمسك بالشرايع
العقلية اولا واعلم ان هذا القول لا يصح الا مع اثبات القول بتحسين العقل و
تقبيحه والكلام فيه مشهور في علم الاصول القول الرابع ان الاية دلت على ان الناس
كانوا امة واحدة وليس فيها انهم كانوا على الايمان او الكفر فهو موقوف على الدليل
القول الخامس ان المراد من الناس هاهنا اهل الكتاب ممن امن بموسى عليه السلام
وذلك لانا بينا ان هذه الاية متعلقة بما تقدم من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ادخلوا
في السلم كافة وذكرنا ان كثيرا من المفسرين زعموا ان تلك الاية نازلة في اليهود
فقوله تعالى كان الناس امة واحدة اي كان الذين امنوا بموسى عليه السلام
امة واحدة اي كان الذين امنوا بموسى عليه السلام امة واحدة على دين واحد ومذهب
واحد ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد فبعث الله النبيين وهم الذين جاؤا بعد
موسى عليه السلام وانزل معهم الكتاب بالحق كما بعث الزبور الى داود والانجيل
الى عيسى والفرقان الى محمد عليه السلام لتكون تلك الكتب حاكمة عليهم في تلك
الاشيا التي اختلفوا فيها وهذا القول مطابق لنظم الاية وموافق لما قبلها
وما بعدها وليس فيه اشكال الا ان تخصيص لفظ الناس في قوله كان الناس
في ا قوله كان الناس بقوم وزمان معينين خلاف الظاهر الا انك تعلم ان الالف
واللام كما تكون للاستغراق فقد تكون ايضا للعهد فهذا ما يتعلق بهذه الاية اما قوله
تعالى فبعث الله مبشرين ومنذرين فاعلم انا ذكرنا انه لابد هاهنا من اضمار
والتقدير كان الناس امة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين واعلم انه تعالى
وصف النبيين بصفات ثلاثة الصفة الاولى كونهم مبشرين والثانية كونهم
منذرين ونظيره قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين وانما قدم البشارة على
الانذار لان البشارة تجري مجرى حفظ الصحة والانذار يجري مجرى ازالة المرض
ولا شك ان المقصود بالذات هو الاول دون الثاني فلا جرم وجب تقديمه
في الذكر الصفة الثالثة قوله وانزل معهم الكتاب بالحق فان قيل انزال الكتاب يكون
قبل وصول الامر والنهي الى المكلفين ووصول الامر والنهي اليهم يكون قبل التبشير
والانذار فلم قدم التبشير والانذار على انزال الكتاب اجاب القاضي عنه فقال لان
الوعد والوعيد منهم قبل بيان الشرع ممكن فيما يتصل بالعقليات من المعرفة
بالله وترك الظلم وغيرهما وعندي فيه وجه اخر وهو ان المكلف انما يتحمل
النظر في دلالة المعجز على الصدق وفي الفرق بين المعجز والسحر اذا خاف انه لو لم
ينظر فربما ترك الحق فيصير مستحقا للعقاب والخوف انما يقوى ويكمل عند
التبشير والانذار فلا جرم وجب تقديم البشارة والنذارة على انزال الكتاب
في الذكر ثم قال القاضي ظاهر هذه الاية يدل على انه لا نبي الا ومعه كتاب منزل
فيه بيان الحق طال ذلك الكتاب ام قصر ودون ذلك الكتاب ام لم يدون وكان
ذلك الكتاب معجزا او لم يكن كذلك لان كون الكتاب منزلا معهم لا يقتضي
شيئا من ذلك اما قوله تعالى ليحكم بين الناس فاعلم ان قوله اي النبي المنزل عليه

ليحكم فعل فلا بد من اسناده الى شيء تقدم ذكره وقد تقدم ذكر امور ثلاثة فاقربها
الى هذا اللفظ الكتاب ثم النبيين ثم الله فلا جرم كل واحد منهما اسناده اليه
صحيح فيكون المعنى ليحكم الله او النبي المنزل عليه او الكتاب ثم ان كل واحد من هذه
الاحتمالات تختص بوجه ترجيح اما الكتاب فلانه هو المظهر فلانه اقرب المذكورات
واما الله فلانه سبحانه هو الحاكم في الحقيقة لا الكتاب واما النبي فلانه هو المظهر بعد
ان يقال حمله على الكتاب اولى اقصى ما في الباب ان يقال الحاكم هو الله تعالى فاسناد الحكم
الى الكتاب مجاز الا انا نقول هذا المجاز حسن تحمله لوجهين الاول انه مجاز
مشهور يقال حكم الكتاب بكذى وقضى كتاب الله بكذا ورضينا بكتاب الله حكما واذا
جاز ان يكون هاديا جاز ان يكون حكما قال الله تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم
ويبشر المومنين والثاني انه يفيد تفخيم شان القران وتعظيم حاله واما قوله تعالى
فيما اختلفوا فيه فاعلم ان الهاء في قوله فيه يجب ان يكون راجعا اما الى الكتاب واما الى
الحق لان ذكرهما جميعا قد تقدم لكن رجوعه الى الحق اولى لان الاية دلت على انه
تعالى انما انزل الكتاب ليكون حاكما على ما اختلفوا فيه فالكتاب حاكم والمختلف
فيه محكوم والحاكم يجب ان يكون مغايرا للمحكوم عليه واما قوله تعالى وما اختلف
فيه الا الذين اوتوه فالهاء الاول راجع الى الحق والثاني الى الكتاب والتقدير
وما اختلف في الحق الا الذين اوتوا الكتاب ثم قال كثير من المفسرين المراد
بهولاء اليهود والنصارى والله تعالى كثيرا ما ذكرهم في القران بهذا اللفظ
كقوله وطعام الذين اوتوا الكتاب قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء
ثم المراد باختلافهم تحريفهم وتبديلهم فقوله وما اختلف فيه الا الذين اوتوه
اي ما اختلف في الحق الا الذين اوتوا الكتاب مع انه كان المقصود من انزال الكتاب
ان لا يختلفوا وان يدفعوا المنازعة في الدين واعلم ان هذا يدل على ان الاختلاف
في الحق حاصلا بل كان الاتفاق في الحق لم يوجد الا بعد بعثة الانبيا وانزل الكتاب
وذلك يوجب ان قبل بعثتهم ما كان الاختلاف في الحق حاصلا بل كان الاتفاق
في الحق حاصلا وهو يدل على ان قوله تعالى كان الناس امة واحدة معناه واحدة
في الدين الحق اما قوله تعالى من بعد ما جاءتهم البينات فهو يقتضي ان يكون ايتاء الله
تعالى الكتاب كان بعد مجيء البينات فتكون هذه البينات مغايرة لا محالة لايتاء
الكتاب وهذه البينات لا يمكن حملها على شيء سوى الدلايل العقلية التي نصبها الله تعالى
على اثبات الاصول التي لا يمكن القول بالنبوة الا بعد ثبوتها وذلك لان المتكلمين
يقولون كلما لا يصح اثبات النبوة الا بعد ثبوته فذلك لا يمكن اثباته بالدلايل
السمعية والا لوقع الدور بل لا بد من اثباتها بالدلايل العقلية فهذه الدلايل
هي البينات المتقدمة على ايتاء الله الكتب اياهم اما قوله تعالى بغيا بينهم فالمعنى
ان الدلايل اما سمعية واما عقلية اما السمعية فقد حصلت بايتاء الكتاب واما العقلية
فقد حصلت بالبينات المتقدمة على ايتا الكتاب فعند ذلك فقد تمت البينات
ولم يبق في العدول عذر ولا علة فلو حصل الاعراض والعدول لم يكن ذلك الا بسبب
البغي والحسد والحرص على طلب الدنيا ونظير هذه الاية قوله تعالى فما اختلفوا الا من

بعد ما جاءهم

بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم وقال وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد
ما جاءتهم البينة اما قوله تعالى فهدى الله الذين امنوا لما اختلفوا فيه فاعلم
انه تعالى لما وصف حال اهل الكتاب وانهم بعد كمال البيان اصروا على الكفر
والجهل بسبب البغي والحسد بين ان حال هذه الامة بخلاف ذلك فان الله تعالى
عصمهم عن الزلل وهداهم الى الحق في الاشياء التي اختلف فيها اهل الكتاب يروى انه صلى الله
عليه وسلم قال نحن الاخرون السابقون يوم القيمة نحن اول الناس دخولا الى الجنة
بيد انهم اوتوا الكتاب من قبلنا واوتيناه من بعدهم فهدانا الله لما اختلفوا
فيه من الحق باذنه فهذا اليوم الذي هدانا الله له والناس لنا فيه تبع وغدا لليهود وبعد
غد للنصارى وقال ابن زيد اختلفوا في القبلة فصلت اليهود الى بيت المقدس
والنصارى الى المشرق فهدانا للكعبة واختلفوا في الصيام فهدانا الله لشهر
رمضان واختلفوا في ابرهيم فقالت اليهود كان يهوديا وقالت النصارى كان
نصرانيا وقلنا كان حنيفا مسلما واختلفوا في عيسى فاليهود فرطوا والنصارى
افرطوا وقلنا القول العدل فيه وفي الاية مسايل المسألة الاولى من الاصحاب من تمسك
بهذه الاية على ان الايمان مخلوق لله تعالى قال لان الهداية هي العلم والمعرفة
وقوله فهدى الله نص في ان الهداية حصلت بفعل الله تعالى فدل ذلك على ان
الايمان مخلوق لله تعالى واعلم ان هذا الوجه ضعيف لانا بينا ان الهداية غير
والاهتدا غير والذي يدل هاهنا على ان الهداية لا يمكن ان تكون عبارة عن
الايمان وجهان الاول ان الهداية تعتبر الى الايمان غير الايمان كما ان التوفيق
على الايمان غير الايمان والثاني انه تعالى قال في اخر الاية باذنه ولا يمكن صرف
هذا الاذن الى قوله فهدى الله اذ لا جايز ان ياذن لنفسه فلا بد هاهنا من اضمار
ليصرف هذا الاذن اليه والتقدير فهدى الله الذين امنوا لما اختلفوا فيه
من الحق فاهتدوا باذنه واذا كان كذلك كانت الهداية مغايرة للاهتدا المسألة
الثانية احتج الاصحاب بهذه الاية على انه تعالى قد يخص المومن بهدايات لا يفعلها
في حق الكافر والمعتزلة اجابوا عنه من وجوه احدها انهم اختصوا بالاهتداء
فجعل هداية لهم خاصة كقوله هدى للمتقين ثم قال هدى للناس وثانيها المراد
به الهداية الى الثواب والى طريق الجنة وثالثها هداهم الى الحق بالالطاف
المسألة الثالثة قوله لما اختلفوا فيه اي الى ما اختلفوا فيه كقوله تعالى يعودون
لما قالوا اي الى ما قالوا ويقال هديته للطريق والى الطريق فان قيل لم هداهم لما
اختلفوا فيه المسألة الرابعة قوله من الحق ولم يقل هداهم للحق فيما اختلفوا
فقدم الاختلاف والجواب من وجهين الاول انه لما كانت العناية بذكر الاختلاف
اهم بدا به ثم فسره بمن هداه الثاني قال الفراء هذا من المقلوب اي فهداهم للحق
فيما اختلفوا فيه المسألة الرابعة قوله باذنه فيه وجوه احدها قال الزجاج بعلمه
الثاني هداهم بامره اي حصلت الهداية بسبب الامر كما يقال قطعت بالسكين وذلك
لان الحق لم يكن متميزا عن الباطل وبالامر حصل التميز فحصلت الهداية بسبب اذنه
الثالث قال بعضهم لا بد فيه من اضمار والتقدير هداهم فاهتدوا باذنه اما قوله تعالى

والله يهدى من يشاء فاستدلال الاصحاب به معلوم والمعتزلة اجابوا من ثلاثة اوجه احدها ان المراد بالهداية البيان فالله تعالى خص المكلفين بذلك والثانى المراد بالهداية الطريق الى الجنة الثالث المراد به اللطف فيكون خاصا لمن يعلم انه يصلح به وهو قول ابى بكر الرازى والله اعلم قوله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين امنوا معه متى نصر الله الا ان نصر الله قريب فى النظم وجهان الاول انه تعالى قال فى الاية السابقة والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم والمراد انه يهدى من يشاء الى الحق وطلب الجنة فبين فى هذه الاية ان ذلك الطلب لا يتم ولا يكمل الا باحتمال الشدائد فى التكليف فقال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا الثانى انه فى الاية السابقة لما بين هداهم لما اختلفوا فيه من الحق باذنه بين انهم بعد تلك الهداية احتملوا الشدائد فى اقامة الحق وصبروا على البلوى وكذا انتم يا اصحاب محمد لا تستحقون الفضيلة فى الدين الا بتحمل هذه المحن وفى الاية مسائل المسئلة الاولى استقصينا الكلام فى لفظة ام فى تفسير قوله تعالى ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت والذى نزيده هاهنا ان نقول ام استفهام متوسط كما ان هل استفهام سابق فيجوز ان نقول هل عندك رجل ولا يجوز ان نقول ابتداء ام عندك رجل اما اذا كان متوسطا جاز سواء كان مسبوقا باستفهام اخر او لا يكون اما اذا كان مسبوقا باستفهام اخر فهو كقولك انت رجل لا تنصف افعن جهل تفعل هذا ام لك سلطان واما الذى لا يكون مسبوقا بالاستفهام كقوله تعالى الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون افتراه وهذا القسم يكون فى تقدير القسم الاول والتقدير افتؤمنون بهذا ام يقولون افتراه فكذا تقدير هذه الاية فهدى الله الذين امنوا لما اختلفوا فيه من الحق فصبروا على استهزاء قومهم بهم افتسلكون سبيلهم ام تحسبون ان تدخلوا الجنة من غير سلوك سبيلهم هذا ما لخصه القفال رحمه الله المسئلة الثانية قوله ولما يأتكم مثل الذين خلوا الخ يأتكم مثل الذين خلوا اى ولم وذكر الكوفيون من اهل النحو ان لما انما هى لم وما زائدة وقال سيبويه ليست ما زائدة لان لما تقع فى مواقع لا تقع فيها لم يقول الرجل لصاحبه اقدم فلان فتقول لما ولا يقال لم مفردة قال المبرد اذا قال القايل لم يأت زيد فهو نفى لقوله اتاك زيد واذا قال لما يأتى فمعناه انه لم يأت بعد وانا اتوقعه قال النابغة ازف الترحل غير ان ركابنا لما تزل برحالنا وكان قد فعلى هذا قوله ولما يأتكم مثل الذين خلوا يدل على ان اتيان ذلك متوقع منتظر المسئلة الثالثة قال ابن عباس لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة اشتد الضر عليهم لانهم خرجوا بلا مال وتركوا ديارهم واموالهم فى ايدى المشركين واظهرت اليهود العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى تطييبا لقلوبهم ام حسبتم وقال قتادة والسدى نزلت فى غزوة الخندق حين اصاب المسلمين ما اصابهم

من الجهد والحزن وكان كما قال سبحانه وبلغت القلوب الحناجر وقيل نزلت فى حرب احد لما قال عبد الله بن ابى لاصحاب النبى صلى الله عليه وسلم الى متى تقتلون انفسكم وترجون الباطل لو كان محمد نبيا لما سلط الله عليكم الاسر والقتل فانزل الله تعالى هذه الاية والحكم ان تقدير الاية احسبتم ايها المؤمنون انكم تدخلون الجنة بمجرد الايمان وتصديق رسولى دون ان تعبدوا الله بكل ما تعبدكم به وابتلاكم بالصبر عليه ودون ان ينالكم من اذى الكفار واحتمال الفقر والفاقة ومكابدة الضر والبؤس فى المعيشة ومقاساة الاهوال فى مجاهدة العدو كما نال ذلك من قبلكم من المؤمنين وهو المراد من قوله ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم والمثل هو المثل وهو الشبيه وهما لغتان مثل ومثل كشبه وشبه الا ان المثل مستعار لحالة غريبة او قصة عجيبة لها شان ومنه قوله تعالى ولله المثل الاعلى اى الصفة التى لها شان عظيم واعلم ان فى الكلام حذفا تقديره مثل محنة الذين خلوا من قبلكم وقوله مستهم بيان للمثل وهو استيناف كان قائلا قال كيف كان ذلك المثل فقال مستهم البأساء والضراء وزلزلوا اما البأساء فهو اسم من البؤس بمعنى الشدة وهو الفقر والمسكنة ومنه يقال فلان فى بؤس وشدة اما الضراء فالاقرب فيه ورود المضار عليه من الالام والاوجاع وضروب الخوف وعندى ان البأساء عبارة عن تضييق جهات الخير والمنفعة عليه والضراء عبارة عن انفتاح جهات الشر والافة والالم عليه واما قوله وزلزلوا اى حركوا بانواع البلايا والرزايا قال الزجاج اصل الزلزلة من زل الشئ عن مكانه فاذا قلت زلزلته صار كانك كررت تلك الازالة فضوعف لمضاعفة معناه وكلما كان فيه تكرير كررت فيه فاء الفعل نحو صر وصرصر وصل وصلصل وكف وكفكف واقل الشئ اى رفعه من موضعه فاذا كرر قيل قلقل وفسر بعضهم زلزلوا اى خوفوا وحقيقته غير ما ذكرناه وذلك لان الخائف لا يستقر بل يضطرب لقلقه ولهذا لا يقال ذلك الا فى الخوف المقيم المقعد لانه لا يذهب بسكون فيجوز ان يكون زلزلوا هاهنا مجازا او المراد خوفوا ويجوز ان يكونوا مضطربين لا يستقرون لما فى قلوبهم من الجزع والخوف ثم انه تعالى بعد ذكر هذه الاشياء ذكر شيئا اخر هو النهاية فى الدلالة على كمال البؤس والضر والمحنة فقال حتى يقول الرسول والذين امنوا معه متى نصر الله وذلك لان الرسل عليهم السلام يكونون فى غاية الثبات والصبر وضبط النفس عند نزول البلاء فاذا لم يبق لهم صبر حتى ضجوا كان ذلك هو الغاية القصوى فى الشدة فلما بلغت بهم الشدة الى هذه الدرجة العظيمة قيل لهم الا ان نصر الله قريب اجابة لهم الى طلبهم فتقدير الاية هكذا كانت حالهم الى ان اتاهم نصر الله ولم يغيرهم طول البلاء عن دينهم فانتم يا معشر المسلمين كونوا كذلك وتحملوا الاذى والمشاق فى طلب الحق فان نصر الله قريب لانه ات وكل ما هو ات قريب وهذه الاية مثل قوله الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم وقال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم

الصابرين المقصود من هذه الاية ما ذكرنا ان اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم
كان نالهم الامر العظيم من البأساء والضراء من المشركين والمنافقين واليهود
ولما اذن لهم في القتال نالهم من الجراح وذهاب الاموال والنفوس ما لا
يخفى فعزاهم الله تعالى في ذلك وبين ان حال من قبلهم في طلب الدين كان كذلك
والمصيبة اذا عمت هانت وذكر الله تعالى من قصة ابراهيم والقائه في النار ومن
امر ايوب عليه السلام وما ابتلاه به ومن امر ساير الانبيا عليهم السلام في صبرهم
على انواع البلايا ما صار ذلك سلوة للمؤمنين روى قيس بن ابي حازم عن خباب
بن الارت قال شكونا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نلقى من المشركين
فقال ان من كان قبلكم من الامم كانوا يعذبون بانواع البلاء فلا يصرفهم ذلك
عن دينهم حتى ان الرجل يوضع على راسه المنشار فيشق فلقتين ويمشط
الرجل بامشاط الحديد ما دون العظم من عصب ولحم ما يصرفه ذلك عن
دينه وايم الله ليتمن هذا الامر حتى يسير الراكب ما بين صنعاء الى حضرموت
لا يخشى الا الله تعالى والذئب على غنمه ولكنكم تعجلون المسئلة الرابعة
قرا نافع حتى يقول برفع اللام والباقون بالنصب ووجهه انه حتى اذا نصبت
المضارع يكون على ضربين احدهما ان يكون بمعنى الى ان وفي هذا الضرب يكون
الفعل الذي يحصل قبل حتى والذي يحصل بعدها قد وجدا ومضيا تقول سرت
حتى ادخلها اي الى ان ادخلها فالسير والدخول قد وجدا وعليه النصب في
هذه الاية لان التقدير وزلزلوا الى ان يقول الرسول والزلزلة والقول قد
وجدا والثاني ان يكون بمعنى كي كقولك اطعت الله حتى ادخل الجنة اي كي ادخل
الجنة فالطاعة قد وجدت والدخول لم يوجد ونصب الاية لا يمكن ان يكون على هذا
الوجه واما الرفع فاعلم ان الفعل الواقع بعد حتى لا بد وان يكون على سبيل الحال
المحكية التي وجدت كما حكيت الحال في قوله هذا من شيعته وهذا من عدوه
وفي قوله وكلبهم باسط ذراعيه لان هذا لا يصح الا سبيل انه في ذلك الوقت
كان يقال هذا الكلام ويقال شربت الابل حتى يجيء البعير يجر بطنه والمعنى
شربت حتى ان من حضر هناك يقول يجيء البعير يجر بطنه ثم هذا قد يصدق عند
انقضاء السبب ومعه لا المسبب كقولك سرت حتى ادخلها تحتمل ان السير
والدخول قد وجدا وحصلا ويحتمل ان يكون السير قد وجد والدخول بعد لم يوجد
فهذا هو الكلام في تقرير وجه النصب ووجه الرفع واعلم ان الاكثرين اختاروا
النصب لان قراءة الرفع لا يصح الا اذا جعلنا الكلام حكاية عمن يخبر عنها حال وقوعها
وقراءة النصب لا يحتاج الى هذا الفرض فلا جرم كانت قراءة النصب اولى والله
اعلم المسئلة الخامسة ان قيل قوله متى نصر الله يوهم الشك
...
ان كونه رسولا لا يمنع من ان يتاذى من كيد الاعدا قال تعالى ولقد نعلم انك
يضيق صدرك بما يقولون وقال لعلك باخع نفسك ان لا يكونوا مؤمنين وقال
حتى اذا استياس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا وعلى هذا اذا
ضاق قلبه وقلت حيلته وكان قد سمع من الله تعالى انه ينصره الا انه ما عين له

الوقت

الوقت في ذلك قال عند ضيق القلب متى نصر الله حتى انه ان علم قرب الوقت زال
غمه وطاب قلبه والذي يدل على صحة ذلك قال في الجواب الا ان نصر الله قريب
فلما كان الجواب بذكر القرب دل على ان السؤال كان واقعا عن القرب ولو كان السؤال
وقع عن انه هل يوجد النصر ام لا لما كان هذا الجواب مطابقا لذلك السؤال
وهذا هو الجواب المعتمد والجواب الثاني انه تعالى اخبر عن الرسول والذين
امنوا انهم قالوا قولا ثم ذكر كلامين احدهما قوله متى نصر الله والثاني قوله الا
ان نصر الله قريب فوجب اسناد كل واحد من هذين الكلامين الى واحد من ذينك
المذكورين فالذين امنوا قالوا متى نصر الله والرسول قال الا ان نصر الله قريب
قالوا ولها نظير من القران ومن الشعر اما القران فقوله تعالى ومن رحمته جعل
لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله والمعنى لتسكنوا في الليل ولتبتغوا من فضله بالنهار واما الشعر فقول امرئ القيس كان قلوب الطير رطبا ويابسا
لدى وكرها العناب والحشف البالي والتشبيه بالعناب للرطب وبالحشف البالي
لليابس فهذا جواب ذكره قوم وهو متكلف جدا المسئلة الثانية قوله الا ان نصر الله
قريب يحتمل ان يكون جوابا من الله تعالى لهم اذ قالوا متى نصر الله فيكون كلامهم
قد انتهى عند قوله متى نصر الله ثم قال الله عند ذلك الا ان نصر الله قريب ويحتمل
ان يكون كل ذلك قولا منهم كانهم لما قالوا متى نصر الله رجعوا الى انفسهم فعلموا
ان الله تعالى لا يعلي عدوهم عليهم فقالوا الا ان نصر الله قريب فان قيل ان ذلك
يوجب في كل من لحقته شدة ان يعلم انه سيظفر بزوالها وذلك غير ثابت قلنا
لا يمتنع ان يكون هذا من خواص الانبيا عليهم السلام وايضا ان كان ذلك عاما في
حق الكل فان كل من كان في بلاء فانه لا بد له من احدى امرين اما ان يتخلص عنه
واما ان يموت واذا مات فقد وصل الى من لا يهمل امره ولا يضيع حقه وذلك
من اعظم النصر وانما جعله قريبا لان الموت قريب قوله تعالى قل ما انفقتم
من خير فللوالدين والاقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل
وما تفعلوا من خير فان الله به عليم اعلم انه سبحانه وتعالى لما بالغ
في بيان انه يجب على كل مكلف ان يكون معرضا عن طلب العاجل وان يكون مشتغلا
بطلب الاجل وان يكون بحيث يبذل النفس والمال في ذلك شرع بعد ذلك في بيان التوحيد
وبيان الوعظ والنصيحة وبيان الاحكام مختلطا بعضها بالبعض ليكون كل واحد منها
مقويا للاخر ومؤكدا له فالحكم الاول هو هذه الاية وفيها مسايل المسئلة الاولى
قال عطا عن ابن عباس نزلت الاية في رجل اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان لي
دينارا قال انفقه على نفسك قال ان لي دينارين قال انفقهما على اهلك قال ان لي
ثلاثة قال انفقها على خادمك قال ان لي اربعة قال انفقها على والديك قال ان لي
خمسة قال انفقها على قرابتك قال ان لي ستة قال انفقها في سبيل الله وهو
احسنها وروى الكلبي عن ابن عباس قال ان الاية نزلت في عمرو بن الجموح وهو الذي
قتل يوم احد وكان شيخا كبيرا هرما وعنده مال عظيم فقال ماذا ننفق من اموالنا

وابن مسعود فنزلت هذه الاية المسئلة الثانية نحويتان في ماذا اقولان احدهما ان يجعل ما مع ذا بمنزلة اسم واحد ويكون الموضع نصباً ينفقون والدليل عليه ان العرب تقول عماذا تسال باثبات الالف في ما فلولا ان ما مع ذا بمنزلة اسم واحد لقالوا عم ذا تسال بحذف الالف كما حذفوها من قوله عم يتساءلون وقوله فيم انت من ذكراها فلما لم يحذفوا الالف كما حذفوها من قولهم لم علمنا انه مع ذا بمنزلة اسم واحد فلم يحذف الالف منه لما لم يكن لاخر الاسم والحذف يلحقها اذا كان اخر الا انه في شعر كقوله
على ما قام يشتمني لئيم كخنزير تمرغ في دمان
والقول الثاني ان يجعل ذا بمعنى الذي فيقول من ذا يقول ذاك اي من الذي يقول ذاك فعلى هذا يكون تقديرا لاية يسالونك ما الذي ينفقون المسئلة الثالثة في الاية سؤال وهو ان القوم سالوا عما ينفقون لا عمن تصرف النفقة اليه فكيف اجابهم بهذا والجواب عنه من وجوه احدها انه حصل في الاية ما يكون جوابا عن السؤال وضم اليها زيادة بها يكمل المقصود وذلك لان قوله ما انفقتم من خير جواب عن السؤال ثم ان ذلك الانفاق لا يكمل الا اذا كان مصروفا الى جهة الاستحقاق فلهذا لما ذكر الله تعالى الجواب اردفه بذكر المصرف تكميلا للبيان وثانيها قال القفال انه وان كان السؤال واردا بلفظ ما الا ان المقصود السؤال عن الكيفية لانهم كانوا عالمين ان الذي امروا بالانفاق انما امروا بانفاق مال يخرج قربة الى الله تعالى واذا كان هذا معلوما لم ينصرف الوهم الى ان ذلك المال اي شي هو وحينئذ يكون الجواب مطابقا للسؤال ونظيره قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا قال انه يقول انها بقرة لا ذلول وانما كان الجواب موافقا لذلك السؤال لانه كان من المعلوم ان البقرة هي البهيمة التي شانها وصفتها كذا فقوله ما هي لا يمكن حمله على طلب الماهية فتعين ان يكون المراد منه طلب الصفة التي بها تتميز تلك البقرة عن غيرها فبهذا الطريق قلنا ان ذلك الجواب مطابق لذلك السؤال فكذا هاهنا لما علمنا انهم كانوا عالمين بان ذلك الذي امروا بانفاقه ما هو وجب ان يقطع بان مرادهم من قولهم ماذا ينفقون ليس هو طلب الماهية بل طلب المصرف فلهذا احسن هذا الجواب وثالثها يحتمل ان يكون المراد انهم لما سالوا هذا السؤال فكانه قيل لهم هذا السؤال فاسد انفقوا اي شي كان ولكن بشرط ان يكون مصروفا الى المصرف وهذا مثل ما اذا كان الانسان صحيح المزاج لا يضره اكل اي طعام كان فقال للطبيب ماذا اكل فيقول الطبيب كل في اليوم مرتين كان المعنى كل ما شئت لكن بهذا الشرط كذا هاهنا المعنى انفق اي شي اردت بشرط ان يكون المصرف ذلك والله اعلم المسئلة الرابعة اعلم انه تعالى راعى الترتيب في الانفاق فقدم الوالدين وذلك لانهما كالمخرج له من العدم الى الوجود ثم رباه في الحال التي كان في غاية الضعف فكان انعامهما على الولد اكثر من انعام غيرهما عليه ولذلك قال تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وفيه اشارة الى انه ليس بعد رعاية حق الله تعالى اوجب من رعاية حق الوالدين لان الله تعالى هو الذي اخرج الانسان من العدم الى الوجود في الحقيقة والوالدان هما اللذان اخرجاه الى الوجود في عالم الاسباب الظاهرة فثبت ان حقهما اعظم من حق غيرهما فلهذا اوجب تقديمهما

على غيرهما في رعاية الحقوق ثم ذكر تعالى بعد الوالدين الاقربين والسبب فيه ان الانسان لا يمكنه ان يقوم بمصالح جميع الفقراء بل لابد وان يرجح البعض على البعض والترجيح لا بد له من مرجح والقرابة تصلح ان تكون سببا للترجيح من وجوه احدها ان القريب يكون غنيا والاخر فقيرا كان اطلاع الفقير على غنى الغني اتم واطلاع الغني على فقر الفقير اتم وذلك من اقوى الحوامل على الانفاق وثانيها انه لو لم يراع جانب الفقير احتاج الفقير الى الرجوع الى غيره وذلك عار وسبة في حقه فالاولى ان يتكفل بمصالحهم دفعا للضرر عن النفس وثالثها ان قريب الانسان جار مجرى الجزء منه والانفاق على النفس اولى من الانفاق على الغير فلهذا السبب كان الانفاق على القريب اولى من الانفاق على البعيد ثم انه تعالى ذكر بعد الاقربين اليتامى وذلك لصغرهم لانهم لا يقدرون على الاكتساب ولانهم يتامى ليس لهم احد يكتسب لهم فالطفل الذي قد مات ابوه قد عدم الكسب والكاسب واشرف على الضياع ثم ذكر بعدهم المساكين وحاجة هؤلاء اقل من اليتامى لان قدرتهم على التحصيل اكثر من قدرة اليتامى ثم ذكر تعالى بعدهم ابن السبيل فانه بسبب انقطاعه عن بلده قد يقع في الاحتياج والفقر فهذا هو الترتيب الصحيح الذي رتبه الله سبحانه في كيفية الانفاق ثم لما فصل هذا التفصيل الحسن الكامل اردفه بعد ذلك بالاجمال فقال وما تفعلوا من خير فان الله به عليم اي وكل ما فعلتموه من خير اما مع هؤلاء المذكورين او مع غيرهم خشية الله تعالى وطلبا لجزيل ثوابه وهربا من اليم عقابه فان الله به عليم والعليم مبالغة في كونه عالما يعني لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فيجازيكم احسن الجزاء عليها كما قال اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى بعضكم من بعض وقال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره المسئلة الخامسة المراد من الخير هو المال لقوله تعالى وانه لحب الخير لشديد وقال ان ترك خيرا الوصية فالمعنى وما تنفقوا من انفاق شي من المال قل او كثر وفيه قول اخر وهو ان قوله وما تفعلوا من خير يتناول هذا الانفاق وساير وجوه البر والطاعة وهذا اولى المسئلة السادسة قال بعضهم هذه الاية منسوخة باية المواريث وهذا ضعيف لانه يحتمل حمل الاية على وجوه لا يتطرق اليها النسخ احدها قال ابو مسلم الانفاق على الوالدين واجب عند قصورهما عن الكسب والملك والمراد بالاقربين الولد وولد الولد وقد يلزمه نفقتهم عند فقد الملك واذا حملنا الاية على هذا الوجه فنقول انه من قال انه منسوخ باية المواريث لا وجه له لان هذه النفقة تلزم في حال الحياة والميراث يصل بعد الموت وايضا فما يصل بعد الموت لا يوصف بانه نفقة وثانيها ان يكون المراد من احب التقرب الى الله تعالى فالاولى به ان ينفعه في هذه الجهات فيقدم الاولى فالاولى فيكون المراد به التطوع وثالثها ان يكون المراد الوجوب فيما يتصل بالوالدين والاقربين من حيث الكفاية وفيما يتصل باليتامى والمساكين مما يكون زكاة ورابعها يحتمل ان يكون المراد بالانفاق على الوالدين وبين ما يكون نفعا على صلة الرحم وفيما يصرفه الى اليتامى والمساكين ما تخلص للصدقة فظاهر الاية يحتمل لكل هذه الوجوه من غير نسخ والله اعلم الحكم

الثاني قوله تعالى كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وانتم لا تعلمون فيه مسايل
المسئلة الاولى اعلم انه عليه السلام كان غير ماذون في القتال مدة اقامته بمكة فلما هاجر اذن له في قتال من يقاتله من المشركين ثم اذن له في قتال المشركين عامة ثم فرض الله الجهاد واختلف العلماء في هذه الاية فقال قوم انها تقتضي وجوب القتال على الكل وعن مكحول انه كان يحلف بالله عند البيت ان الغزو لواجب ونقل عن ابن عمر وعطا ان هذه تقتضي وجوب القتال على اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك الوقت فقط حجة الاولين ان قوله عليكم يقتضيه ايضا والخطاب بالكاف في قوله عليكم لا يمنع من الموجودين وعلى من سيوجد بعد ذلك كما في قوله تعالى كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام فان قيل ظاهر الاية هل يقتضي ان يكون واجبا على الاعيان او على الكفاية قلنا بل يقتضي ان يكون واجبا على الاعيان لان قوله عليكم اي على كل واحد من احادكم كما في كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حجة الموجودين حجة عطا كتبت ان قوله كتب ذلك الايجاب يكفي في العمل به مرة واحدة وقوله عليكم يقتضي تخصيص هذا الخطاب بالموجودين في ذلك الوقت الا انا علمنا ان قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حال الموجودين فيه كحال من سيوجد بعد ذلك بدلالة منفصلة وهي الاجماع وتلك الدلالة مفقودة هاهنا فوجب ان يبقى على الوضع الاصلي قال ومما يدل على صحة هذا القول قوله تعالى وكلا وعد الله الحسنى ولو كان القاعد مضيعا فرضا لما كان موعودا بالحسنى اللهم الا ان يقال الفرض كان ثابتا ثم نسخ الا ان التزام القول بالنسخ من غير ان يدل عليه دليل غير جايز ويدل عليه ايضا قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة والقول بالنسخ غير جايز على ما بيناه ثم والاجماع اليوم منعقد على انه من فروض الكفاية الا ان يدخل المشركون دار المسلمين فانه يتعين الجهاد حينئذ على الكل المسئلة الثانية قوله وهو كره لكم فيه اشكال وهو ان الظاهر من قوله كتب عليكم ان هذا الخطاب مع المؤمنين والعقل يدل عليه ايضا لان الكافر لا يؤمر بقتال الكافر واذا كان كذلك فكيف قال وهو كره لكم فان هذا مشعر بكون المؤمنين كارهين لحكم الله تعالى وتكليفه وذلك غير جايز يدل عليه ايضا قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة والقول بالنسخ غير جايز لان المؤمن لا يكون ساخطا لامر الله تعالى وتكاليفه بل يرضى بذلك ويحبه ويتمسك به ويعلم ان فعله صلاحه وفي تركه فساده والجواب من وجهين الاول ان المراد من الكره كونه شاقا على النفس والمكلف وان علم ان ما امره الله تعالى به فهو صلاحه لكن لا يخرج بذلك عن كونه ثقيلا شاقا على النفس بل التكليف عبارة عن الزام ما في فعله كلفة ومشقة ومن المعلوم ان اعظم ما يحب المرء الحياة فكذلك اشق الاشيا على النفس القتال الثاني كون المراد كراهتهم للقتال قبل ان فرض لما فيه من الخوف ولكثرة الاعداء فبين تعالى ان الذي تكرهونه من القتال خير لكم من تركه لئلا تكرهوه بعد ان فرض عليهم المسئلة الثالثة الكره بضم الكاف هو الكراهة بدليل

قوله وعسى ان تحبوا شيئا ثم فيه وجهان احدهما ان يكون المعنى وضع المصدر موضع الوصف مبالغة كقول الخنساء فانما هي اقبال وادبار كانما نفسه كراهة لفرط كراهتهم له والثاني ان يكون فعلا بمعنى مفعول كالخبز بمعنى المخبوز اي وهو مكروه لكم وقرا السلمي بالفتح وهما لغتان كالضعف والضعف ويجوز ان يكون بمعنى الاكراه على سبيل المجاز كانهم اكرهوا عليه لشدة كراهتهم له ومشقته عليهم ومنه قوله تعالى حملته امه كرها ووضعته كرها والله اعلم وقال بعضهم الكره بالضم ما كرهته مما لم تكره عليه واذا كان بالاكراه فبالفتح اما قوله وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم ففيه مسايل المسئلة الاولى قال عسى فعل ذو جمع مضارعه وبقي ماضيه فيقال منه عسيتما وعسيتم قال تعالى فهل عسيتم ويرتفع الاسم بعدها كما يرتفع بعد الفعل فتقول عسى زيد كما تقول قام زيد ومعناه قرب قال تعالى قل عسى ان يكون ردف لكم اي قرب فتقول عسى زيد ان يقوم زيد ومعناه قرب قال تعالى فتقديره عسى قيام زيد اي قرب قيام زيد المسئلة الثانية معنى الاية انه ربما كان الشي شاقا عليكم في الحال لتوقع وهو سبب للمنافع الجليلة في المستقبل وبالضد ولاجله حسن شرب الدواء المر في الحال لتوقع حصول الصحة في المستقبل وحسن تحمل الاخطار في الاسفار لحصول الربح في المستقبل وحسن تحمل المشاق الكثيرة في طلب العلم للفوز بالسعادة العظيمة في الدنيا وفي العقبى وهاهنا كذلك وذلك لان ترك الجهاد وان كان يفيد في الحال صون النفس عن خطر القتل وصون المال عن الانفاق ولكن فيه انواع من المضار منها ان العدو اذا علم ان ميلكم الى الدعة والسكون قصد بلادكم وحاول قتلكم فاما ان ياخذكم فيستبيح دماءكم واموالكم واما ان تحتاجوا الى قتالهم من غير اعداد الة وسلاح وهذا يكون كترك مداواة المرض في اول ظهوره بسبب نفرة النفس عن تحمل مرارة الدواء ثم في اخر الامر يصير المرض مستحكما فيصير ترك الانتفاع بسلامة الوقت ومنها مضطر الى تحمل اضعاف تلك النفرة والمشقة والحاصل ان القتال لحصول الامن وذلك خير من الانتفاع بسلامة الوقت ومنها وجدان الغنيمة ومنها السرور العظيم بالاستيلاء على الاعداء اما ما يتعلق بالدين فكثيرة منها ما يحصل للمجاهد من الثواب العظيم اذا فعل الجهاد تقربا وعبادة وسلك طريقة الاستقامة فلم يفسد ما فعله ومنها عسى عدوكم ان يخشاكم فلا يصيرون على المحنة فيرتدون واذا راى بذلكم انفسكم واموالكم في طلبه ربما مال بسبب ذلك الى دينكم فاذا اسلم على يدكم صرتم بسبب ذلك مستحقين للاجر العظيم عند الله ومنها ان من اقدم على القتال طلبا لمرضاة الله تعالى كان قد تحمل الم القتل بسبب طلب رضوان الله وما لم يصر الرجل متيقنا بفضل الله وبرحمته وانه لا يضيع اجر المحسنين وبان لذات الدنيا امور باطلة لا يرضى بالقتل ومتى كان كذلك فارق الانسان الدنيا على حب الله تعالى وبغض الدنيا وذلك من اعظم السعادات للانسان فثبت بما ذكرنا ان الطبع وان كان يكره القتال مع اعداء الله ففيه خير كثير وبالضد ومعلوم ان الامرين متى تعارضا فالاكثر منفعة هو الراجح فهذا هو المراد من قوله وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا

وهو شر لكم **المسألة الثالثة** الشر السوء واصله من شررت الشيء اذا بسطته
يقال شررت اللحم والثوب اذا بسطته ليجف ومنه قوله وحتى اشررت بالاكف
المصاحف والشرر اللهب لانبساطه فعلى هذا الشر انبساط الاشياء الضارة
والله اعلم **المسألة الرابعة** عسى توهم الشك مثل لعل وهي من الله تعالى يقين ومنهم
من قال انها كلمة مطمعة فهي لا تدل على حصول الشك للمستمع وعلى هذا التقدير
لا نحتاج الى التاويل اما ان قلنا انها بمعنى لعل فالتاويل فيه هو الوجوه المذكورة
في قوله تعالى لعلكم تتقون قال الخليل عسى من الله واجب في القران قال عسى الله ان ياتي
بالفتح وقد وجد وعسى الله ان ياتيني بهم جميعا وقد حصل والله اعلم اما قوله تعالى والله يعلم
وانتم لا تعلمون فالمقصود منه الترغيب العظيم في الجهاد وذلك لان الانسان اذا
اعتقد قصور علم نفسه وكمال علم الله تعالى ثم علم انه سبحانه لا يامر العبد الا بما فيه
خيره ومصلحته علم قطعا ان الذي امره الله تعالى به وجب عليه امتثاله سواء كان
مكروها للطبع او لم يكن فكانه تعالى قال يا ايها العبد اعلم ان علمي اكمل من علمك فكن مشتغلا
بطاعتي ولا تلتفت الى مقتضى طبعك فهذه الاية في هذا المقام تجري مجرى قوله تعالى
في جواب الملائكة اني اعلم ما لا تعلمون والله اعلم قوله تعالى **يسألونك عن الشهر
الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج
اهله منه اكبر ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا ومن
يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة
واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون** اعلم ان في الاية مسائل **المسألة الاولى**
اختلفوا في هذا السائل اكان من المسلمين او من الكافرين والقائلون بانه من المسلمين
فريقان الاول الذين قالوا انه تعالى لما كتب عليهم القتال وقد كان عند القوم الشهر
الحرام والمسجد الحرام اعظم الحرمة في المنع من القتال لم يبعد عندهم ان يكون الامر بالقتال
مقيدا بان يكون في غير هذا الزمان وفي غير هذا المكان فدعاهم ذلك الى ان سألوا الرسول
صلى الله عليه وسلم فقالوا ايحل لنا قتالهم في هذا الشهر وفي هذا الشهر وفي هذا الموضع
فنزلت هذه الاية فعلى هذا الوجه الظاهر ان هذا السؤال كان من المسلمين الفريق
الثاني وهم اكثر المفسرين روي عن ابن عباس انه قال ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم بعث عبد الله بن جحش الاسدي وهو ابن عمته قبل قتال بدر
بشهرين وبعد سبعة عشر شهرا من مقدمه المدينة في ثمانية رهط
وكتب له كتابا وعهدا وامره ان يفتحه بعد منزلتين ويقراه على اصحابه
ويعمل بما فيه فاذا فيه اما بعد فسر على بركة الله بمن اتبعك حتى تنزل بطن
نخلة فترصد بها عير قريش لعلك ان تاتينا منه بخير فقال عبد الله سمعا
وطاعة لامره فقال لاصحابه من احب منكم الشهادة فلينطلق معي فاني ماض
لامره ومن احب التخلف فليتخلف فمضى حتى بلغ بطن نخل بين مكة والطائف
فمر عليهم عمرو بن الحضرمي وثلاثة معه فلما راوا اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم حلقه راس واحد منهم ولو هموا بذلك انهم قوم عمار ثم ان واقد
ابن عبد الله وهو احد من كان مع عبد الله بن جحش رمى عمرو بن الحضرمي فقتله

واسروا

واسروا اثنين وساقوا العير بما فيه حتى قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم
فضجت قريش وقالوا قد استحل محمد الشهر الحرام شهرا يامن فيه الخائف
وتسفك فيه الدماء والمسلمون ايضا استبعدوا ذلك فقال عليه السلام اني
ما امرتكم بالقتال في الشهر الحرام وقال عبد الله بن جحش يا رسول الله انا قتلنا
ابن الحضرمي ثم امسينا فنظرنا الى هلال رجب فلا ندري افي رجب اصبناه ام
في جمادى فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم العير والاسارى فنزلت
هذه الاية فاخذ رسول الله الغنيمة وعلى هذا التقدير فالاظهر ان هذا السؤال
انما صدر عن المسلمين لوجوه احدها ان اكثر الحاضرين عند رسول الله
صلى الله عليه وسلم كانوا مسلمين وثانيها ان ما قبل هذه الاية وما بعدها
خطاب مع المسلمين اما ما قبل هذه الاية فقوله ام حسبتم ان تدخلوا الجنة
وهو خطاب مع المسلمين وقوله يسألونك ماذا ينفقون حكاية عنهم واما
ما بعد ذلك فكذلك وهو قوله يسألونك عن الخمر والميسر ويسألونك
عن اليتامى وثالثها روى سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال ما رايت قوما
كانوا اخير من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما سألوه الا عن
ثلاث عشرة مسألة حتى قبض كلهن في القران منها يسألونك عن الشهر الحرام
القول الثاني ان هذا السؤال كان من الكفار قالوا سألوا الرسول صلى الله عليه
وسلم عن القتال في الشهر الحرام حتى لو اخبرهم انه حلال فتكوا به واستحلوا
قتاله فيه فانزل الله تعالى هذه الاية يسألونك عن الشهر الحرام اي
عن القتال في الشهر الحرام قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله هو
والمسجد الحرام والكفر به اكبر ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن
دينكم فبين تعالى ان غرضهم من هذا السؤال ان يقاتلوا المسلمين
ثم انزل الله تعالى بعد ذلك قوله الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات
قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فصرح في
هذه الاية بان القتال على سبيل الدفع جائز المسألة الثانية قتال فيه خفض
على البدل من الشهر وهذا يسمى بدل الاشتمال كقولك اعجبني زيد علمه ونفعني
زيد كلامه وسرق زيد ماله وسلب زيد ثوبه قال تعالى قتل اصحاب الاخدود
النار ذات الوقود وقال بعضهم الخفض في قتال على تكرير العامل والتقدير
يسألونك عن الشهر الحرام عن قتال فيه وهكذا هو في قراءة
ابن مسعود والربيع ونظيره قوله تعالى للذين استضعفوا لمن
امن منهم وقرا عكرمة قتل فيه اما قوله تعالى قل قتال فيه كبير ففيه مسائل
المسألة الاولى قتال فيه مبتدا وكبير خبره وقوله قتال وان كان نكرة الا انه
تخصص بقوله فيه فحسن جعله مبتدا والمراد من كبير اي عظيم مستكبر كما
يسمى الذنب العظيم كبيرة قال تعالى كبرت كلمة تخرج من افواههم فان
قيل لم نكر القتال في قوله قتال ومن حق النكرة اذا تكررت ان تجيء باللام
حتى يكون المذكور الثاني هو الاول لانه لو لم يكن كذلك كان المذكور

الثاني غير الاول كما في قوله ان مع العسر يسرا قلنا نعم ما ذكرتم ان اللفظ
اذا تكرر وكانا نكرتين كان المراد بالثاني غير الاول والقوم ارادوا بقولهم
يسالونك عن الشهر الحرام قتال فيه ذلك القتال المعين الذي اقدم عليه
عبد الله بن جحش فقال تعالى قل قتال فيه كبير وفيه تنبيه على ان القتال
الذي يكون كبيرا ليس هو هذا القتال الذي سالتم عنه بل هو قتال اخر
لان هذا القتال الغرض به نصرة الاسلام واذلال الكفر فكيف يكون هذا من
الكبائر انما القتال الكبير الذي يكون فيه هدم الاسلام وتقوية الكفر فكان
اختيار التنكير في اللفظتين هو لهذه الدقيقة الا انه تعالى ما صرح بهذا الكلام
لئلا يضيق قلوبهم بل ابهم الكلام بحيث يكون ظاهره كالموهم لما ارادوه وباطنه
يكون موافقا للحق وهذا انما حصل بان ذكر هذين اللفظين على سبيل التنكير ولو انه
وقع التعبير عنهما او عن احدهما بلفظ التعريف لبطلت هذه الفائدة الجليلة
فسبحان من له تحت كل كلمة من كلمات هذا الكتاب سر لطيف لا يهتدي اليه
الا ارباب الالباب المسئلة الثانية اتفق الجمهور على ان حكم هذه الاية حرمة
القتال في الشهر الحرام ثم اختلفوا في ان ذلك الحكم هل بقي او نسخ فنقل عن ابن جريج
انه قال حلف لي بالله عطا انه لا يحل للناس الغزو في الحرم ولا في الشهر الحرام الا على
سبيل الدفع وروى جابر قال لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو في الشهر الحرام
الا ان يغزى وسئل سعيد بن المسيب هل يصلح للمسلمين ان يقاتلوا الكفار في الشهر
الحرام قال نعم قال ابو عبيد والناس بالثغور اليوم جميعا على هذا القول يرون
الغزو مباحا في الشهور كلها ولم ار احدا من علماء الشام والعراق ينكره عليهم
وكذلك قول اهل الحجاز والحجة في اباحته قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم
وهذه الاية ناسخة لتحريم القتال في الشهر الحرام والذي عندي ان قوله تعالى
قل قتال فيه كبير هذا نكرة في الاثبات فيتناول فردا واحدا ولا يتناول كل الافراد
فهذه الاية فيها دلالة على تحريم القتال مطلقا في الشهر مطلقا فلا حاجة الى تقدير
النسخ فيه والله اعلم اما قوله تعالى وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام
واخراج اهله منه اكبر عند الله ففيه مسئلتان المسئلة الاولى للنحويين في هذه
الاية اقوال الاول قول البصريين وهو الذي اختاره الزجاج ان قوله وصد عن
سبيل الله وكفر به وصد عن المسجد الحرام واخراج اهله كلها مرفوعة بالابتداء
وخبرها قوله اكبر عند الله والمعنى ان القتال الذي سالتم عنه وان كان كبيرا
الا ان هذه الاشياء اكبر منه فاذا لم تمتنعوا عنها في الشهر الحرام فكيف تعيبون
عبد الله بن جحش على ذلك القتال مع ان له فيه عذرا ظاهرا فانه كان يجوز ان يكون
ذلك القتل واقعا في جمادى الاخرة ونظيره قوله تعالى لبني اسرائيل اتامرون
الناس بالبر وتنسون انفسكم اتقولون على الله ما لا تعلمون وهذا وجه ظاهر
الا انهم اختلفوا في الجر في قوله والمسجد الحرام وذكروا فيه وجهين احدهما انه عطف
على الهاء في به والثاني وهو قول الاكثرين انه عطف على سبيل الله قالوا وهو متاكد بقوله
تعالى ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام واعترضوا على الوجه

الاول انه لا يجوز العطف على الضمير فانه لا يقال مررت به وعمرو وعلى الثاني
بان على هذا الوجه يكون تقديرا لاية صد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام فقوله
عن المسجد الحرام صلة للصد والصلة والموصول في حكم الشيء الواحد فايقاع الاجنبي
بينهما لا يكون جائزا اجيب عن الاول لم لا يجوز اضمار حرف الجر فيه حتى يكون
التقدير وكفر به وبالمسجد الحرام والاضمار في كلام الله تعالى ليس بغريب
ثم يتاكد هذا بقراءة حمزة تساءلون به والارحام على الخفض ولو ان حمزة روى هذه
اللغة لكان مقبولا بالاتفاق واما الاكثرون الذين اختاروا القول الثاني قالوا الاثنين
انه يقتضي وقوع الاجنبي بين الصلة والموصول والاصل انه لا يجوز الا انا تحملناه هاهنا
لوجهين الاول ان الصد عن سبيل الله والكفر به كالشيء الواحد في المعنى فكانه لا فصل
والثاني ان موضع قوله وكفر به عقيب قوله والمسجد الحرام الا انه قدم عليه لفرط العناية
اوجب تقديمه كذا هاهنا الوجه الثاني في هذه الاية وهو اختيار الفراء وابي مسلم الاصفهاني
ان قوله تعالى والمسجد الحرام عطف بالواو على الشهر الحرام والتقدير يسالونك عن قتال
في الشهر الحرام وفي المسجد الحرام ولهم بعد هذا طريقان احدهما ان قوله قتال فيه مبتدا
وقوله كبير وصد عن سبيل الله وكفر به خبر بعد خبر والتقدير ان قتالا فيه محكوم عليه
بانه كبير وبانه صد عن سبيل الله وبانه كفر بالله والطريق الثاني ان يكون قوله
قتال فيه كبير جملة من مبتدا وخبر واما قوله وصد عن سبيل الله فهو مرفوع بالابتداء وكذا
قوله وكفر به والخبر محذوف لدلالة ما تقدم عليه والتقدير قل قتال فيه كبير وصد
عن سبيل الله كبير وكفر به كبير ونظيره قولك زيد منطلق وعمرو وتقديره وعمرو
منطلق طعن البصريون في هذا الجواب فقالوا اما قولكم تقدير الاية يسالونك
عن قتال في شهر الحرام وفي مسجد الحرام فهو ضعيف لان السؤال كان واقعا عن القتال
في الشهر الحرام لا عن القتال في المسجد الحرام وطعنوا في الوجه الاول بانه يقتضي
ان يكون القتال في الشهر الحرام كفرا بالله وهو خطا بالاجماع وطعنوا في الوجه
الثاني بانه لما قال بعد ذلك واخراج اهله منه اكبر عند الله يقتضي ان يكون اخراج
اهل المسجد من المسجد اكبر عند الله من الكفر وهو خطا بالاجماع واقول للفراء ان يجيب
عن الاول بانه من الذي اخبركم بانه ما وقع السؤال عن القتال في المسجد الحرام بل
الظاهر انه وقع لان القول كانوا مستعظمين للقتال في الشهر الحرام وفي البلد
الحرام وكان احدهما كالاخر في القبح عند القوم فالظاهر انهم جمعوهما في السؤال وقولهم
على الوجه الاول يلزم ان يكون القتال في الشهر الحرام كفرا قلنا يلزم ان يكون قتالا
في الشهر الحرام كفرا ونحن نقول به لان النكرة في الاثبات لا تفيد العموم وعندنا
ان قتالا واحدا في المسجد الحرام كفر وقولهم يلزم ان يكون اخراج اهل المسجد من المسجد
اكبر من الكفر قلنا المراد من اهل المسجد هم الرسول واصحابه واخراج الرسول من
المسجد على سبيل الاذلال لا شك انه كفر وهو مع كونه كفرا فهو ظلم لانه ايذاء للانسان
من غير جرم سابق وغرض لاحق ولا شك ان الشيء الذي يكون ظلما وكفرا اقبح عند الله
مما يكون كفرا وحده فهذا جملة القول في تقرير قول الفراء القول الثالث في الاية ان
قوله قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به وجهه ظاهر وهو ان قتالا فيه

[illegible]

موصوف بهذه الصفات واما الخفض في قوله والمسجد الحرام فهو واو القسم الا ان الجمهور ما اقاموا لهذا القول وزنا والله اعلم المسئلة الثانية واما الصد عن سبيل الله ففيه وجوه احدها انه صد عن الايمان بالله وبمحمد عليه السلام وثانيها صد للمسلمين من ان يهاجروا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وثالثها صد المسلمين عام الحديبية عن عمرة البيت ولقايل ان يقول الروايات دلت على ان هذه الاية نزلت قبل غزوة بدر في قصة عبد الله بن جحش وقصة الحديبية كانت بعد غزوة بدر بمدة طويلة ويمكن ان يجاب عنه بان ما كان في معلوم الله تعالى كان كالواقع واما الكفر بالله فهو الكفر بكونه مرسلا للرسول مستحقا للعبادة قادرا على البعث واما قوله والمسجد الحرام فان عطفناه على الضمير في به كان المعنى وكفر بالمسجد الحرام ومعنى الكفر بالمسجد الحرام هو منع الناس عن الصلاة فيه والطواف به فقد كفروا بما هو السبب في فضيلته التي بها يتميز عن ساير البقاع ومن قال انه معطوف على سبيل الله كان المعنى وصد عن المسجد الحرام وذلك لانهم صدوا عن المسجد الطايفين والعاكفين والركع السجود واما قوله واخراج اهله منه فالمراد انهم اخرجوا المسلمين من المسجد الحرام بل من مكة وانما جعلهم اهله اذ كانوا هم القايمين بحقوق البيت كما قال تعالى والزمهم كلمة التقوى وكانوا احق بها واهلها وقال تعالى وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا اولياءه ان اولياؤه الا المتقون فاخبر تعالى ان المشركين خرجوا بشركهم عن ان يكونوا اولياء المسجد ثم انه تعالى بعد ان ذكر هذه الاشيا حكم عليها بانها اكبر من قتال في الشهر الحرام لوجهين احدها ان كل واحد من هذه الاشيا كفر والكفر اعظم من القتل والثاني انا ندعي ان كل واحد من هذه الاشيا اكبر من قتال في المسجد الحرام وهو القتال الذي صدر عن عبد الله بن جحش وهو ما كان قاطعا بوقوع ذلك القتال في الشهر الحرام وهولاء الكفار قاطعون بوقوع هذه الاشيا منهم في الشهر الحرام فيلزم ان يكون وقوع هذه الاشيا اكبر اما قوله تعالى والفتنة اكبر من القتل فذكروا في الفتنة قولين احدهما انها هي الكفر وهذا القول عليه اكثر المفسرين وهو عندي ضعيف لان على قول الزجاج قد تقدم ذكر ذلك فانه وكفر به اكبر فحمل الفتنة على الكفر يكون تكرارا بل هذا التاويل يستقيم على قول الفراء القول الثاني ان الفتنة هي ما كانوا يفتنون المسلمين عن دينهم تارة بالقاء الشبهات في قلوبهم وتارة بالتعذيب كفعلهم ببلال وعمار وصهيب وهذا قول احمد بن اسحاق وقد ذكرنا ان الفتنة هي الامتحان يقال فتنت الذهب بالنار اذا ادخلته فيها لتزيل الغش عنه ومنه قوله تعالى انما اموالكم واولادكم فتنة اي امتحان لكم لانه اذا الزمه انفاق المال في سبيل الله تفكر في ولده فصار ذلك مانعا عن الانفاق وقال تعالى الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون اي لا يمتحنون في دينهم بانواع البلاء وقال وفتناك فتونا انما هو الامتحان بالبلوى وقال ومن الناس من يقول امنا بالله فاذا اوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله والمراد منه المحنة التي تصيبه من جهة الدين من الكفار وقال ان الذين فتنوا المومنين والمومنات ثم لم يتوبوا والمراد انهم اذوهم وعرضوهم

على العذاب

على العذاب ليمتحنوا ايمانهم على دينهم وقال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقال وما انتم عليه بفاتنين الا من هو صال الجحيم وقال يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة اي المحنة في الدين وقال واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك وقال ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين والمعنى ان يفتنوا بنا عن دينهم فيزين عندهم ما هم فيه من الكفر والظلم وقال فستبصر ويبصرون بايكم المفتون قيل المفتون المجنون والجنون فتنة اذ هو محنة وعدول عن سبيل اهل السلامة في العقول فثبت بهذه الايات ان الفتنة هي الامتحان وانما قلنا ان الفتنة اكبر من القتل لان الفتنة عن الدين تفضي الى القتل الكثير في الدنيا والى استحقاق الذم الدايم في الاخرة فصح ان الفتنة اكبر من القتل فضلا عن ذلك القتل الذي وقع السوال عنه وهو قتل ابن الحضرمي ويروى انه لما نزلت هذه الاية كتب عبد الله بن جحش صاحب السرية الى مومني مكة اذا عيركم المشركون بالقتال في الشهر الحرام فعيروهم انتم بالكفر واخراج رسول الله من مكة ومنع المومنين عن البيت ثم قال ولا يزالون يقاتلونكم عند المسجد الحرام حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا والمعنى ظاهر ونظيره قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم وفيه مسايل المسئلة الاولى ما زال يفعل كذا قال الواحدي هذا فعل لا مصدر له ولا يقال منه فاعل ولا مفعول ومثله في الافعال كثير نحو عسى ليس له مصدر ولا مضارع وكذلك ما دام وما فتي وهلم وهات وهاك وتعالوا ومعنى لا يزالون اي يدومون على ذلك الفعل لان الزوال يفيد النفي فاذا ادخلت عليه ما كان ذلك نفيا للنفي فيكون دليلا على الثبوت الدايم والله اعلم المسئلة الثانية قوله حتى يردوكم اي الى ان يردوكم وقيل المعنى كي يردوكم المسئلة الثالثة قوله ان استطاعوا استبعاد لاستطاعتهم كقول الرجل لعدوه ان ظفرت فلا تبق علي وهو واثق بانه لا يظفر به ثم قال ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر وفيه مسايل المسئلة الاولى قال الواحدي ومن يرتدد منكم اظهر التضعيف مع الجزم لسكون الحرف الثاني وهو اكثر في اللغة من الادغام وقوله فيمت جزم بالعطف على يرتدد وجوابه فاولئك حبطت اعمالهم المسئلة الثانية لما بين تعالى ان غرضهم من تلك المقاتلة ان يردوا المسلمين عن دينهم ذكر بعده وعيدا شديدا على الردة فقال ومن يرتدد منكم عن دينه فقد حبط عمله في الدنيا والاخرة واستوجب العقاب الدايم في النار المسئلة الثالثة ظاهر الاية تقتضي ان الارتداد انما تتفرع عليه الاحكام المذكورة اذا مات المرتد على الكفر اما اذا اسلم بعد الردة لم يثبت شي من هذه الاحكام وقد تتفرع على هذه النكتة بحث اصولي وبحث فروعي اما البحث الاصولي فهو ان جماعة من المتكلمين زعموا ان شرط صحة الايمان والكفر حصول الموافاة فالايمان لا يكون ايمانا الا اذا مات المومن عليه والكفر لا يكون كفرا الا اذا مات الكافر عليه قالوا لان من كان مومنا ثم ارتد والعياذ بالله فلو كان ذلك الايمان الظاهر ايمانا في الحقيقة لكان قد استحق عليه الثواب الابدي ثم بعد كفره يستحق العقاب الابدي فاما ان يبقى الاستحقاقان وهو محال

واما ان يقال ان الطارى يزيل السابق وهذا محال لوجوه احدها ان المنافاة
حاصلة بين السابق والطارى فليس كون الطارى مزيلا للسابق اولى من ان
يكون دافعا للطارى بل الثانى اولى لان الدفع اسهل من الرفع وثانيها ان المنافاة
اذا كانت حاصلة من الجانبين كان شرط طريان الطارى زوال السابق فلو ظللنا
زوال السابق بطريان الطارى لزم الدور وهو محال وثالثها ان ثواب الايمان السابق
وعقاب الكفر الطارى اما ان يكونا متساويين او يكون احدهما ازيد من الاخر فان
تساويا وجب ان يحبط كل واحد منهما بالاخر فحينئذ يبقى المكلف لا من اهل الثواب
ولا من اهل العقاب وهو باطل بالاجماع وان ازداد احدهما على الاخر فلنفرض ان
السابق ازيد فمقدار ان الطارى لا يزول الا ما يساويه فحينئذ يزول بعض
الاستحقاقات دون البعض مع كونها متساوية فى الماهية فيكون ذلك ترجيحا
من غير مرجح وهو محال ولنفرض ان السابق اقل فحينئذ اما ان يكون الطارى
الزايد بجملة اجزائه موثرة فى ازالة السابق فحينئذ يجتمع على الاثر الواحد مؤثرات مستقلة
وهو محال واما ان يكون المؤثر فى ازالة السابق بعض اجزاء الطارى دون البعض
وحينئذ يكون اختصاص ذلك البعض بالموثرية ترجيحا للممكن من غير مرجح
وهو محال فثبت بما ذكرنا انه اذا كان مومنا ثم كفر فذلك الايمان السابق وان
كنا نظنه ايمانا الا انه يتبين انه ما كان عند الله ايمانا فظهر ان الموافاة شرط
لكون الايمان والكفر كفرا وهذا هو الذى دلت الاية عليه فانها دلت على ان
شرط كون الردة موجبة لتلك الاحكام ان يموت المرتد على تلك الردة اما
البحث الفروعى فهو ان المسلم اذا صلى ثم ارتد ثم اسلم فى الوقت قال الشافعى لا اعادة
عليه وقال ابو حنيفة يلزمه قضاء ما ادى وكذلك الحج حجة الشافعى قوله تعالى
ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم شرط فى حبوط
العمل ان يموت وهو كافر وهذا الشخص لم يوجد فى حقه هذا الشرط فوجب ان
لا يصير عمله محبطا فان قيل هذا معارض بقوله تعالى ولو اشركوا لحبط عنهم ما
كانوا يعملون وقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله لا يقال حمل المطلق
على المقيد واجب لانا نقول ليس هذا من باب المطلق والمقيد فانهم اجمعوا على ان من
علق حكما بشرط وعلقه بشرطين فالحكم يترتب عند ايهما وجد كمن قال لعبده انت
حر اذا جاء يوم الخميس والجمعة لا يبطل واحد منهما بل اذا جاء يوم الخميس عتق
ولو كان باعه قبل يوم الخميس ولم يكن فى ملكه ثم اشتراه ثم جاء يوم الجمعة وهو فى
ملكه عتق بالتعليق الاول والسؤال الثانى على التمسك بهذه الاية ان هذه الاية
تدل على ان الموت على الردة شرط لجموع الاحكام المذكورة فى هذه الاية ونحن
نقول بان من جملة هذه الاحكام الخلود فى النار وذلك لا يثبت الا مع هذا الشرط
وانما الخلاف فى حبط الاعمال وليس فى الاية دلالة على ان الموت على الردة شرط
فيه والجواب ان هذا من باب المطلق والمقيد لا من باب المطلق والمقيد واما السؤال
الثانى فجوابه ان الاية دلت على ان الردة انما توجب الحبوط بشرط الموت
على الردة وانها توجب الخلود فى النار بشرط الموت على الردة وعلى هذا التقدير

فذلك

فذلك السؤال ساقط اما قوله تعالى فاولئك حبطت اعمالهم فى الدنيا والاخرة
ففيه مسايل المسئلة الاولى قال اهل اللغة اصل الحبط ان ياكل الابل شيئا يضرها
فتعظم بطونها فتهلك وفى الحديث وان مما تنبت الربيع لما يقتل حبطا فسمى بطلان
الاعمال بهذا لانه لفساد الشى بسبب ورود المفسد عليه المسئلة الثانية المراد من احباط
العمل ليس هو ابطال نفس العمل لان العمل شى كما وجد فنى وزال واعدام المعدوم
محال ثم اختلف المتكلمون فيه فقال المثبتون للاحباط والتكفير المراد منه ان عقاب
الردة الحادثة يزيل ثواب الايمان السابق اما بشرط الموازنة على ما هو مذهب
ابى هاشم وجمهور المتاخرين من المعتزلة او لا بشرط الموازنة على ما هو مذهب
ابى على وقال المنكرون للاحباط المراد من الاحباط الوارد فى كتاب الله تعالى هو
ان المرتد اذا اتى بالردة فتلك الردة عمل محبط لان الاتى بالردة كان يمكنه
ان ياتى بدلها بشى يستحق به ثوابا فاذا لم ياتى بذلك العمل الجيد واتى بدله بهذا
العمل الذى لا يستفيد منه نفعا بل يستفيد منه اعظم المضار يقال انه احبط
عمله اى اتى بعمل باطل ليس فيه فايدة بل فيه مضرة ثم قال المنكرون للاحباط هذا الذى
ذكرناه فى تفسير الاحباط اما ان يكون حقيقة فى لفظ الاحباط واما ان لا يكون فان
كان حقيقة فيه وجب المصير اليه لانا ذكرنا الدلايل القاطعة فى المسئلة ان
الموافاة شرط قاطع فى صحة الايمان على ان القول بان اثر الفعل الحادث يزيل
اثر الفعل السابق محال المسئلة الثالثة اما حبوط الاعمال فى الدنيا فهو انه
يقتل عند الظفر به ولا يستحق من المومنين موالاة ولا نصرا ولا ثناء حسنا
وتبين زوجته منه ولا يستحق الميراث من المسلمين ويجوز ان يكون المعنى فى
قوله حبطت اعمالهم فى الدنيا انما يريد به بعد الردة من الاضرار بالمسلمين
ومكايدتهم بالانتقال عن دينهم يبطل كله فلا يحصلون منه على شى لاعزاز
الله الاسلام بانصاره فتكون الاعمال على هذا التاويل ما يعملونه بعد الردة
واما حبوط اعمالهم فى الاخرة فعند القايلين بالاحباط معناه ان هذه الردة تبطل
استحقاقهم للثواب الذى استحقوه باعمالهم السالفة وعند المنكرين لذلك
معناه انهم لا يستفيدون من تلك الردة ثوابا ونفعا فى الاخرة بل يستفيدون
منه اعظم المضار ثم بين كيفية تلك المضرة فقال اولئك اصحاب النار هم
فيها خالدون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا فى سبيل الله
اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم فى الاية مسايل المسئلة الاولى
فى تعلق هذه الاية بما قبلها وجهان الاول ان عبد الله بن جحش قال يا رسول الله هب
انه لا عقاب علينا فيما فعلنا فهل نطمع منه اجرا وثوابا فنزلت هذه الاية لان عبد الله
كان مومنا وكان مهاجرا وكان بسبب هذه المقاتلة مجاهدا والثانى انه تعالى
لما اوجب الجهاد من قبل بقوله كتب عليكم القتال وهو كره لكم وبين ان تركه سبب
للوعيد اتبع ذلك بذكر من يقوم به فقال ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا
فى سبيل الله ولا يكاد يوجد وعيد الا ويعقبه وعد المسئلة الثانية هاجروا
اى فارقوا اوطانهم وعشايرهم واصله من الهجر الذى هو ضد الوصل ومنه قيل للكلام

القبيح الهجر لانه مما ينبغي ان يهجر والهاجرة وقت يهجر فيه العمل والمهاجره
مفاعلة من الهجر وجاز ان يكون المراد منه ان الاحباب والاقارب هجروه بسبب
هذا الدين وهو ايضا هجرهم بهذا السبب فكان ذلك مهاجرة واما المجاهدة
فاصلها من الجهد الذي هو المشقة ويجوز ان يكون معنى المجاهدة ان يضم جهده
الى جهد اخيه في نصرة دين الله كما ان المساعدة عبارة عن ضم الرجل ساعده
الى ساعد اخيه لتحصل التاييد والقوة ويجوز ان يكون المراد من المجاهدة
بذل الجهد في قتال العدو وعند فعل العدو مثل ذلك فيصير مفاعلة ثم قال اولئك
يرجون رحمة الله وفيه قولان الاول ان المراد منه الرجاء وهو عبارة عن ظن
المنافع التي يتوقعها واراد تعالى في هذا الموضع انهم يطمعون في ثواب الله وذلك
ان عبد الله بن جحش ما كان قاطعا بالفوز والثواب في عمله بل كان يتوقعه ويرجوه
فان قيل لم جعل الوعد معلقا بالرجاء ولم يقطع به كما في ساير الايات قلنا الجواب
من وجوه احدها ان مذهبنا ان الثواب على الايمان والعمل غير واجب عقلا بل بحكم الوعد
فلذلك علقه بالرجاء ثانيها هب انه واجب عقلا ولكنه يتعلق بان لا يكفر بعد
ذلك وهذا الشرط مشكوك لا متيقن فلا جرم كان الحاصل هو الرجاء لا القطع
وثالثها ان المذكور ههنا هو الايمان والهجرة والجهاد في سبيل الله ولا بد للانسان
مع ذلك من الاعمال وهو يرجو ان يوفقه الله لها كما وفقه لهذه الثلاثة فلا جرم
علقه على الرجاء ورابعها ليس المراد من الاية ان الله تعالى شكك العبد في
هذه المغفرة بل المراد وصفهم بانهم يفارقون الدنيا مع الهجرة والجهاد
مستقصرين انفسهم في حق الله يرون انهم لم يعبدوه حق عبادته ولم يقضوا
ما يلزمهم في نصرة دينه فيقدمون على الله مع الخوف والرجاء كما قال والذين يؤتون
ما اتوا وقلوبهم وجلة انهم الى ربهم راجعون القول الثاني ان المراد من
الرجاء القطع واليقين في اصل الثواب والظن انما دخل في كميته وفي وقته وفيه
وجوه قررناها في تفسير قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم ثم قال والله
غفور رحيم اي ان الله تعالى يحقق لهم رجاهم اذا ماتوا على الايمان والعمل الصالح
وانه غفور رحيم غفر لعبد الله بن جحش واصحابه ما علموا ورحمهم والله
اعلم الحكم قوله تعالى **يسالونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس
واثمهما اكبر من نفعهما** اعلم ان قوله يسالونك عن الخمر والميسر ليس فيه
بيان انهم عن اي شي سالوا فيحتمل انهم سالوا عن حقيقته وماهيته ويحتمل انهم
سالوا عن حل شربه وحرمته الا انه تعالى لما اجاب بذكر الحرمة دل تخصيص
الجواب على ان ذلك السوال كان واقعا عن الحل والحرمة وفي الاية مسايل
المسيلة الاولى قالوا نزلت في الخمر اربع ايات منها مكية قوله تعالى ومن ثمرات
النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا وكان المسلمون يشربونها
وهي لهم حلال ثم ان عمر ومعاذا ونفرا من الصحابة قالوا يا رسول الله افتنا في
الخمر فانها مذهبة للعقل مسلبة للمال فنزلت فيهما اثم كبير ومنافع للناس فشربها
قوم وتركها اخرون ثم دعا عبد الرحمن ابن عوف ناسا منهم فشربوا وسكروا فام بعضهم

الى الصلاة فقرا قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون فنزلت لا تقربوا
الصلاة وانتم سكارى فقل من شربها ثم شربها قوم من الانصار فيهم
سعد بن ابي وقاص فلما سكروا افتخروا وتناشدوا حتى انشد سعد شعرا
فيه هجاء الانصار فضربه انصاري بلحي بعير فشجه موضحة فشكى الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال عمر اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فنزلت انما الخمر
والميسر الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر انتهينا يا رب قال القفال
رحمه الله والحكمة في وقوع التحريم على هذا الترتيب ان الله تعالى علم ان القوم
كانوا قد الفوا شرب الخمر وكان انتفاعهم بذلك كثيرا فعلم انه لو منعهم
دفعة واحدة لشق عليهم فلا جرم استعمل في التحريم هذا التدريج وهذا
الرفق ومن الناس من قال ان الله حرم الخمر والميسر بهذه الاية ثم نزل قوله تعالى
ولا تقربوا الصلاة وانتم سكارى فاقتضى ذلك تحريم شرب الخمر وقت الصلاة
لان شارب الخمر لا يمكنه ان يصلي الا مع السكر فكان المنع من ذلك منعا من
ضمنا ثم نزلت اية المائدة فكانت في غاية القوة في التحريم دالة
وعن الربيع ابن انس ان هذه الاية نزلت بعد تحريم المسيلة الثانية اعلم
ان عندنا هذه الاية دالة على تحريم الخمر فنفتقر الى بيان ان الخمر ما هو ثم الى
بيان ان هذه الاية دالة على تحريم شرب الخمر اما المقام الاول في بيان ان
الخمر ما هو قال الشافعي رحمه الله كل شراب مسكر فهو خمر وقال ابو حنيفة الخمر
عبارة عن عصير العنب الشديد الذي قذف بالزبد حجة الشافعي على قوله
وجوه احدها ما روى ابو داود في سننه عن الشعبي عن ابن عمر عن عمر قال
نزل تحريم الخمر يوم نزل وهي من خمسة من العنب والتمر والحنطة والشعير والذرة
والخمر ما خامر العقل ووجه الاستدلال به من ثلاثة اوجه احدها
ان عمر رضي الله تعالى عنه اخبر ان الخمر حرمت يوم حرمت وهي تتخذ من الحنطة
والشعير كما انها تتخذ من العنب والتمر وهذا يدل على انهم كانوا يسمونها كلها
خمرا وثانيها انه قال حرمت الخمر يوم حرمت وهي تتخذ من هذه الاشيا
الخمسة وهذا كالتصريح بان تحريم الخمر يتناول تحريم هذه الانواع الخمسة و
ثالثها ان عمر الحق بها كل ما خامر العقل من شراب الحجة الثانية روى ابو داود عن
النعمان بن بشير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من العنب خمرا وان
من التمر خمرا وان من العسل خمرا وان من البر خمرا وان من الشعير خمرا والاستدلال
به من وجهين احدها ان هذا صريح في ان هذه الاشياء داخلة تحت اسم الخمر فيكون
داخلة تحت الاية الدالة على تحريم الخمر وثانيها انه ليس مقصود الشارع تعليم
اللغات فوجب ان يكون مراده من ذلك بيان ان الحكم الثابت في الخمر ثابت فيها
والحكم المشهور الذي اختص به الخمر هو حرمة شربها فوجب ان يكون ثابتا في
هذه الاشربة قال الخطابي رحمه الله تخصيص الخمر بهذه الاشيا الخمسة ليس لاجل
ان الخمر لا يكون الا من هذه الخمسة باعيانها وانما جرى ذكرها خصوصا لكونها
معهودة في ذلك الزمان وكل ما كان في معناها من دواء او نبات او عصارة شجر

فحكمها هذه الخمسة كما ان تخصص الاشياء بالذكر في خبر الربا لا يمنع من ثبوت
حكم الربا في غيرها الحجة الثالثة روى ابو داود ايضا عن نافع عن ابن عمر
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل خمر حرام قال الخطابي
قوله كل مسكر خمر يتأول على وجهين احدهما ان الخمر اسم لكل ما وجد منه السكر من
الاشربة كلها والمقصود منه ان الاية لما دلت على تحريم الخمر وكان مسمى الخمر
وكان مسمى الخمر مجهولا للقوم حسن من الشارع ان يقول مراد الله تعالى من هذه
اللفظة هذا اما على سبيل ان هذا هو مسماه في اللغة العربية وعلى سبيل
ان يضع اسما شرعيا على سبيل الاحداث كما في الصلاة والصوم وغيرهما
والوجه الاخر ان يكون معناه انه كالخمر في الحرمة وذلك لان قوله كل
مسكر خمر بحقيقة هذا اللفظ يفيد كونه في نفسه خمرا فان قام دليل على ان ذلك
ممتنع وجب حمله مجازا على المشابهة في الحكم الذي هو خاصية ذلك الشيء الحجة
الرابعة روى ابو داود عن عائشة رضي الله عنها انها قالت سئل رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن البتع فقال كل شراب اسكر فهو حرام قال الخطابي البتع
شراب يتخذ من العسل وفيه ابطال كل تاويل يذكره اصحاب تحليل الانبذة وافساد
لقول من قال ان القليل من المسكر مباح لانه عليه السلام سئل عن نوع واحد
من الانبذة فاجاب عنه بتحريم الجنس فيدخل فيه القليل والكثير منها ولو كان هناك
تفصيل في شيء احكامه وانواعه ومقاديره لذكره ولم يهمله الحجة الخامسة روى
ابو داود عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اسكر كثيره
فقليله حرام الحجة السادسة روى ايضا عن القسم عن عائشة قالت سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مسكر حرام وما اسكر منه الفرق فملء الكف
حرام قال الخطابي كله ستة عشر رطلا وفيه ابين البيان ان الحرمة شاملة لجميع
اجزاء الشراب الحجة السابعة روى ايضا ابو داود عن شهر بن حوشب عن ام سلمة
قالت نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر قال الخطابي المفتر
كل شراب يورث الفتور والخدر في الاعضاء وهذا لا شك انه متناول لجميع انواع
الاشربة فهذه الاحاديث كلها دالة على ان كل مسكر فهو خمر وهو حرام النوع
الثاني من الدلائل على ان كل مسكر خمر التمسك بالاشتقاقات قال اهل اللغة اصل
هذا الحرف التغطية سمي الخمار لانه يغطي راس المراة والخمر ما واراك من شجر وغيره
من وهدة واكمة وخمرت راس الاناء اي غطيته والخامر الذي يكتم شهادته قال
ابن الانباري سميت خمرا لانها تخامر العقل اي تخالطه يقال خامره الداء اذا خالطه
وانشد لكثير هنيئا مريئا غير داء مخامر ويقال خامر السقام كبده وهذا
الذي ذكره راجع الى الاول لان الشيء الذي خالطه الشيء صار بمنزلة الساتر له فهذه
الاشتقاقات دالة على ان الخمر ما يكون ساترا للعقل كما سميت سكرا لانها تسكر
العقل اي تحجزه وكانها سميت بالمصدر من خمره خمرا اذا ستره للمبالغة ويرجع حاصله
الى ان الخمر هو المسكر لان السكر يغطي العقل ويمنع من وصول نوره الى الاعضاء فهذه
الاشتقاقات من اقوى الدلائل على ان مسمى الخمر هو المسكر فكيف اذا انضافت

الاحاديث

الاحاديث الكثيرة اليه لا يقال هذا اثبات اللغة بالقياس قلنا هو تعيين المسمى
بواسطة هذه الاشتقاقات كما ان اصحاب ابي حنيفة يقولون مسمى النكاح
هو الوطء ويثبتونه بالاشتقاقات ومسمى الصوم هو الامساك ويثبتونه
بالاشتقاقات النوع الثالث من الدلائل على ان الخمر المسكر لان الامة مجمعة
على ان الايات الواردة في الخمر ثلاثة اثنان منها وردا بلفظ احدهما هذه
الاية والثانية اية المائدة والثالثة وردت في المسكر وهو قوله لا تقربوا
الصلاة وانتم سكارى وهذا يدل على ان المراد من الخمر هو المسكر النوع الرابع
من الحجة ان سبب تحريم الخمر هو ان عمر ومعاذا قالا يا رسول الله ان الخمر
مسلبة للعقل مذهبة للمال فبين لنا فيه فهما انما طلبوا الفتوى من الله
ورسوله بسبب كون الخمر مذهبا للعقل فوجب ان يكون كل ما كان مساويا
للخمر في هذا المعنى اما ان يكون خمرا واما ان يكون مساويا للخمر في هذا الحكم
النوع الخامس من الحجة علل تحريم الخمر بقوله انما يريد الشيطان ان يوقع
بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة
ولا شك ان هذه الافعال معللة بالسكر وهذا التعليل يقتضي كون هذه الاية
نصا في ان حرمة الخمر معللة بكونها مسكرة فاما ان يجب القطع بان كل مسكر
خمر وان لم يكن كذلك فلا بد من ثبوت هذا الحكم في كل مسكر وكل من انصف
وترك العناد علم ان هذه الوجوه ظاهرة جلية في اثبات هذا المطلوب
حجة ابي حنيفة وجوه احدها قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب
تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا من الله علينا باتخاذ السكر والرزق الحسن
وما نحن فيه سكر ورزق حسن فوجب ان يكون مباحا لان المنة لا تكون
الا بالمباح والحجة الثانية ما روى ابن عباس انه عليه السلام اتى السقاية
عام حجة الوداع فاستند اليها وقال اسقوني فقال العباس الا نسقيك
مما ننبذه في بيوتنا فقال مما يسقى الناس فجاءه بقدح من نبيذ فشمه فقطب
وجهه ورده فقال العباس يا رسول الله افسدت على اهل مكة شرابهم
فقال ردوا علي القدح فردوه عليه فدعا بماء من زمزم فصب عليه وقال
اذا اغتلمت عليكم هذه الاشربة فاقطعوا متونها بالماء وجه الاستدلال به ان
التقطيب لا يكون الا من الشديد ولان المزج بالماء كان لقطع الشدة بالنص
ولان اغتلام الشراب شدته كاغتلام البعير سكره والحجة الثالثة التمسك
باثار الصحابة والجواب عن الاول ان قوله تعالى تتخذون منه سكرا ورزقا
حسنا نكرة في الاثبات فلم قلتم ان ذلك السكر والرزق الحسن هو هذا
النبيذ ثم اجمع المفسرون على ان تلك الاية كانت نازلة قبل هذه الايات
الثلاثة الدالة على تحريم الخمر فكانت هذه الثلاثة اما ناسخة او مخصصة
له واما الحديث فلعل ذلك النبيذ كان في غاية ماء نبذت فيه تمرات لتذهب
الملوحة فتغير طعم الماء قليلا الى الحموضة وطبعه عليه السلام كان
في غاية اللطافة فلم يحتمل طبعه الكريم ذلك الطعم فلذلك قطب وجهه

وايضا كان المراد بصب الماء فيه ازالة ذلك القدر من الحموضة والرايحة
وبالجملة فكل عاقل يعلم ان الاعراض عن تلك الدلايل التي ذكرناها بهذا
القدر من الاستدلال الضعيف غير جايز واما اثار الصحابة فهي متدافعة
متعارضة فوجب تركها والرجوع الى ظاهر كتاب الله تعالى وسنة الرسول
عليه السلام فهذا هو الكلام في حقيقة الخمر المقام الثاني ان هذه الاية دالة
على تحريم الخمر وبيانه من وجوه الاول ان هذه الاية دالة على ان الخمر
مشتملة على الاثم والاثم حرام لقوله تعالى انما حرم ربي الفواحش ما ظهر
منها وما بطن والاثم والبغي فكان مجموع هاتين الايتين دليلا على تحريم
الخمر الثاني ان الاثم قد يراد به العقاب وقد يراد به ما يستحق به العقاب
من الذنوب وايهما كان فلا يصح ان يوصف به الا المحرم الثالث انه تعالى
قال واثمهما اكبر من نفعهما صرح برجحان الاثم والعقاب وذلك يوجب التحريم
فان قيل الاية لا تدل على ان شرب الخمر اثم بل تدل على ان فيه اثما فهب ان ذلك
الاثم حرام فلم قلتم ان شرب الخمر لما حصل فيه ذلك الاثم وجب ان يكون
حراما قلنا لان السوال كان واقعا عن مطلق الخمر فلما بين تعالى ان فيه
اثما دل على ان ذلك الاثم وجب ان يكون حراما لازما له على جميع التقديرات
فكان شرب الخمر مستلزما لهذه الملازمة المحرمة ومستلزم المحرم محرم
فوجب ان يكون الشرب محرما ومنهم من قال هذه الاية لا تدل على حرمة
الخمر واحتج عليه بوجوه احدها انه تعالى اثبت فيها منافع والمحرم
لا يكون فيه منفعة الثاني لو دلت هذه الاية على حرمتها لم يقنعوا بها
حتى نزلت اية المايدة واية تحريم الصلاة الثالث انه تعالى اخبر
ان فيهما اثما كبيرا فمقتضاه ان ذلك الاثم الكبير يكون حاصلا ما داما
موجودين فلو كان ذلك الاثم الكبير سببا لحرمتها وجب القول بثبوت
حرمتها في ساير الشرايع والجواب عن الاول ان النفع العاجل فيه في
الدنيا لا يمنع كونه محرما ومتى كان كذلك لم يكن حصول النفع فيهما
مانعا من حرمتهما لان صدق الخاص يوجب صدق العام والجواب
عن الثاني ما روينا عن ابن عباس انها نزلت وقد حرم الخمر والتوقف الذي ذكرته
غير مروي عنهم فلعله يجوز ان يطلب الكبار من الصحابة نزول ما هو اكد من
هذه الاية في التحريم كما التمس ابرهيم صلى الله عليه وسلم مشاهدة احياء الموتى
ليزداد سكونا وطمانينة والجواب عن الثالث ان قوله فيهما اثم كبير اخبار
عن الحال لا عن الماضي وعندنا ان الله تعالى علم ان الخمر مفسدة لهم في ذلك الزمان
وعلم انه ما كان مفسدة للذين كانوا قبل هذه الامة فهذا تمام الكلام في
الباب والله اعلم المسالة الثالثة في حقيقة الميسر فنقول الميسر القمار
مصدر من يسر لانه اخذ لمال الرجل بيسر وسهولة من غير كد ولا تعب
كانوا يقولون يسروا لنا ثمن الجزور او هو من اليسار لانه سبب ليساره وعن
ابن عباس كان الرجل في الجاهلية يخاطر على اهله وماله وثانيها قال ابن قتيبة

الميسر

الميسر من التجزية والاقتسام يقال يسروا الشي اذا اقتسموه فالجزور نفسه
يسمى ميسرا لانه يجزا فكانه موضع التجزية والياسر الجازر لانه يجزي لحم
الجزور ثم يقال للضاربين بالقداح هذا والمقامرين على الجزور انهم ياسرون
اي انهم بسبب ذلك الفعل يجزون لحم الجزور وثانيها قال الواحدي انه من
قولهم يسر لي هذا الشي ييسر يسرا وميسرا اذا وجب والياسر الواجب بسبب
القداح هذا هو الكلام في اشتقاق هذه اللفظة واما صفة الميسر
فقال صاحب الكشاف كانت لهم عشرة قداح وهي الازلام في اشتقاق
والاقلام الفذ والتوم والرقيب والحلس بفتح الحاء وكسر اللام وقيل بكسر
الحاء وسكون اللام والمسبل والمعلى والنافس والمنيح والسفيح والوغد
لكل واحد منها نصيب معلوم من جزور ينحرونها ويجزونها عشرة اجزاء وقيل ثمانية
وعشرين الا ثلاثة وهي المنيح والسفيح والوغد ولبعضهم لي في الدنيا
سهام ليس فيهن ربح واساميهن وغد وسفيح ومنيح
فللفذ سهم وللتوم سهمان وللرقيب ثلاثة وللحلس اربعة و
للنافس خمسة وللمسبل ستة وللمعلى سبعة يجعلونها في الربابة
وهي الخريطة ويضعونها على يدي عدل ثم يجلجلها ويدخل يده فيخرج باسم
رجل رجل قدحا منها فمن خرج له قدح من ذوات الانصباء اخذ النصيب
الموسوم به ذلك القدح ومن خرج له قدح لا نصيب له لم ياخذ شيا وغرم
ثمن الجزور كله وكانوا يدفعون تلك الانصباء الى الفقراء ولا ياكلون منها ويفتخرون
بذلك ويذمون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم المسالة الرابعة اختلفوا
في ان الميسر هل هو اسم لذلك القمار المتعين او هو اسم لجميع انواع القمار
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم اياكم وهاتين الكعبتين الموسومتين فانهما
من ميسر العجم وعن ابن سيرين ومجاهد وعطا كل شي فيه خطر فهو من الميسر
حتى لعب الصبيان بالجوز واما الشطرنج فروي عن علي عليه السلام انه
قال النرد والشطرنج من الميسر وقال الشافعي رحمة الله اذا خلا الشطرنج عن
الرهان واللسان عن الطغيان والصلاة عن النسيان لم يكن حراما وهو
خارج عن الميسر لان الميسر ما يوجب دفع مال او اخذ مال وهذا ليس كذلك
فلا يكون قمارا والله اعلم اما السبق والرمي فموضعه كتب الفقه المسالة
الخامسة الاثم الكبير فيه امور احدها ان عقل الانسان اشرف صفاته والخمر
عدو العقل وكل من كان عدو الاشرف فهو اخس فيلزم ان يكون شرب الخمر اخس
الامور وتقريره ان العقل انما سمي عقلا لانه يجري مجرى عقال الناقة فان الانسان
اذا دعاه طبعه الى فعل قبيح كان عقله مانعا من الاقدام عليه فاذا شرب الخمر بقي الطبع
الداعي الى فعل القبايح خاليا عن العقل المانع منها والتقرير بعد ذلك معلوم ذكر
ابن ابي الدنيا انه مر على سكران وهو يبول في يده ويمسح به وجهه كهيئة المتوضي
ويقول الحمد لله الذي جعل الاسلام نورا والماء طهورا وعن العباس بن مرداس
انه قيل له في الجاهلية لم تشرب الخمر فانه يزيد في حرارتك فقال ما انا باخذ

خمر بيدي فادخله جوفي ولا ارضى ان اصبح سيد قوم وامسي سفيههم وثانيها ما ذكره
الله تعالى من ايقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة وثالثها
ان هذه المعصية من خواصها ان الانسان كلما كان اشتغاله بها اكثر ومواظبته
عليها اتم كان الميل اليها اكثر وقوة النفس عليها اقوى بخلاف ساير المعاصي مثل الزاني
اذا فعل مرة واحدة فترت رغبته في ذلك العمل وكلما كان فعله لذلك العمل اكثر كان
فتوره اكثر ونفرته اتم بخلاف الشرب فانه كلما كان اقدامه عليه اكثر كان نشاطه
اكثر ورغبته فيه اتم فاذا واظب الانسان عليه صار الانسان غرقا في اللذات
البدنية معرضا عن تذكر الاخرة والمعاد حتى يصير من الذين نسوا الله فانساهم
انفسهم وبالجملة فالخمر يزيل العقل واذا زال العقل حصلت القبايح باسرها ولذلك
قال عليه السلام الخمر ام الخبايث واما الميسر فالاثم فيه انه يفضي الى العداوة
ايضا لما يجري بينهم من الشتم والمنازعة وانه اكل مال الغير بالباطل وذلك ايضا
يورث العداوة لان صاحبه اذا اخذ ماله مجانا ابغضه جدا وهو ايضا يشغل
عن ذكر الله وعن الصلاة واما المنافع المذكورة في قوله ومنافع للناس فمن منافع
الخمر انهم كانوا يتغالون بها اذا جلبوها من النواحي وكان المشتري اذا ترك
المماكسة في الثمن كانوا يعدون ذلك فضيلة ومكرمة فكان يكثر ارباحهم بهذا
السبب ومنها انه يقوي الضعيف ويهضم الطعام ويعين على الباه ويسلي
المحزون ويشجع الجبان ويسخي البخيل ويصفي اللون وينعش الحرارة الغريزية ويزيد
في الهمة والاستعلاء ومن منافع الميسر التوسعة على ذوي الحاجة لان من قمر
لم ياكل الجزور وانما كان يفرقه في المحتاجين وذكر الواقدي ان الواحد منهم
كان ربما قمر في المجلس الواحد ماية بعير فيحصل له مال من غير كد وتعب ثم يصرفه
الى المحتاجين فيكتسب به الثناء والمدح المسئلة السادسة قرا حمزة والكسائي
كثير بالثاء المنقطة من فوق والباقون بالباء المنقطة من تحت حجة حمزة والكسائي
ان الله تعالى وصف انواعا كثيرة من الاثم في الخمر والميسر وهو قوله انما يريد الشيطان
ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر فذكر اعدادا من الخمر والميسر وتعدد
الذنوب فيهما ولان النبي صلى الله عليه وسلم لعن عشرة بسبب الخمر وذلك يدل
على كثرة الاثم فيها ولان الاثم في هذه الاية كالمضاد للمنافع لانه قال فيهما اثم و
منافع وكما ان المنافع اعداد كثيرة فكذا الاثم اعداد فصار التقدير كانه قال فيهما
مضار كثيرة ومنافع كثيرة حجة الباقين ان المبالغة في تعظيم الذنب انما تكون
بالكبر لا بالكثرة يدل عليه قوله تعالى كباير الاثم وكباير ما تنهون عنه انه كان
حوبا كبيرا وايضا اتفقوا على قوله واثمهما اكبر بالباء المنقوطة من تحت وذلك
يرجح ما قلناه والله اعلم الحكم الرابع قوله تعالى **ويسالونك ماذا ينفقون قل العفو
كذلك يبين الله لكم الايات لعلكم تتفكرون في الدنيا والاخرة** اعلم ان هذا السؤال
قد تقدم ذكره فاجيب عنه بذكر المصرف واعيد ههنا فاجيب عنه بذكر الكمية قال
القفال قد يقول الرجل لاخر يسئله عن مذهب رجل وخلقه ما فلان هذا فيقول
هو رجل من مذهبه كذا ومن خلقه كذا اذا عرفت هذا فنقول كان الناس لما راوا الله

ورسوله

ورسوله يحضان على الانفاق ويدلان على عظيم ثوابه سالوا عن مقدار ما كلفوا
به هل هو كل المال او بعضه فاعلمهم الله تعالى ان العفو مقبول وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى الواحدي رحمه الله اصل العفو في اللغة الزيادة قال تعالى
خذ العفو اي الزيادة وقال ايضا حتى عفوا اي زادوا على ما كانوا من العدد
قال القفال ما يسهل فيتيسر مما يكون فاضلا عن الكفاية يقال خذ ما عفا لك
اي ما تيسر ويشبه ان يكون العفو عن الذنب راجعا الى التيسير والتسهيل
قال عليه السلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا ربع عشور اموالكم
معناه التخفيف باسقاط زكاة الخيل والرقيق ويقال اعفى فلان فلانا بحقه
اذا اوصله اليه من غير الحاح في المطالبة وهو راجع الى التخفيف ويقال
اعطاه كذا عفوا صفوا اذا لم يكدره عليه بالاذى ويقال خذ من الناس ما عفا
لك اي ما تيسر ومنه قوله تعالى خذ العفو اي ما سهل لك من اخلاق الناس
ويقال للارض السهلة العفو واذا كان العفو هو التيسير فالغالب ان ذلك انما
يكون فيما فضل عن حاجة الانسان في نفسه وعياله ومن تلزمه مؤنتهم فقول
من قال العفو هو الزيادة راجع الى التفسير الذي ذكرنا وجملة التاويل
ان الله تعالى ادب الناس في الانفاق فقال تعالى لنبيه عليه السلام وات ذا القربى
حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين
وقال ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال والذين
اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وقال صلى الله عليه وسلم اذا كان عند احدكم شي
فليبدا بنفسه ثم بمن يعول وقال عليه السلام خير الصدقة ما ابقت غنى ولا يلام
على كفاف وعن جابر بن عبد الله قال بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذ جاء رجل بمثل البيضة من ذهب فقال يا رسول الله خذها صدقة فوالله لا املك
غيرها فاعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اتاه من بين يديه فقال
هاتها مغضبا فاخذها منه ثم حذفه بها بحيث لو اصابته لاوجعته ثم قال ياتي
احدكم بماله لا يملك غيره ثم يجلس يتكفف الناس انما الصدقة عن ظهر غنى
لا حاجة لنا فيها وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يحبس لاهله قوت
سنة وقال الحكماء الفضيلة بين طرفي الافراط والتفريط فالانفاق الكثير
هو التبذير والقليل جدا هو التقتير والعدل هو الفضيلة بين طرفي الافراط
في الانفاق وهو المراد من قوله تعالى قل العفو ومدار شرع محمد صلى الله عليه وسلم
على رعاية هذه الدقيقة فشرع اليهود مبناه على الخشونة التامة وشرع
النصارى على المسامحة التامة وشرع محمد صلى الله عليه وسلم متوسط في كل
هذه الامور فلذلك كان اكمل من الكل المسئلة الثانية قرا ابو عمرو العفو بضم
الواو والباقون بالنصب فمن رفع جعل ذا بمعنى الذي وينفقون صلته كانه قال ما
الذي ينفقون فقال هو العفو ومن نصب كان التقدير ما ينفقون وجوابه
ينفقون العفو المسئلة الثالثة اختلفوا في ان المراد بهذا الانفاق هو الانفاق
الواجب او التطوع اما القائلون بانه هو الانفاق الواجب فلهم فيه قولان الاول قول

ابو مسلم يجوز ان يكون العفو الزكوات فجاء ذكرها هنا على سبيل الاجمال واما تفاصيلها
فمذكورة في السنة الثاني ان هذا كان قبل نزول الصدقات فالناس كانوا ما
مورين بان ياخذوا من مكاسبهم ما يكفيهم في عامهم ثم ينفقوا الباقي
ثم صار هذا منسوخا باية الزكاة فعلى هذا التقدير تكون الاية منسوخة
القول الثاني ان المراد من هذا الانفاق هو الانفاق على سبيل التطوع وهو
الصدقة واحتج هذا القايل بانه لو كان مفروضا لبين الله تعالى مقداره
فلما لم يبين بل فوضه الى راى المخاطب علمنا انه ليس بفرض واجيب عنه بانه
لا يبعد ان يوجب الله تعالى شيئا على سبيل الاجمال ثم يذكر تفصيله وبيانه بطريق
اخر اما قوله تعالى كذلك يبين الله لكم الايات فمعناه اني بينت لكم الامر
فيما سالتم عنه من وجوه الانفاق ومصارفه فهكذا ابين لكم في مستانف اياتكم
جميع ما تحتاجون اليه وقوله لعلكم تتفكرون في الدنيا والاخرة
فيه وجوه الاول قال الحسن فيه تقديم وتاخير والتقدير كذلك يبين الله
لكم الايات في الدنيا والاخرة لعلكم تتفكرون الثاني كذلك يبين
لكم الايات فيعرفكم ان الخمر والميسر فيهما منافع في الدنيا ومضار في الاخرة فاذا تفكرتم
في احوال الدنيا والاخرة علمتم انه لابد من ترجيح الاخرة على الدنيا الثالث تفكروا
ان انفاق المال في وجوه الخير لاجل الاخرة وامساكه لاجل الدنيا فتتفكرون
في امر الدنيا والاخرة وتعلمون انه لابد من ترجيح الاخرة على الدنيا واعلم
انه لما امكن اجراء الكلام على ظاهره كما قررناه في هذين الوجهين ففرض التقديم
والتاخير على ما قاله الحسن يكون عدولا عن الظاهر لا لدليل وانه لا يجوز الحكم
الخامس قوله تعالى **ويسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم
فاخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لاعنتكم ان الله عزيز حكيم**
في الاية مسائل المسئلة الاولى ان الجاهلية كانوا قد اعتادوا الانتفاع باموال اليتامى
وربما تزوجوا باليتيمة طمعا في مالها او يزوجها من ابن له لئلا يخرج مالها من
يده ثم انزل الله تعالى قوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون
في بطونهم نارا وانزل قوله وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم
من النساء وقوله ويستفتونك قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى
النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكحوهن والمستضعفين
من الولدان وان تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فان الله كان به عليما
وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن فعند ذلك ترك القوم مخالطة اليتامى
والمقاربة من اموالهم والقيام باموره فعند ذلك اختلت مصالح اليتامى وساءت
معيشتهم فثقل ذلك على الناس وبقوا متحيرين ان خالطوهم وتولوا امر اموالهم استعدوا
للوعيد الشديد وان تركوهم واعرضوا عنهم اختلت معيشة اليتامى فتحير القوم عند ذلك
ثم ههنا يحتمل انهم سالوا الرسول عليه السلام عن هذه الواقعة ويحتمل ان السوال
كان في قلبهم وانهم تمنوا ان يبين الله لهم كيفية الحال في هذا الباب فانزل الله تعالى
هذه الاية ويروى انه لما نزلت تلك الايات اعتزلوا اموال اليتامى واجتنبوا مخالطتهم

في

في كل شيء حتى كان يصنع لليتيم طعام فيفضل منه شيء فيتركونه ولا ياكلونه حتى
يفسد وكان صاحب اليتيم يفرد له منزلا وطعاما وشرابا فعظم ذلك على ضعفة
المسلمين فقال عبد الله بن رواحة يا رسول الله ما لكلنا منازل يسكنها الايتام ولا كلنا
يجد طعاما وشرابا يفردها لليتيم فنزلت هذه الاية المسئلة الثانية قوله قل اصلاح
لهم خير فيه وجوه احدها قال القاضي هذا الكلام يجمع النظر في مصالح اليتيم بالتقويم
والتاديب وغيرهما لكي ينشا على علم وادب وفضل لان هذا الصنع اعظم تاثيرا فيه
من اصلاح ماله بالتجارة ويدخل فيه ايضا اصلاح ماله لئلا تاكله النفقة بالتجارة
ويدخل فيه ايضا معنى قوله تعالى واتوا اليتامى اموالهم ولا تتبدلوا الخبيث
بالطيب ومعنى قوله يتناول حال المتكفل اي هذا العمل له خير من ان يكون
مقصرا في حق اليتيم ويتناول حال اليتيم ايضا اي هذا العمل خير لليتيم من حيث
انه يتضمن صلاح نفسه وصلاح ماله فهذه الكلمة جامعة لجميع مصالح اليتيم
والولي فان قيل ظاهر قوله قل اصلاح لهم خير لا يتناول الا تدبير انفسهم دون اموالهم
قلنا ليس كذلك لان ما يودي الى صلاح ماله بالتنمية والزيادة يكون صلاحا
له فلا يمتنع دخوله تحت الظاهر وهذا القول احسن الاقوال المذكورة في هذا الموضع
وثانيها قول من قال الخير عايد الى الولي يعني اصلاح اموالهم من غير عوض ولا اجرة
خير للولي واعظم اجرا له وثالثها ان يكون الخير عايدا الى اليتيم والمعنى ان
مخالطتهم خير لليتيم والقول الاول اولى لان اللفظ مطلق فتخصيصه ببعض الجهات
دون البعض ترجيح من غير مرجح وانه غير جايز فوجب حمله على الجهات العايدة الى
الولي والى اليتيم في اصلاح النفس واصلاح المال وبالجملة فالمراد من الاية ان جهات المصالح
مختلفة غير مضبوطة فينبغي ان يكون غير المتكفل لمصالح اليتيم على تحصيل الخير
في الدنيا والاخرة لنفسه ولليتيم في ماله وفي نفسه فهذه كلمة جامعة لهذه الجهات
بالكلية اما قوله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم ففيه مسايل المسئلة الاولى المخالطة
جمع يتعذر فيه التمييز ومنه يقال للجماع الخلاط ويقال خولط الرجل اذا جن والخلاط
للجنون لاختلاط الامور على صاحبه بزوال العقل المسئلة الثانية في تفسير الاية
وجوه احدها المراد وان تخالطوهم في الطعام والشراب والمسكن والخدم فاخوانكم والمعنى
ان القوم ميزوا طعامه عن طعام انفسهم وشرابه عن شراب انفسهم ومسكنه عن مساكن
انفسهم فالله تعالى اباح لهم خلط الطعامين والشرابين والاجتماع في المسكن
الواحد كما يفعله المرء بمال ولده فان هذا ادخل في حسن العشرة والموالفة والمعنى
وان تخالطوهم بما لا يتضمن افساد اموالهم فذلك جايز وثانيها ان يكون المراد
بهذه المخالطة ان ينتفعوا باموالهم بقدر ما يكون اجرة مثل ذلك في العمل
والقائلون بهذا القول منهم من جوز ذلك سواء كان القيم غنيا او فقيرا ومنهم
من قال اذا كان القيم غنيا لم ياكل من ماله لان ذلك فرض عليه وطلب الاجرة على
العمل الواجب لا يجوز واحتجوا عليه بقوله تعالى ومن كان غنيا فليستعفف
ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف اما ان كان قيم اليتيم فقيرا فقالوا
انه ياكل بقدر الحاجة ويرده اذا ايسر فان لم يوسر تحلله من اليتيم وروي عن عمر انه

قال انزلت نفسي من مال الله تعالى بمنزلة ولي اليتيم ان استغنيت استعففت
وان افتقرت اكلت قرضا بالمعروف ثم قضيت وعن مجاهد انه اذا كان فقيرا واكل بالمعروف
فلا قضاء عليه القول الثالث ان يكون معنى الاية وان تخالطوا اموال اليتامى باموال انفسكم
على سبيل الشركة بشرط رعاية المصلحة والغبطة للصبي والقول الرابع وهو اختيار ابي
مسلم ان المراد بالخلط المصاهرة بالنكاح على نحو قوله وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى
فانكحوا وقوله عز من قائل ويستفتونك في النسا قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم
في الكتاب في يتامى النسا وقال وهذا القول راجح على غيره من وجوه احدها ان هذا
القول خلط لليتيم نفسه والشركة خلط لماله وثانيها ان الشركة داخلة في قوله
قل اصلاح لهم خير والخلط من جهة النكاح وتزويج البنات منهم لم يدخل في ذلك
فحمل هذا الكلام على هذا الخلط اقرب وثالثها ان قوله تعالى فاخوانكم يدل على ان المراد
بالخلط هو هذا النوع من الخلط لان اليتيم لو لم يكن من اولاد المسلمين لوجب ان
يتحرى صلاح امواله كما يتحراه اذا كان مسلما فوجب ان تكون الاشارة بقوله فاخوانكم
الى نوع اخر من المخالطة ورابعها انه تعالى قال بعد هذه الاية ولا تنكحوا المشركات
حتى يؤمن فكان المعنى ان المخالطة المندوب اليها انما هي في اليتامى الذين هم لكم
اخوان بالاسلام فهم الذين ينبغي ان تناكحوهم لتاكيد الالفة فان كان اليتيم
من المشركات فلا تفعلوا ذلك **المسئلة الثانية** قوله فاخوانكم اي فهم اخوانكم
قال الفرا ولو نصبه كان صوابا والمعنى فاخوانكم تخالطون اما قوله تعالى والله يعلم
المفسد من المصلح فقيل المفسد لاموالهم من المصلح لها وقيل يعلم ضمير من اراد
الافساد والطمع في مالهم بالنكاح من المصلح يعني انكم اذا اظهرتم من انفسكم
ارادة الاصلاح فاذا لم تريدوا ذلك بل كان مرادكم منه غرضا اخر فالله مطلع على
ضمائركم عالم بما في قلوبكم وهذا تهديد عظيم والسبب ان اليتيم لا يمكنه رعاية
الغبطة لنفسه وليس احد يراعيها فكانه تعالى قال لما لم يكن له احد يتكفل بمصالحه
فانا ذلك المتكفل وانا المطالب لوليه بذلك وقيل والله تعالى يعلم المصلح الذي
يلي من اصلاح امر اليتيم ما يجوز له بسبب الانتفاع بماله ويعلم المفسد الذي لا يلي
من اصلاح امر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع فاتقوا ان تتناولوا من مال اليتيم
شيئا من غير اصلاح منكم لماله اما قوله تعالى ولو شاء الله لاعنتكم ففيه مسائل
المسئلة الاولى الاعنات الحمل على مشقة لا تطاق يقال اعنت فلان فلانا اي
اوقعه فيما لا يستطيع الخروج منه وتعنته تعنتا اذا اشدد عليه في سؤاله وعنت العظم
المجبور اذا انكسر بعد الجبر واصل العنت من المشقة واكمة عنوت اذا كانت شاقة
كؤودا ومنه قوله تعالى عزيز عليه ما عنتم اي شديد عليه ما شق عليكم ويقال
اعنتني في السؤال اي شدد علي وطلب عنتي وهو الاضرار واما المفسرون فقال ابن عباس
لو شا الله لجعل ما اصبتم من اموال اليتامى موبقا وقال عطا ولو شاء الله لادخل عليكم
المشقة كما ادخلتم على انفسكم ولضيق الامر عليكم في مخالطتهم وقال الزجاج
ولو شاء الله لكلفكم ما يشتد عليكم **المسئلة الثانية** احتج الجبائي بهذه الاية
فقال انها تدل على انه تعالى لم يكلف العبد ما لا يقدر عليه لان قوله ولو شا الله لاعنتكم

يدل على انه تعالى لم يكلف العبد ما لا يقدر عليه بفعل الاعنات ولا ضيق في التكليف
ولو كان مكلفا ما لا يقدر العبد عليه كان قد تجاوز حد الاعنات وحد التضييق واعلم
ان وجه هذا الاشكال ان كلمة لو تفيد انتفاء الشي لانتفاء غيره ثم سالوا انفسهم
بان هذه الاية وردت في حق اليتيم واجابوا عنه بان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب وايضا فولي هذا اليتيم قد لا يفعل فيه تعالى قدرة الاصلاح لان هذا هو
قولهم فيمن يختار خلاف الاصلاح واذا كان كذلك فكيف يجوز منه تعالى ان يقول
ولو شا الله لاعنتكم مع انه كلفه ما لا يقدر عليه ولا سبيل له الى فعله وايضا فالاعنات
لا يقع الا فيمن يتمكن من الشي فيشق عليه ويضيق واما من لا يتمكن البتة فذلك لا يتحقق
فيه وعند الخصم الولي اذا اختار الصلاح فانه لا يمكنه فعل الفساد واذا لم يقدر على
الفساد استحال فيه ولو شا الله لاعنتكم والجواب عنه المعارضة بمسئلة العلم والداعي
والله اعلم **المسئلة الثالثة** احتج الكعبي بهذه الاية على انه تعالى قادر على خلاف
العدل لانه لو امتنع وصفه بالقدرة على الاعنات لما جاز ان يقول ولو شاء الله لاعنتكم
وللنظام ان يجيب بان هذا معلق على مشيئة الاعنات فلم قلتم بان هذه المشيئة
ممكنة الثبوت في حقه تعالى والله اعلم **الحكم السادس** قوله تعالى ولا تنكحوا
المشركات حتى يؤمن ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو اعجبتكم ولا تنكحوا المشركين
حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو اعجبكم اولئك يدعون الى النار والله
يدعوا الى الجنة والمغفرة باذنه ويبين اياته للناس لعلهم يتذكرون اعلم ان هذه الاية
نظير قوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر وقرئ بضم التاء اي لا تزوجوهن وعلى هذه
القراة ولا تزوجوهن واعلم ان المفسرين اختلفوا في ان هذه الاية ابتداء حكم
وشرع او هو متعلق بما تقدم والاكثرون على انه ابتدا شرع في بيان ما يحرم وقال
ابو مسلم بل هو متعلق بقصة اليتامى فانه تعالى لما قال وان تخالطوهم فاخوانكم
واراد مخالطة النكاح عطف عليه ما يبعث على الرغبة في اليتامى وان ذلك اولى
مما كانوا يتعاطون من الرغبة في المشركات وبين ان امة مؤمنة خير
من مشركة وان بلغت النهاية فيما يقتضي الرغبة فيها ليدل بذلك على ما يبعث
على التزوج باليتامى وعلى تزويج الايتام عند البلوغ ليكون ذلك داعيا لما امر به
في صلاحهم وصلاح اموالهم وعلى الوجهين فحكم الاية لا يختلف ثم في الاية مسائل
المسئلة الاولى روي عن ابن عباس انه عليه السلام بعث مرثد بن ابي مرثد
حليف بني هاشم الى مكة ليخرج ناسا من المسلمين بها سرا وعند قدومه جاءته امراة
يقال لها عناق خليلة له في الجاهلية اعرض عنه عند الاسلام فالتمست الخلوة
فعرفها ان الاسلام يمنع ثم وعدها ان يستاذن الرسول صلى الله عليه وسلم
ثم يتزوج بها فلما انصرف الى رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفه ما جرى من
امر عناق وساله هل يحل له التزوج بها فانزل الله تعالى هذه الاية **المسئلة
الثانية** اختلف الناس في لفظ النكاح فقال اكثر اصحاب الشافعي انه حقيقة
في العقد واحتجوا عليه بوجوه احدها قوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشهود
وقف النكاح على الولي والشهود والمتوقف على الولي والشهود هو العقد لا الوطي

والثاني قوله عليه السلام ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح دل الحديث على ان
النكاح كالمقابل للسفاح ومعلوم ان السفاح يشتمل على الوطي فلو كان النكاح
اسما للوطي لامتنع كون النكاح مقابلا للسفاح وثالثها قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم
والصالحين من عبادكم وامائكم ولا شك ان لفظ انكحوا لا يمكن حمله الا على
العقد ورابعها قول الاعشى اورده الواحدي في البسيط فلا تقربن جارة ان سرها
عليك حرام فانكحن او تابدا فقوله انكحن لا يحتمل الا الامر بالعقد لانه قال لا تقربن
جارة يعني مقاربتها على الطريق الذي يحرم فاعقد وتزوج والا فتابد اي تجنب النسا
وقال الجمهور من اصحاب ابي حنيفة انه حقيقة في الوطي واحتجوا عليه بوجوه احدها
قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره نفي الحل ممتد الى
غاية النكاح والنكاح الذي تنتهي به هذه الحرمة ليس هو العقد بدليل قوله عليه
السلام حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك فوجب ان يكون المراد منه هو الوطي
وثانيها قوله عليه السلام ناكح اليد ملعون وناكح البهيمة ملعون اثبت النكاح مع
عدم العقد وثالثها ان النكاح في اللغة عبارة عن الضم والوطي يقال نكح المطر
الارض اذا وصل اليها ونكح النعاس عينه وفي المثل انكحنا الفرا فسنرى وقال
الشاعر ∴ التاركين على طهر نساءهم ∴ والناكحين بشاطي دجلة البقرا
∴ وقال ايضا المتنبي ∴ انكحت صم حصاها خف يعملة ∴ تغشمرت بي
اليك السهل والجبلا ∴ ومعلوم ان معنى الضم والوطي في المباشرة اتم منه في العقد
فوجب حمله عليه ومن الناس من قال النكاح عبارة عن الضم ومعنى الضم
حاصل في العقد وفي الوطي فيحسن استعمال هذا اللفظ فيهما جميعا قال ابن
جني سالت ابا علي عن قولهم نكح المراة فقال فرقت العرب في الاستعمال فرقا
لطيفا حتى لا يحصل الالتباس فاذا قالوا نكح فلان فلانة ارادوا انه تزوجها وعقد
عليها واذا قالوا نكح امراته او زوجته لم يريدوا الا المجامعة لانه اذا ذكر انها امراته
او زوجته فقد استغنى عن ذكر العقد فلم تحتمل الكلمة غير المجامعة فهذا تمام
ما في هذا اللفظ من البحث واجمع المفسرون على ان المراد من قوله ولا تنكحوا
في هذه الاية اي لا تعقدوا عليهن عقد النكاح **المسئلة الثالثة** اختلفوا في ان لفظ
المشرك هل يتناول الكفار من اهل الكتاب فانكر بعضهم ذلك والاكثرون
من العلما على ان لفظ المشرك يندرج فيه الكفار من اهل الكتاب وهو
المختار ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله و
قالت النصارى المسيح بن الله ثم قال في اخر الاية سبحانه عما يشركون
وهذه الاية صريحة في ان اليهودي والنصراني مشرك وثانيها قوله
تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء دلت
هذه الاية على ان ما سوى الشرك قد يغفره الله تعالى في الجملة فان كان
كفر اليهودي والنصراني ليس بشرك لوجب بمقتضى هذه الاية ان يغفره الله
تعالى في الجملة ولما كان ذلك باطلا علمنا ان كفرهما شرك وثالثها قوله تعالى لقد
كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فهذا التثليث اما ان يكون لاعتقادهم

وجود صفات

وجود صفات ثلاثة او لاعتقادهم وجود ذوات ثلاثة والاول باطل لان المفهوم
من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه تعالى قادرا ومن كونه حيا واذا
كانت هذه المفهوم من قولنا كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه تعالى قادرا
ومن كونه حيا واذا كانت هذه المفهومات الثلاثة لا بد من الاعتراف بها كان
القول باثبات صفات ثلاثة من ضرورات دين الاسلام فكيف يمكن تكفير النصارى
بسبب ذلك ولما بطل ذلك علمنا انه تعالى انما كفرهم لانهم اثبتوا ذواتا ثلاثة قديمة
مستقلة ولذلك فانهم جوزوا في اقنوم الكلمة انه تعالى حل في عيسى وجوزوا في
اقنوم الحياة انه حل في مريم ولولا ان هذه الاشيا المسماة عندهم بالاقانيم ذوات
قائمة بانفسها لما جوزوا عليها الانتقال من ذات الى ذات فثبت انهم قائلون
باثبات ذوات قائمة بالنفس قديمة ازلية وهذا شرك وقول باثبات الالهة
فكانوا مشركين واذا ثبت دخولهم تحت اسم المشرك وجب ان يكون اليهود
كذلك ضرورة انه لا قائل بالفرق ورابعها ما روي انه عليه السلام امر اميرا
وقال اذا لقيت عدوا من المشركين فادعهم الى الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم
وكف عنهم وان ابوا فادعهم الى الجزية وعقد الذمة فان هم اجابوك فاقبل منهم
وكف سمى من يقبل منه الجزية وعقد الذمة بالمشرك فدل على ان الذمي يسمى
بالمشرك وخامسها ما احتج به ابو بكر الاصم فقال كل من جحد رسالته فهو
مشرك من حيث ان تلك المعجزات التي ظهرت على يده كانت خارجة عن قدرة
البشر وهم كانوا منكرين صدورها عن الله تعالى بل كانوا يضيفونها
الى الجن والشياطين لانهم كانوا يقولون فيها انها سحر وحصلت من الجن
والشياطين فالقوم قد اثبتوا شريكا لله تعالى في خلق هذه الاشيا الخارجة
عن قدرة البشر فوجب القطع بكونهم مشركين لانه لا معنى للاله الا من كان قادرا
على خلق هذه الاشيا واعترض القاضي رحمه الله فقال هذا انما يلزم اذا سلم
اليهودي ان ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من جنس ما لا يقدر العباد
عليه لم يلزم ان يكون مشركا بسبب اضافة ذلك الى غير الله تعالى والجواب
انه لا اعتبار باقراره ان تلك المعجزات خارجة عن مقدور البشر ام لا انما
الاعتبار بالدليل ان ذلك المعجز خارج عن قدرة البشر فمن نسب ذلك الى
غير الله تعالى كان مشركا كما ان انسانا لو قال ان خلق الجسم والحياة من جنس مقدور البشر ثم
اسند خلق الحيوان والنبات الى الافلاك والكواكب كان مشركا فكذا ههنا فهذا
مجموع ما يدل على ان اليهودي والنصراني يدخلان تحت اسم المشرك واحتج
من اباه بان الله تعالى فصل بين اهل الكتاب وبين المشركين في الذكر
وذلك يدل على ان اهل الكتاب لا يدخلون تحت اسم المشرك وانما قلنا
انه تعالى فصل لقوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين
والمجوس والذين اشركوا وقال ايضا ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا
المشركين وقال لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين ففي هذه الايات فصل بين القسمين و
عطف احدهما على الاخر وذلك يوجب التغاير والجواب ان هذا مشكل بقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين

بما فهمه منك ومن نوح وبقوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته وكتبه ورسله وجبريل وميكال فان قيل انما خص بالذكر تنبيها على كمال الدرجة في ذلك الوصف المذكور قلنا نحن ايضا كذلك نقول انما خص عبدة الاوثان في هذه الايات بهذا الاسم تنبيها على كمال درجتهم في هذا الكفر فهذا جملة ما في هذه المسئلة ثم اعلم بان القائلين بان اليهود والنصارى مندرجون تحت اسم المشرك اختلفوا على قولين فقال قوم وقوع هذا الاسم عليهما من حيث اللغة لما بينا ان اليهود والنصارى قائلون بالشرك وقال الجبائي والقاضي هذا الاسم من جملة الاسماء الشرعية واحتجا على ذلك بانه قد تواتر النقل عن الرسول عليه السلام انه كان يسمي كل كافر بالمشرك وقد كان في الكفار من لا يثبت الها اصلا او كان شاكا في وجوده او كان شاكا في وجود الشريك وقد كان فيهم من كان منكرا للبعث والقيامة فلا جرم كان منكرا للبعث والتكليف وما كان يعبد شيئا من الاوثان والذين كانوا يعبدون الاوثان فيهم ما كانوا يقولون انها شركاء الله في الخلق وتدبير العالم بل كانوا يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله فثبت ان الاكثرين منهم كانوا مقرين بان اله العالم واحد وانه ليس له في الالهية بمعنى خلق العالم شريك ونظيره اذا ثبت هذا ظهر ان وقوع اسم المشرك على الكافر ليس من الاسماء اللغوية بل من الاسماء الشرعية كالصلاة والزكاة وغيرهما واذا كان كذلك وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم فهذا جملة الكلام في هذه المسئلة والله اعلم

المسئلة الثانية الذين قالوا اسم المشرك لا يتناول الا عبدة الاوثان قالوا ان قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات نهي عن نكاح الوثنية اما الذين قالوا ان اسم المشرك يتناول جميع الكفار قالوا ظاهر قوله ولا تنكحوا المشركات يدل على انه لا يجوز نكاح الكافرة اصلا سواء كانت من اهل الكتاب ام لا ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالاكثرون من الامة قالوا انه يجوز للرجل ان يتزوج الكتابية وعن ابن عمر ومحمد بن الحنفية والهادي وهو احد ائمة الزيدية ان ذلك حرام حجة الجمهور قوله تعالى في سورة المائدة والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب وسورة المائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها شيء قط فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد منه من امن بعد ان كان من اهل الكتاب قلنا هذا لا يصح من قبل انه تعالى احل المحصنات من المؤمنات وهذا يدخل فيه من امن منهن بعد الكفر ومن كن على الايمان من اول الامر ولان قوله من الذين اوتوا الكتاب يفيد حصول هذا الوصف في حال الاباحة ومما يدل على جواز ذلك ما روي ان الصحابة كانوا يتزوجون بالكتابيات وما ظهر من احد منهم انكار على ذلك فكان هذا اجماعا على الجواز ونقل ان حذيفة تزوج بيهودية او نصرانية فكتب اليه عمر ان خل سبيلها فكتب اليه اتزعم انها حرام فقال لا ولكني اخاف وعن جابر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم نتزوج نساء اهل الكتاب ولا يتزوجون نساءنا ويدل عليه ايضا الخبر المشهور وهو ما روى عبد الرحمن بن عوف انه عليه السلام قال في المجوس سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا اكلي ذبائحهم ولو لم يكن نكاح نسائهم جائزا لكان هذا الاستثناء عبثا واحتج القائلون بانه لا يجوز بامور اولها ان لفظ المشرك يتناول الكتابية على ما

عباد

بيناه فقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن صريح في تحريم نكاح الكتابية والتخصيص والنسخ خلاف الظاهر فوجب المصير اليه ثم قالوا وفي الاية ما يدل على تاكيد ما ذكرناه وذلك لانه تعالى قال في اخر الاية اولئك يدعون الى النار والوصف اذا ذكر عقيب الحكم وكان الوصف مناسبا للحكم فالظاهر ان ذلك الوصف علة لذلك الحكم فكانه تعالى قال حرمت عليكم نكاح المشركات لانهن يدعون الى النار وهذه العلة قائمة في الكتابية فوجب القطع بكونها محرمة والحجة الثانية لهم ان ابن عمر سئل عن هذه المسئلة فتلا اية التحريم واية التحليل ووجه الاستدلال ان الاصل في الابضاع الحرمة فلما تعارض دليل الحل ودليل الحرمة تساقطا فوجب بقاء حكم الاصل وبهذا الطريق لما سئل عثمان عن الجمع بين الاختين في ملك اليمين فقال احلتهما اية وحرمتهما اية فحكم عند ذلك بالتحريم للسبب الذي ذكرناه فكذا ههنا الحجة الثالثة لهم حكى محمد بن جرير الطبري في تفسيره عن ابن عباس تحريم اصناف النساء الا المؤمنات واحتج بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله واذا كان كذلك كانت كالمرتدة في انه لا يجوز ايراد العقد عليها الحجة الرابعة التمسك باثر عمر حكي ان طلحة نكح يهودية وحذيفة نصرانية فغضب عمر عليهما غضبا شديدا فقالا نحن نطلق يا امير المؤمنين فلا تغضب فقال لئن حل طلاقهن لقد حل نكاحهن ولكن انتزعهن منكم اجاب الاولون عن الحجة الاولى بان من قال اليهودي والنصراني لا يدخل تحت اسم المشرك فالاشكال عنه ساقط ومن سلم ذلك قال ان قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب اخص من هذه الاية فان صحت الرواية ان هذه الحرمة ثبتت ثم زالت جعلنا قوله والمحصنات ناسخا وان لم تثبت جعلناه مخصصا اقصى ما في هذا الباب ان النسخ والتخصيص خلاف الاصل الا انه لما كان لا سبيل الى التوفيق بين الايتين الا بهذا الطريق وجب المصير اليه اما قوله ثانيا ان تحريم نكاح الوثنية انما كان لانها تدعو الى النار وهذا المعنى قائم في الكتابية قلنا الفرق بينهما ان المشركة متظاهرة بالمخالفة فلعل الزوج يحبها ثم يحملها على ترك المقاتلة مع اهلها وهذا المعنى غير موجود في الذمية لانها مقهورة راضية بالذلة والمسكنة فلا يفضي حصول ذلك النكاح الى المقاتلة اما قوله ثالثا ان اية التحريم والتحليل قد تعارضتا فنقول لكن اية التحليل خاصة ومتاخرة بالاجماع فوجب ان تكون متقدمة على اية التحريم وهذا بخلاف الايتين في الجمع بين الاختين في ملك اليمين لان كل واحدة من تينك الايتين اخص من الاخرى من وجه واعم من وجه اخر فلم يحصل بسببه الترجيح فيه اما قوله ههنا والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب اخص من قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن مطلقا فوجب حصول الترجيح واما التمسك بقوله تعالى فقد حبط عمله فجوابه انا لما فرقنا بين الكتابية وبين المرتدة في احكام كثيرة فلم لا يجوز الفرق بينهما ايضا في هذا الحكم واما التمسك باثر عمر

فقد نقلنا عنه انه قال ليس بحرام و اذا حصل التعارض سقط الاستدلال
و الله اعلم المسئلة الرابعة اتفق الكل على ان المراد حتى يومن الاقرار
بالشهادة و التزام احكام الاسلام وعند هذا احتجت الكرامية بهذه
الاية على ان التحريم هاهنا موقوف على عدم الاقرار فثبت ان الايمان
في عرف الشرع عبارة عن الاقرار و احتج اصحابنا على هذا المذهب بوجوه
احدها بيّنا بالدلايل الكثيرة في تفسير قوله الذين يومنون بالغيب ان الايمان
عبارة عن التصديق بالقلب ثانيها قوله ومن الناس من يقول امنا بالله و
باليوم الاخر وما هم بمومنين ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار
لكان قوله تعالى وما هم بمومنين ولو كان كذبا ثالثها قوله تعالى قالت الاعراب
امنا قل لم تومنوا ثم اجابوا عن تمسكهم بهذه الاية بان التصديق
بالقلب المسئلة الخامسة نقل عن الحسن ان هذه الاية ناسخة لما كانوا
عليه من تزويج المشركات قال القاضي كونهم قبل نزول هذه الاية
مقدمين على نكاح المشركات ان كان على سبيل العادة لا من قبل الشرع
امتنع وصف هذه الاية بانها ناسخة لانه ثبت في اصول الفقه ان الناسخ و
المنسوخ يجب ان يكونا حكمين مشروعين اما ان كان نكاح المشركة قبل نزول
هذه الاية ثابتا من قبل الشرع كانت هذه الاية ناسخة اما قوله تعالى ولامة مومنة
خير من مشركة ولو اعجبتكم ففيه مسايل المسئلة الاولى قال ابو مسلم اللام في قوله
ولامة في افادة التوكيد تشبه لام القسم المسئلة الثانية الخير هو النفع
الحسن والمعنى ان المشركة لو كانت فايقة في المال و الجمال و النسب فالامة المومنة
خير منها لان الايمان متعلق بالدين و المال و الجمال و النسب يتعلق بالدنيا
والدين خير من الدنيا ولان الدين اشرف الاشيا عند كل احد فوجب
ان تكون التوافق في الدين يحمل المحبة فتكمل منافع الدنيا من الصحبة
والطاعة و حفظ الاموال و الاولاد وعند الاختلاف في الدين لا تحصل
المحبة فلا يحصل شي من منافع الدنيا من تلك المراة و قال بعضهم المراد
ولامة مومنة خير من حرة مشركة واعلم انه لا حاجة الى هذا التقدير لوجهين
احدهما ان اللفظ مطلق و الثاني ان قوله و لو اعجبتكم يدل على صفة الحرة
ولان التقدير و لو اعجبتكم بحسنها او مالها او حريتها او نسبها فكل ذلك
داخل تحت قوله ولو اعجبتكم المسئلة الثالثة قال الجبائي ان الاية دالة على ان
القادر على طول الحرة يجوز له التزوج بالامة على ما هو مذهب ابي حنيفة
وذلك لان الاية دلت على ان الواجد لطول الحرة المشركة يجوز له التزوج
بالامة لكن الواجد لطول الحرة المشركة يكون لا محالة واجدا لطول الحرة
المسلمة لانه بسبب التفاوت في الكفر و الايمان لا يتفاوت قدر المال المحتاج
اليه في اهبة النكاح فيلزم قطعا ان يكون الواجد لطول الحرة المسلمة يجوز له
نكاح الامة وهذا الاستدلال لطيف في هذه المسئلة المسئلة الرابعة في
الاية اشكال وهو ان قوله ولا تنكحوا المشركات يقتضي حرمة نكاح المشركة

وقوله ولامة مومنة خير من مشركة يقتضي جواز التزوج بالمشركة لان
لفظة افعل تقتضي المشاركة في الصفة لاحدهما مزية قلنا نكاح المشركة مشتمل
على منافع الدنيا و نكاح الامة المومنة مشتمل على منافع الاخرة و النفعان
يشتركان في اصل كونه نفعا الا ان نفع الاخرة له المزية العظمى فاندفع السؤال
والله اعلم اما قوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يومنوا فلا خلاف هاهنا ان المراد
به الكل وان المومنة لا يحل تزوجها من الكافر البتة على اختلاف انواع الكفرة
وقوله ولعبد مومن خير من مشرك ولو اعجبكم فالكلام فيه على نحو ما تقدم اما قوله
فاولئك يدعون الى النار ففيه مسئلتان المسئلة الاولى هذه الاية نظير قوله
مالي ادعوكم الى النجاة و تدعونني الى النار ثم الى تاويل هذه الاية وجوه احدها
انهم يدعون الى ما تودي الى النار فان قيل فكيف يدعون الى النار وربما لم يومنوا
لم يومنوا ابا النار اصلا فكيف يدعون اليها وجوابه ان المراد بذلك انهم يدعون
الى ما يودي الى النار فان الظاهر ان الزوجية مظنة الالفة والمحبة والمودة
وكل ذلك يوجب الموافقة في المطالب و الاغراض وربما تودي الى انتقال
المسلم عن الاسلام بسبب موافقة حبيبه فان قيل احتمال المحبة حاصل من
الجانبين فكما يحتمل ان يصير المسلم كافرا بسبب الالفة والمحبة يحتمل ايضا
ان يصير الكافر مسلما بسبب الالفة والمحبة و اذا تعارض الاحتمالان
وجب ان يتساقطا فيبقى اصل الجواز قلنا الرجحان لهذا الجانب لان بتقدير
ان ينتقل الكافر عن كفره يستوجب المسلم به مزيد ثواب ودرجة
وبتقدير ان ينتقل المسلم عن اسلامه يستوجب به العقوبة العظيمة
والاقدام على هذا العمل داير بين ان يلحقه مزيد نفع وبين ان يلحقه ضرر عظيم
و مثل هذه الصورة يجب الاحتراز عن الضرر فلهذا السبب رجح الله تعالى
جانب المنع على جانب الاطلاق التاويل الثاني ان في الناس من حمل قوله اولئك
يدعون الى النار انهم يدعون الى الحرب الجاذبة و القتال وفي تركهما
وجوب استحقاق النار والعذاب وعرض هذا القايل من هذا التاويل ان يجعل
هذا فرقا بين الذمية وبين غيرها فان الذمية لا تحمل زوجها على ترك المقاتلة
فظهر الفرق التاويل الثالث ان الولد الذي يحدث ربما دعاه الكافر الى الكفر
فيصير الولد من اهل النار فهذا هو الدعوة الى النار و الله يدعوا الى
الجنة حيث امر بالتزوج بالمسلمة حتى يكون الولد مسلما اهل الجنة اما قوله
تعالى والله يدعوا الى الجنة و المغفرة ففيه قولان الاول ان المعنى اولياء الله
يدعون الى الجنة فكانه قيل اعداء الله يدعون الى النار واولياء الله يدعون
الى الجنة و المغفرة فلا جرم يجب على العاقل ان لا يدور حول المشركات
اللواتي هن اعداء الله تعالى وان ينكح المومنات فانهن يدعون الى الجنة
والمغفرة والثاني انه تعالى لما بين هذه الاحكام و اباح بعضها وحرم بعضها
فكانه يدعون الى الجنة و المغفرة لان من تمسك بها استحق الجنة والمغفرة
اما قوله باذنه فالمعنى تيسير الله و توفيقه للعمل الذي يستحق به الجنة و المغفرة

ونظيره قوله وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله وقوله وما هم بضارين به
من احد الا باذن الله وقال الحسن والمعتزلة باذنه بالرفع بتبشيره اما قوله ويبين
اياته للناس لعلهم يتذكرون فمعناه ظاهر الحكم السادس قوله تعالى
ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النسا في المحيض ولا تقربوهن حتى
يطهرن فاتوهن من حيث امركم الله ان الله يحب التوابين ويحب في الاية مسايل المسئلة
الاولى اعلم انه تعالى جمع في هذا الموضع ستة من الاسولة فذكر الثلاثة الاول منفرقة
بغير الواو وذكر الثلاثة الاخيرة بالواو والسبب ان سوالهم عن تلك الحوادث
الاول وقع في احوال متفرقة فلم يوت فيها بحرف العطف لان كل واحد من تلك
السوالات سوال مبتدا وسالوا عن المسايل الثلاثة الاخيرة في وقت واحد فجي
بحرف الجمع لذلك كانه قيل يجمعون لك بين السوال عن الخمر والميسر والسوال
عن كذا والسوال عن كذا المسئلة الثانية روي ان اليهود والمجوس كانوا
يبالغون في التباعد عن المراة حال حيضها والنصارى كانوا يجامعوهن ولا
يبالون بالحيض وان اهل الجاهلية كانوا يفعلون مثل فعل اليهود والمجوس
كانوا اذا حاضت المراة لم يواكلوها ولم يشاربوها ولم يجالسوها على فراش ولم
يساكنوها في بيت كفعل اليهود فلما نزلت هذه الاية اخذ المسلمون بظاهر
الاية فاخرجوهن من بيوتهن فقال ناس من الاعراب يا رسول الله البرد
شديد والثياب قليلة فان اثرناهن بالثياب هلك ساير اهل البيت وان
استاثرنا بها هلكت الحيض فقال عليه السلام انما امرتكم ان تعتزلوا مجامعتهن
اذا حضن ولم امركم باخراجهن من البيوت كفعل الاعاجم فلما سمع اليهود
ذلك قالوا هذا الرجل يريد ان لا يدع شيا من امرنا الا خالفنا فيه ثم جا عباد
بن بشر واسيد بن حضير الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبراه بذلك وقالا
يا رسول الله افلا ننكحهن في المحيض فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى
ظننا انه غضب عليهما فجاءت هدية من لبن فارسل النبي صلى الله عليه وسلم
اليهما فسقاهما فعلمنا انه لم يغضب عليهما المسئلة الثالثة اصل الحيض في اللغة
السيل يقال حاض السيل وفاض قال الازهري ومنه قيل للحوض حوض لان الما
اليه اي يسيل والعرب تدخل الواو على اليا واليا على الواو لانهما من جنس واحد
اذا عرفت هذا فنقول ان هذا البناء قد يجي للموضع كالمبيت والمقيل والمغيب
وقد يجي ايضا بمعنى المصدر يقال حاضت محيضا وجاء مجيئا وبات مبيتا
وحكى الواحدي في البسيط عن ابن السكيت اذا كان الفعل من ذوات الثلاثة
نحو كال يكيل وحاض يحيض واشباهه فان الاسم منه مكسور والمصدر
مفتوح من ذلك مال ميلا وهذا مميله يذهب بالكسر الى الاسم وبالفتح الى
المصدر ولو فتحهما جميعا او كسرهما في المصدر والاسم لجاز تقول العرب المعاش
والمعيش والمعاب والمعيب والمسار والمسير فثبت ان لفظ المحيض حقيقة في
موضع الحيض وهو ايضا اسم لنفس الحيض واذا ثبت هذا فاعلم ان اكثر المفسرين
من الادبا زعموا ان المراد بالمحيض هاهنا الحيض فكان قوله تعالى فاعتزلوا

النسا

النسا في زمان الحيض فيكون ظاهره مانعا من الاستمتاع بها فيما فوق السرة و
دون الركبة ولما كان هذا المنع غير ثابت لزم القول بتطرق النسخ او التخصيص
الى الاية ومعلوم ان ذلك خلاف الاصل اما اذا حملنا المحيض على موضع الحيض
كان معنى الاية فاعتزلوا النسا في موضع الحيض او يكون المعنى فاعتزلوا
موضع الحيض من النسا وعلى هذا التقدير لا يتطرق الى الاية نسخ ولا تخصيص
ومن المعلوم ان اللفظ اذا كان مشتركا بين معنيين وكان حمله على احدهما
يوجب محذورا وعلى الاخر لا يوجب ذلك المحذور فان حمل اللفظ على المعنى
لا يوجب المحذور اولى هذا سلمنا ان لفظ المحيض مشترك بين الموضع وبين
المصدر مع انا نعلم ان استعمال هذا اللفظ في الموضع اكثر منه في المصادر فان قيل الدليل على ان المراد من المحيض الحيض اكثر وانتهى هو اذى اي المحيض اذى ولو كان المراد من
المحيض انه الموضع لما صح هذا الوصف قلنا بتقدير ان تكون المحيض عبارة
عن الحيض فالحيض في نفسه ليس باذى لان الحيض عبارة عن الدم المخصوص
والاذى كيفية مخصوصة وهو عرض والجسم لا يكون نفس العرض فلا بد ان يقولوا
المراد منه ان الحيض موصوف بكونه اذى واذا جاز ذلك فيجوز لنا ايضا ان نقول
المراد ان ذلك الموضع ذو اذى وايضا لا يجوز ان تكون المحيض الاول هو الحيض والمحيض
الثاني موضع الحيض وعلى هذا التقدير يزول ما ذكرتم من الاشكال فهذا ما عندي
في هذا الموضع وبالله التوفيق اما قوله قل هو اذى قال عطا وقتادة والسدي
اي قذر واعلم ان الاذى في اللغة ما يكره من كل شي وقوله فاعتزلوا النساء
في المحيض الاعتزال التنحي عن الشي قدم ذكر العلة وهو الاذى ثم رتب
الحكم عليه وهو وجوب الاعتزال فان قيل ليس الاذى الا الدم وهو حاصل
وقت الاستحاضة مع ان اعتزال المراة في الاستحاضة غير واجب فقد انتقضت
هذه العلة قلنا العلة منقوضة لان دم الحيض دم فاسد يتولد من فضلة تدفعها
طبيعة المراة من طريق الرحم ولو احتبست تلك الفضلة لمرضت المراة فذلك
الدم جار مجرى البول والغايط فكان اذى وقذرا اما دم الاستحاضة فليس كذلك
بل هو دم صالح يسيل من عروق تنفجر في عمق الرحم فلا يكون اذى هذا ما عندي
في هذا الباب وهو قاعدة جليلة وبتقديرها تخلص ظاهر القران من الطعن والله اعلم
بمراده المسئلة الرابعة اعلم ان دم الحيض موصوف بصفات حقيقية وتتفرع
عليه احكام شرعية اما الصفات الحقيقية فامران احدهما المنبع ودم الحيض دم
يخرج من الرحم قال تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن
قيل في تفسيره المراد منه الحيض والحبل واما دم الاستحاضة فانه لا يخرج من
الرحم لكن من عروق تنقطع من فم الرحم قال عليه السلام في صفة دم الاستحاضة
انه دم عرق انفجر وهذا الكلام يويد ما ذكرناه في دفع النقض عن تعليل القران
والنوع الثاني من صفات دم الحيض الصفات التي وصفه رسول الله صلى الله
عليه وسلم فاحدها انه اسود والثانية من دم الحيض انه ثخين والثالثة انه محتدم
وهو المحترق من شدة حرارته والرابعة انه يخرج برفق ولا يسيل سيلانا والخامسة
ان له رايحة كريهة بخلاف ساير الدما وذلك لانه من الفضلات التي تدفعها الطبيعة

والسادسة انه بحراني وهو الشديد الحمرة وقيل ما يحصل فيه كدورة تشبيها له بماء البحر فهذه الصفات هي الصفات الحقيقية ثم من الناس من قال دم الحيض يتميز عن دم الاستحاضة فكل دم كان موصوفا بهذه الصفات فهو دم الحيض وما لا يكون كذلك لا يكون دم حيض وما اشتبه الامر فيه فالاصل بقاء التكاليف وزوالها انما يكون بعارض الحيض فاذا كان غير معلوم الوجود والتكاليف التي كانت واجبة على ما كان ومن الناس من قال هذه الصفات قد تشتبه على المكلف فايجاب التامل في تلك الدماء وفي تلك الصفات تقتضي عسرا ومشقة فالشارع قدر وقتا مضبوطا متى حصلت الدماء فيه كان حكمهما حكم الحيض كيف كانت تلك الدماء ومتى حصلت خارج ذلك الوقت لم يكن حكمها حكم ذلك الحيض كيف كانت صفة تلك الدماء والمقصود من هذا اسقاط العسر والمشقة عن المكلف ثم ان الاحكام الشرعية للحيض وهي المنع من الصلاة والصوم واجتناب دخول المسجد ومس المصحف وقراءة القرآن وتصير المراة بالغة والحكم الثابت بالحيض بنص القرآن انما هو حظر الجماع على ما بينا كيفية دلالة الاية عليه المسئلة الخامسة اختلف الناس في مدة الحيض فقال الشافعي رضي الله عنه اقله يوم وليلة واكثره خمسة عشر يوما وهذا قول علي عليه السلام و عطاء بن ابي رباح والاوزاعي واحمد واسحق رضي الله عنهم وقال ابو حنيفة والثوري اقله ثلاثة ايام وهذا قول علي عليه السلام وان نقص عنه فهو دم فساد واكثره عشرة ايام قال ابو بكر الرازي في احكام القرآن وقد كان ابو حنيفة يقول بقول عطاء ان اقل الحيض يوم وليلة واكثره خمسة عشر يوما ثم تركه وقال مالك لا تقدير لذلك في القلة والكثرة فان وجد ساعة فهو حيض وان وجد اياما فكذلك واحتج ابو بكر الرازي في احكام القرآن على فساد قول مالك فقال لو كان المقدار ساقطا في القليل والكثير لوجب ان يكون الحيض هو الدم الموجود من المراة فكان يلزم ان لا يوجد في الدنيا مستحاضة لان كل ذلك الدم يكون حيضا على هذا المذهب وذلك باطل باجماع الامة ولانه روي ان فاطمة بنت ابي حبيش قالت للنبي صلى الله عليه وسلم اني استحاض فلا اطهر وايضا ان حمنة استحيضت سبع سنين ولم يقل النبي صلى الله عليه وسلم لها ان جميع ذلك حيض بل اخبرها ان منه ما هو حيض ومنه ما هو استحاضة فبطل هذا القول والله اعلم والحجة (؟) ان هذه الحجة ضعيفة لان لقائل ان يقول انما تميز دم الحيض عن دم الاستحاضة بالصفات التي ذكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم لدم الحيض فاذا علمنا ثبوتها حكمنا بالحيض واذا علمنا عدمها حكمنا بعدم الحيض واذا ترددنا في الامرين كان طريان الحيض مجهولا وبقاء التكليف الذي هو الاصل معلوم والمشكوك لا يعارض المعلوم فلا جرم حكمنا ببقاء التكاليف الاصلية فبهذا الطريق يتميز الحيض عن الاستحاضة وان لم يجعل للحيض زمانا معينا وحجة مالك من وجهين

الاول

الاول ان النبي صلى الله عليه وسلم بين علامة دم الحيض وصفته بقوله دم الحيض هو الاسود المحتدم فمتى كان الدم موصوفا بهذه الصفة كان الصفة كان الحيض حاصلا فيدخل تحت قوله فاعتزلوا النساء في المحيض وتحت قوله عليه السلام لفاطمة بنت ابي حبيش اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلاة الحجة الثانية انه تعالى قال في دم الحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ذكر كونه اذى في معرض بيان العلة لوجوب الاعتزال وانما كان اذى للرائحة المنكرة التي فيه الفاسدة وللحدة القوية التي فيه واذا كان وجوب الاعتزال معللا بهذه المعاني فعند حصول هذه المعاني وجب الاحتراز عملا بالعلة المذكورة في كتاب الله تعالى على سبيل التصريح وعندي ان قول مالك قوي جدا ثم ان الشافعي احتج على ابي حنيفة بوجهين الحجة الاولى انه وجد دم الحيض يوما بليلته وفي الزائد على العشرة بدليل انه عليه السلام وصف دم الحيض بانه اسود محتدم فاذا وجد ذلك فقد حصل الحيض فيدخل تحت عموم قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض تركنا العمل بهذا الدليل في الاقل من يوم وليلة وفي الاكثر من خمسة عشر يوما بالاتفاق بيني وبين ابي حنيفة فوجب ان يبقى معمولا به في المدة الحجة الثانية للشافعي في جانب الزيادة ما روي انه صلى الله عليه وسلم لما وصف النسوان بنقصان الدين فسر ذلك بان قال تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلي وهذا يدل على ان الحيض خمسة عشر يوما لان على هذا التقدير يكون الطهر ايضا خمسة عشر يوما لان على هذا التقدير فيكون الحيض نصف عمرها ولو كان الحيض اقل من ذلك لما وجدت امراة لا تصلي نصف عمرها اجاب ابو بكر الرازي عنه من وجهين الاول ان الشطر ليس هو النصف بل هو البعض والثاني انه لا يوجد في الدنيا امراة تكون حائضا نصف عمرها لان ما مضى من عمرها قبل البلوغ هو من عمرها والجواب عن الاول ان الشطر هو النصف يقال شطرت الشيء اي جعلته نصفين ويقال في المثل احلب حلبا لك شطره اي نصفه وعن الثاني ان قوله عليه السلام تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلي انما يتناول زمانا هي تصلي فيه وذلك لا يتناول الا زمان البلوغ واحتج ابو بكر الرازي على قول ابي حنيفة من وجوه الحجة الاولى ما روي عن ابي امامة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام قال ابو بكر الرازي فاذا صح هذا الحديث فلا معدل عنه لاحد الحجة الثانية ما روي عن انس بن مالك وعثمان بن ابي العاص الثقفي انهما قالا الحيض ثلاثة ايام واربعة ايام الى عشرة ايام وما زاد فهو استحاضة والاستدلال به من وجهين احدهما ان القول اذا ظهر عن الصحابة ولم يخالفه احد كان اجماعا والثاني ان التقدير فيما لا سبيل للعقل اليه متى روي عن الصحابي فالظاهر انه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم الحجة الثالثة قوله عليه السلام لحمنة بنت جحش تحيضي في علم الله ستا او سبعا كما تحيض النساء في كل شهر

مقتضاه ان يكون حيض جميع النسا في كل شهر هذا القدر خالفنا هذا الشهر في الثلاثة الى
العشرة فيبقى ما عداه على الاصل الحجة الرابعة قوله عليه السلام في حق
النساء ما رايت من ناقصات عقل ودين اغلب لعقول ذوي الالباب منهن
فقيل ما نقصان دينهن قال تمكث احداهن الايام والليالي لا تصلي وهذا الخبر
يدل على ان مدة الحيض ما يقع عليه اسم الايام والليالي واقلها ثلاثة واكثرها
عشرة لانه لا يقال في الواحد والاثنين لفظ الايام ولا يقال في الزايد على
العشرة ايام بل يقال احد عشر يوما اما الثلاثة الى العشرة فيقال فيها ايام وايضا
قال صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت ابي حبيش دعي الصلاة ايام اقرائك ولفظ
الايام مختص بالثلاثة الى العشرة وفي حديث ام سلمة في المراة التي سالته
انها تهراق الدم فقال لتنظر عدد الليالي والايام التي كانت تحيضهن من الشهر
فلتترك الصلاة لذلك القدر من الشهر ثم لتغتسل ولتصلي فان قيل لعل حيض
تلك المراة كان مقدار بذلك المقدار قلنا انه عليه السلام ما سالها عن قدر حيضها
بل حكم عليها بهذا الحكم مطلقا فدل هذا على ان الحيض مطلقا مقدر بما يطلق
عليه لفظ الايام وايضا قال في حديث عدي بن ثابت المستحاضة تدع الصلاة
ايام حيضها وذلك عام في جميع النسا الحجة الخامسة وهي حجة ذكرها
الجبائي من شيوخ المعتزلة في تفسيره فقال ان فرض الصلاة والصوم
لازم بيقين للعمومات الدالة على وجوبهما ترك العمل بها في الثلاثة الى العشرة
فوجب بقاؤها الاصل فيما دون الثلاثة وفوق العشرة وذلك لان فيما دون
الثلاثة حصل اختلاف العلما فاورث شبهة فلم نجعله حيضا وما زاد على
العشرة ففيه ايضا اختلاف العلما فاورث شبهة ايضا فلم نجعله حيضا فاما
من الثلاثة الى العشرة فهو متفق عليه فجعلناه حيضا فهذا خلاصة
كلام الفقها في هذه المسئلة وبالله التوفيق المسئلة السادسة
اتفق المسلمون على حرمة الجماع في زمن الحيض واتفقوا على حل
الاستمتاع بالمراة بما فوق السرة ودون الركبة واختلفوا في انه
هل يجوز الاستمتاع بها بما دون السرة وفوق الركبة فنقول ان فسرنا
المحيض بموضع الحيض على ما اخترناه كانت الاية دالة على تحريم الجماع فقط
فلا يكون فيها دلالة على تحريم ما وراءه بل من يقول ان التخصيص الذي بالذكر
يدل على ان الحكم فيما عداه بخلافه يقول ان هذه الاية تدل على حل ما سوى الجماع
اما من فسر المحيض بالحيض كان تقدير الاية عنده فاعتزلوا النسا في زمان
الحيض ثم يقول ترك العمل بهذا فيما فوق السرة ودون الركبة فوجب ان يبقى
الباقي على الحرمة والله اعلم اما قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاتوهن
من حيث امركم الله فاعلم ان قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا اي
ولا تجامعوهن يقال قرب الرجل امراته اذا جامعها وهذا كالتاكيد لقوله تعالى
فاعتزلوا النسا في المحيض يمكن ايضا حملها على فائدة جديدة وهي ان يكون قوله
فاعتزلوا النساء في المحيض نهيا عن المباشرة في موضع الدم ويكون قوله ولا تقربوهن
نهيا عن الالتذاذ بما يقرب من ذلك الموضع وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرا ابن

ان

كثير ونافع وابو عمرو وابن عامر ويعقوب الحضرمي وابو بكر عن عاصم حتى يطهرن
خفيفة من الطهارة وقرا حمزة والكسائي يطهرن بالتشديد وكذلك حفص عن
عاصم فمن خفف فهو على زوال الدم اي يطهرن من طهرت المراة من حيضها
وذلك اذا انقطع الحيض فالمعنى لا تقربوهن حتى تزول عنهن الدم ومن قرا
يطهرن بالتشديد فهو على معنى يتطهرن فادغم كقوله يا ايها المزمل يا ايها المدثر
اي المتزمل والمتدثر المسئلة الثانية اكثر فقهاء الامصار على ان المراة اذا انقطع
حيضها لا يحل للزوج مجامعتها الا بعد ان تغتسل من الحيض وهذا قول مالك
والاوزاعي والشافعي والثوري والمشهور عن ابي حنيفة انها ان رات الطهر دون
عشرة ايام لم يقربها زوجها وان راته لعشرة ايام جاز له ان يقربها قبل الاغتسال
حجة الشافعي من وجهين الحجة الاولى ان القراءة المتواترة حجة بالاجماع
فاذا حصلت قراءتان متواترتان وامكن الجمع بينهما وجب الجمع بينهما اذا
ثبت هذا فنقول قرئ حتى يطهرن بالتخفيف وبالتثقيل ويطهرن بالتخفيف
عبارة عن انقطاع الدم وبالتثقيل عبارة عن التطهير بالما والجمع بين الامرين
ممكن فوجب دلالة هذه الاية على وجوب الامرين واذا كان كذلك وجب
ان لا تنتهي هذه الحرمة الا عند حصول الامرين الحجة الثانية قوله
تعالى فاذا تطهرن فاتوهن علق الاتيان على التطهير بكلمة اذا وكلمة
اذا للشرط في اللغة والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فوجب
ان لا يجوز الاتيان عند عدم التطهير حجة ابي حنيفة قوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن نهى عن قربانهن وجعل غاية ذلك النهي ان يطهرن بمعنى
ينقطع حيضهن واذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهي وجب ان لا
يبقى هذا النهي عند انقطاع الحيض اجاب القاضي عنه بانه لو اقتصر على قوله
حتى يطهرن لكان ما ذكرتم لازما اما لما ضم اليه قوله فاذا تطهرن
صار المجموع هو الغاية وذلك بمنزلة ان يقول الرجل لا تكلم فلانا حتى يدخل
الدار فاذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه فانه يجب ان يتعلق اباحة
كلامه بالامرين جميعا واذا ثبت انه لا بد بعد انقطاع الدم من التطهر
فقد اختلفوا في ذلك التطهر فقال الشافعي واكثر الفقها هو الاغتسال
وقال بعضهم غسل الموضع وقال عطاء وطاوس هو ان تغسل الموضع
وتتوضأ والصحيح هو الاول لوجهين الاول ان ظاهر قوله
فاذا تطهرن حكم عايد الى ذات المراة فوجب ان يحصل هذا
التطهير في كل بدنها لا في بعض من ابعاض بدنها والثاني ان حمله على التطهير
الذي يختص الحيض بوجوبه اولى من التطهر الذي يثبت في الاستحاضة
كثبوته في الحيض فهذا يوجب ان المراد به الاغتسال اذا امكن بوجود
الماء وان تعذر ذلك فقد اجمع القائلون بوجوب الاغتسال انه اذا تيمم يقوم مقامه
وانما اثبتنا ان التيمم يقوم مقام الاغتسال بدلالة الاجماع والا فا
نظاهر يقتضي ان لا يجوز قربها الا عند الاغتسال اما المسئلة الثالثة

في المراد بقوله فأتوهن من حيث أمركم الله فيه وجوه الأول وهو قول ابن
عباس ومجاهد وإبراهيم وقتادة وعكرمة فأتوهن في المأتى فإنه
هو الذي أمر الله به ولا تأتوهن في غير المأتى وقوله من حيث أمركم الله
أي في حيث أمركم الله كقوله إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة أي في يوم
الجمعة الثاني قال الأصم والزجاج أي فأتوهن من حيث يحل لكم غشيانهن
وذلك بأن لا يكن صائمات ولا معتكفات ولا محرمات الثالث وهو قول
محمد بن الحنفية فأتوهن من قبل الحلال دون الفجور والأقرب هو
القول الأول لأن لفظة حيث حقيقة في المكان مجاز في غيره أما قوله إن
الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فالكلام في تفسير محبة الله تعالى
وفي تفسير التوبة قد تقدم فلا نعيده إلا أنا نقول التواب هو
المكثر من فعل ما يسمى توبة وقد يقال هذا في حق الله تعالى من حيث
يكثر في قبول التوبة فإن قيل ظاهر الآية يدل على أنه يحب تكثير
التوبة مطلقا والعقل يدل على أن التوبة لا تليق إلا بالمذنب فمن لم يكن
مذنبا وجب أن لا يحسن منه التوبة والجواب من وجهين الأول أن المكلف
لا يأمن البتة من التقصير فيلزمه التوبة دفعا لذلك التقصير المجوز
الثاني قال أبو مسلم الأصفهاني التوبة في اللغة عبارة عن الرجوع
ورجوع العبد إلى الله تعالى في كل الأحوال محمود اعترض القاضي
عليه أن التوبة أصل في اللغة عبارة عن الرجوع إلا أنه في عرف الشرع
عبارة عن الندم على ما فعل في الماضي والترك في الحاضر والعزم على أن
لا يفعل مثله في المستقبل فوجب حمله على هذا المعنى الشرعي دون المفهوم
اللغوي ولأبي مسلم أن يجيب عنه فيقول مرادي من الجواب أنه إذا أمكن حمل
اللفظ على التوبة الشرعية فقد صح اللفظ وسلم عن السؤال وإن تعذر
ذلك حملته على التوبة بحسب اللغة الأصلية لئلا يتوجه الطعن والسؤال
أما قوله تعالى ويحب المتطهرين ففيه وجوه أحدها المراد منه التنزه عن
الذنوب والمعاصي وذلك لأن التائب هو الذي فعله ثم تركه والمتطهر
هو الذي ما فعله تنزها عنه ولا ثالث لهذين القسمين واللفظ
محتمل لذلك لأن الذنب كله نجاسة روحانية ولذلك قال إنما المشركون
نجس فتركه يكون طهارة روحانية وبهذا المعنى يوصف الله تعالى بأنه
طاهر مطهر من حيث كونه منزها عن العيوب والقبائح ويقال فلان طاهر
الذيل والقول الثاني المراد أن لا يأتيها في زمان الحيض وأن لا يأتيها
في غير المأتى على ما قال فأتوهن من حيث أمركم الله ومن قال بهذا القول
قال هذا أولى لأنه أليق بما قبل الآية ولأنه تعالى قال حكاية عن قوم لوط
أخرجوهم من قريتكم إنهم أناس يتطهرون فكان قوله ويحب المتطهرين
ترك الإتيان في الأدبار والقول الثالث أنه تعالى لما أمرنا بالتطهر في قوله
فإذا تطهرن لا جرم مدح التطهر وقال ويحب المتطهرين والمراد منه

التطهر بالله

التطهر بالماء وقال تعالى رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب
المتطهرين فقيل في التفسير إنهم كانوا يستنجون بالماء فأثنى
الله عليهم الحكم السابع قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم
أنى شئتم وقدموا لأنفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه وبشر المؤمنين
في الآية مسائل المسألة الأولى ذكروا في سبب النزول وجوها
أحدها روي أن اليهود قالوا من جامع امرأته في قبلها من دبرها كان ولدها
أحول فظنوا وزعموا أن ذلك في التوراة فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال كذبت اليهود ونزلت الآية وثانيها روي عن ابن عباس أن عمر جاء إلى
النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هلكت وحكى وقوع ذلك منه
فأنزل الله هذه الآية وثالثها كانت الأنصار تنكر أن يأتي الرجل المرأة في قبلها من
دبرها وكانوا أخذوا ذلك من اليهود وكانت قريش تفعل ذلك فأنكرت
الأنصار ذلك عليهم فنزلت هذه الآية المسألة الثانية حرث لكم أي
مزرع ومنبت للولد وهذا على سبيل التشبيه ففرج المرأة كالأرض
والنطفة كالبذر والولد كالنبات الخارج والحرث مصدر ولهذا وحد الحرث
فكان المعنى نساؤكم ذوات حرث لكم فيهن تحرثون للولد فحذف المضاف
وأيضا قد يسمى موضع الشيء باسم الشيء كقوله فإنما هي إقبال وإدبار
ويقال هذا أمر الله أي مأموره وهذا شهوة فلان أي مشتهاه وكذلك
حرث الرجل محرثه المسألة الثالثة ذهب أكثر العلماء إلى أن المراد
من الآية أن الرجل مخير بين أن يأتيها من قبلها في قبلها وبين أن يأتيها من دبرها في قبلها فقوله
أنى شئتم محمول على ذلك ونقل نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يقول
المراد من الآية تجويز إتيان النساء في أدبارهن وسائر الناس كذبوا نافعا في هذه
الرواية وهذا قول مالك واختيار المرتضى من الشيعة والمرتضى رواه
عن جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام حجة من قال إنه لا يجوز إتيان
النساء في أدبارهن من وجوه الحجة الأولى أن الله تعالى قال في آية
المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض جعل قيام الأذى
علة لحرمة إتيان موضع الأذى ولا معنى للأذى إلا ما يتأذى الإنسان
منه وها هنا يتأذى الإنسان بنتن روائح ذلك الدم وحصول هذه
العلة في محل النزاع أظهر فإذا كانت تلك العلة قائمة ها هنا وجب حصول
الحرمة الحجة الثانية قوله تعالى فأتوهن من حيث أمركم الله وظاهر الأمر
للوجوب ولا يمكن أن يقال إنه يفيد وجوب إتيانهن لأن ذلك غير واجب
فوجب حمله على أن المراد منه أن من أتى المرأة وجب أن يأتيها في ذلك الموضع
الذي أمر الله تعالى به ثم هذا غير محمول على الدبر لأن ذلك بالإجماع غير واجب
فتعين أن يكون محمولا على القبل وذلك هو المطلوب الحجة الثالثة روي
خزيمة بن ثابت أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن إتيان النساء

في ادبارهن فقال عليه السلام حلال فلما ولى الرجل دعاه فقال كيف قلت في
اى الخربتين او في اى الخرزتين او في اى الخصفتين امن قبلها في قبلها فنعم
ام من دبرها في قبلها فنعم اما من دبرها في دبرها فلا ان الله لا يستحيي من الحق لا تاتوا
النسا في ادبارهن واراد بخربتها مسلكها واصل الخربة عروة المزادة شبه الثقب
بها والخرزة هي الثقبة التي يثقبها الخراز كنى به عن المأتى وكذلك الخصفة
من قولهم خصفت الجلد اذا خرزته حجة من قال بالجواز وجوه الحجة
الاولى التمسك بهذه الاية من وجهين الاول انه تعالى جعل الحرث
اسما للمراة فقال نساؤكم حرث لكم فهذا يدل على ان الحرث اسم للمراة لا للموضع
المعين فلما قال بعده فاتوا حرثكم انى شئتم كان المراد فاتوا النساء كما انى
شئتم فيكون هذا اطلاقا في اتيانهن على جميع الوجوه فيدخل فيه محل النزاع
الوجه الثاني ان كلمة انى معناها اين قال الله تعالى انى لك هذا قالت
هو من عند الله والتقدير من اين لك هذا فصار تقدير الاية فاتوا حرثكم انى
شئتم وكلمة اين شئتم يدل على تعدد الامكنة تقول اجلس اين
شئت كان هذا تخييرا بين الامكنة اذا ثبت هذا فنقول ظهر انه لا يمكن حمل
الاية على الاتيان من قبلها في قبلها او من دبرها في قبلها لان على هذا التقدير المكان
واحد والتعدد انما وقع في طريق المكان واللفظ اللائق به ان يقال اذهبوا
اليه كيف شئتم فلما لم يكن المذكور هاهنا لفظة كيف بل لفظة انى وثبت
ان لفظة انى مشعرة بالتخيير بين الامكنة ثبت انه ليس المراد ما ذكرتم بل ما ذكرناه
الحجة الثانية لهم التمسك بعموم قوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم
ترك العمل به في حق الذكور لدلالة الاجماع فوجب ان يبقى معمولا به في حق النسوان الحجة
الثالثة توافقنا على انه لو قال للمراة دبرك على حرام ونوى الطلاق انه يكون
طلاقا وهذا يقتضي كون دبرها حلالا له هذا مجموع كلام القوم في هذا الباب اجاب
الاولون فقالوا الذي يدل على انه لا يجوز ان يكون المراد من هذه الاية اتيان النسا
في غير المأتى وجوه الاول ان الحرث اسم لموضع الحراثة ومعلوم ان المراة بجميع اجزائها
ليست موضعا للحراثة فامتنع اطلاق اسم الحرث على ذات المراة الا انا تركنا
العمل بهذا الدليل في قوله نساؤكم حرث لكم لان الله تعالى صرح هاهنا باطلاق
لفظ الحرث على ذات المراة فحملنا ذلك على المجاز المشهور من تسمية كل الشي
باسم جزئه وهذه الصورة مفقودة في قوله فاتوا حرثكم فوجب حمل الحرث
هاهنا على موضع الحراثة على التعيين فثبت ان هذه الاية لا دلالة فيها على اتيان
النسا في المأتى الوجه الثاني في بيان ان هذه الاية لا يمكن ان تكون دالة على ما ذكروه
ما بينا ان ما قبل هذه الاية يدل على المنع مما ذكروه من وجهين احدهما قوله قل هو اذى
والثاني قوله فاتوهن من حيث امركم الله فلو دلت هذه الاية على التجويز لكان ذلك
جمعا بين ما يدل على التحريم وبين ما يدل على التحليل في موضع واحد والاصل انه
لا يجوز الوجه الثالث الروايات المشهورة في ان سبب نزول هذه الاية اختلافهم

في انه

في انه هل يجوز اتيانها من دبرها في قبلها وسبب نزول الاية يجب ان لا يكون خارجا
عن مفهوم الاية فوجب ان تكون الاية متناولة لهذه الصورة ومتى ما حملناها
على هذه الصورة لم يكن بنا حاجة الى حملها على الصورة الاخرى واما الجواب عن
الوجوه التي تمسكوا بها على التفصيل فنقول اما الوجه الاول فقد بينا ان قوله فاتوا
حرثكم معناه فاتوا موضع الحرث واما الثاني فانه لما كان المراد بالحرث في قوله
فاتوا حرثكم ذلك الموضع المعين لم يمكن حمل انى شئتم على التخيير في المكان
وعند هذا نضمر فيه زيادة وهي ان يكون المعنى من انى شئتم فيضمرون فيه لفظة
من لا يقال ليس حمل لفظ الحرث على حقيقته حتى يلزمنا هذا الاضمار اولى من
حمل لفظ الحرث على المراة على سبيل المجاز حتى لا يلزمنا هذا الاضمار لانا نقول
بل هذا اولى لان الاصل في الابضاع الحرمة واما الثالث فجوابه ان قوله الا
على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم عام وقوله لنا خاصة والخاص مقدم على العام
واما الرابع فجوابه ان قوله دبرك على حرام انما صلح ان يكون كناية عن الطلاق
لانه محل لحل الملامسة والمضاجعة فصار ذلك كقوله يدك طالق والله اعلم
المسئلة الرابعة اختلف المفسرون في تفسير قوله انى شئتم والمشهور ما
ذكرنا انه يجوز للزوج ان ياتيها من قبلها في قبلها ومن دبرها في قبلها والثاني ان
المعنى اى وقت شئتم من اوقات الحل يعني اذا لم تكن اجنبية او محرمة او صائمة
او حائضا والثالث انه يجوز للرجل ان ينكحها قائمة او باركة او مضطجعة
بعد ان يكون في الفرج الرابع قال ابن عباس المعنى ان شاء عزل وان شاء لم يعزل
وهو منقول عن سعيد بن المسيب الخامس متى شئتم من ليل او نهار فان قيل فما
المختار من هذه الاقاويل قلنا قد ظهر عن المفسرين ان سبب نزول هذه الاية وهو
ان اليهود كانوا يقولون من اتى المراة من دبرها في قبلها جاء الولد احول فانزل
الله تعالى هذه الاية تكذيبا لقولهم فكان الاولى حمل اللفظ عليه واما الاوقات
فلا مدخل لها في هذا الباب لان انى يكون بمعنى متى وانى يكون بمعنى كيف واما العزل
وخلافه فلا يدخل تحت انى لان حال الجماع لا يختلف بذلك فلا وجه لحمل الكلام
الا على ما قلنا اما قوله وقدموا لانفسكم فمعناه افعلوا ما تستوجبون به الجنة
والكرامة ونظيره ان يقول الرجل لغيره قدم لنفسك عملا صالحا وهو كقوله وتزودوا
فان خير الزاد التقوى ونظير لفظ التقديم ما حكى الله تعالى عن فريق من اهل النار
وهو قوله بل انتم لا مرحبا بكم انتم قدمتموه لنا فبئس القرار فان قيل كيف تعلق
هذا الكلام بما قبله قلنا نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال معناه التسمية
عند الجماع وهو في غاية البعد والذي عندي فيه ان قوله نساؤكم حرث لكم جار
مجرى التنبيه على سبب اباحة الوطى كانه قيل هؤلاء النسوان انما حكم الشرع باباحة
وطئهن لكم لاجل انهن حرث لكم اى بسبب انه يتولد الولد منهن ثم قال بعده فاتوا
حرثكم انى شئتم لما كان السبب في اباحة وطئهن لكم حصول الحرث فاتوا
حرثكم ولا تاتوا غير موضع الحرث فكان قوله فاتوا حرثكم دليلا على الاذن في ذلك
الموضع والمنع من غير ذلك الموضع فلما اشتملت الاية على الاذن في احد الموضعين

والمنع عن الموضع الاخر لاجرم قال وقدموا لانفسكم اى لا تكونوا فى قيد قضاء الشهوة بل كونوا فى قيد الطاعة ثم انه اكد ذلك بقوله تعالى واتقوه ثم اكده بقوله واعلموا انكم ملاقوه وهذه التهديدات الثلاثة المتوالية لا يليق ذكرها الا اذا كانت مسبوقة بالنهى عن شى لذيذ مشتهى فثبت ان ما قبل هذه الاية دال على تحريم هذا العمل وما بعدها ايضا دال على تحريمه فظهر ان المذهب الصحيح فى تفسير هذه الاية ما ذهب اليه جمهور المجتهدين اما قوله واتقوا الله واعلموا انكم ملاقوه فاعلم ان الكلام فى التقوى قد تقدم والكلام فى تفسير قوله تعالى قد تقدم ايضا فى قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم والحاصل انه تعالى ذكر امورا ثلاثة اولها وقدموا لانفسكم والمراد منه فعل الطاعات وثانيها قوله واتقوه والمراد منه ترك المحظورات وثالثها قوله واعلموا انكم ملاقوه وفيه اشارة الى انى انما كلفتكم بتحمل المشقة فى فعل الطاعات وفى ترك المحظورات لاجل يوم البعث والنشور والحساب فلولا ذلك اليوم لكان تحمل المشقة فى فعل الطاعات وترك المحظورات عبثا وما احسن هذا الترتيب ثم قال وبشر المؤمنين والمراد منه رعاية الترتيب المعتبر فى القران وهو ان يحصل مع ذلك وعد ووعيد والمعنى وبشر المؤمنين خاصة بالثواب والكرامة فحذف ذكرهما لما انه كالمعلوم فصار كقوله وبشر المؤمنين بان لهم من الله فضلا كبيرا الحكم الثامن قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ان تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس والله سميع عليم المفسرون اكثروا من الكلام فى هذه الاية واجود ما ذكروه وجهان الاول وهو الذى ذكره ابو مسلم الاصفهانى وهو الاحسن ان قوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم نهى عن الجراءة على الله بكثرة الحلف به وذلك لان من اكثر ذكر شى فى معنى من المعانى فقد جعله عرضة له يقول الرجل قد جعلتنى عرضة للوم وقال الشاعر

ولا تجعلنى عرضة للوايم

وقد ذم الله تعالى من اكثر الحلف بقوله ولا تطع كل حلاف مهين وقال تعالى واحفظوا ايمانكم والعرب كانوا يمدحون الانسان بالاقلال من الحلف كما قال كثير

قليل الالايا حافظ ليمينه وان سبقت منه الالية برت

والحكمة فى الامر بتقليل الايمان ان من حلف فى قليل وكثير بالله انطلق لسانه بذلك ولا يبقى لليمين فى قلبه وقع فلا يؤمن اقدامه على الايمان الكاذبة فيختل ما هو الغرض الاصلى من الايمان وايضا كلما كان الانسان اكثر تعظيما لله تعالى كان اكمل فى العبودية ومن كمال التعظيم ان يكون ذكر الله اجل واعلى عنده من ان يستشهد به فى غرض من الاغراض الدنيوية واما قوله بعد ذلك ان تبروا فهو علة لهذا النهى فقوله ان تبروا اى اراد ان تبروا والمعنى انما نهيتكم عن هذا لما فيه توقى ذلك من البر والتقوى والاصلاح فتكونوا يا معشر المؤمنين بررة اتقياء مصلحين فى الارض غير مفسدين فان قيل وكيف يلزم من ترك الحلف حصول البر والتقوى والاصلاح بين الناس قلنا لان من ترك الحلف لاعتقاده ان الله تعالى اعظم واجل ان يستشهد باسمه العظيم فى مطالب الدنيا وخسايس مطالب الخلق فلا شك ان هذا اعظم ابواب البر واما معنى التقوى فظاهر لانه اتقى ان يصدر منه ما يخل بتعظيم الله تعالى واما الاصلاح بين الناس فمتى اعتقدوا فيه كونه معظما لله سبحانه وتعالى

الى هذا

الى هذا الحد محترزا عن الاخلال بواجب حقه اعتقدوا فى صدق لهجته وبعده عن الاغراض الفاسدة فيقبلون قوله فيحصل الصلح بتوسطه التاويل الثانى قالوا العرضة عبارة عن المانع والدليل على صحة هذا اللغة انه يقال اردت ان افعل كذا فعرض لى امر كذا واعترض اى فحال ذلك فمنعنى منه واشتقاقها من الشى الذى موضع فى عرض الطريق فيصير مانعا للناس من السلوك والمرور ويقال اعترض فلان على كلام فلان وجعل كلامه معارضا بكلام اخر اذا ذكر ما يمنعه من تثبيت كلامه اذا عرفت اصل الاشتقاق فالعرضة فعلة بمعنى مفعول كالقبضة والغرفة فيكون اسما لما يجعل معترضا دون الشى ومانعا منه فثبت ان العرضة عبارة عن المانع واما اللام فى قوله لايمانكم فهو للتعليل اذا عرفت هذا فيقول معنى الاية ولا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب ايمانكم من ان تبروا فاسقط حرف الجر لعدم الحاجة اليه بسبب ظهوره قالوا وسبب نزول الاية ان الرجل كان يحلف على ترك الخيرات من صلة رحم واصلاح ذات بين والاحسان الى احد او عبادة ثم يقول اخاف ان احنث فى يمينى فيترك البر ارادة البر فى يمينه فقيل لا تجعلوا ذكر الله تعالى مانعا بسبب هذه الايمان عن فعل البر والتقوى وهذا اجود ما ذكره المفسرون وقد طولوا فى كلمات اخر ولكن لا فايدة فيها فتركناها والله اعلم ثم قال فى اخر الاية والله سميع عليم اى ان حلفتم يسمع وان تركتم الحلف تعظيما لله واجلالا له من ان يستشهدوا باسمه الكريم فى الاغراض العاجلة فهو عليم عالم بما فى قلبكم ونيتكم قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور حليم فى الاية مسايل المسئلة الاولى اللغو الساقط الذى لا يعتد به كان كلاما او غيره اما ورود هذه اللفظة فى الكلام فقد دل عليه الاية والخبر والرواية اما الاية فقوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما وقوله لا تسمعوا لهذا القران والغوا فيه وقوله لا يسمع فيها لاغية اما قوله واذا مروا باللغو مروا كراما فيحتمل ان يكون المراد مروا بالفعل الذى يكون لغوا واما الخبر فقوله عليه السلام من قال يوم الجمعة لصاحبه صه والامام يخطب فقد لغا واما الرواية فيقال لغا الطاير يلغو اذا صوت ولغو الطاير تصويته واما ورود هذا اللفظ فى غير الكلام فانه يقال لما لا يعتد به فى الدية من اولاد الابل لغو قال جرير

يعد الناسبون بنى تميم ⁂ بيوت الناس اربعة كبارا

ويخرج منهم المرى لغوا ⁂ كما الغيت فى الدية الحوارا

وقال العجاج

ورب اسراب حجيج كظم

قال الفراء اللغا مصدر اللغية واللغو مصدر لغوت فهذا ما يتعلق باللغة اما المفسرون فقد ذكروا وجوها الاول قال الشافعى رحمه الله اللغو قول العرب لا والله وبلى والله مما يوكدون به كلامهم ولا يخطر ببالهم الحلف ولو قيل لواحد منهم سمعتك اليوم تحلف فى المسجد الحرام لانكر ذلك ولعله قال لا والله الف مرة والثانى وهو قول ابى حنيفة ان اللغو هو ان يحلف على شى يعتقد انه كان ثم بان انه لم يكن فهذا هو اللغو وفايدة هذا الاختلاف ان الشافعى لا يوجب الكفارة فى قول الرجل لا والله وبلى والله ويوجبها فيما اذا حلف على شى يعتقد انه كان ثم بان انه لم يكن

وابو حنيفة بالضد من ذلك ومذهب الشافعى هو قول عائشة و الشعبى وعكرمة
وقول ابى حنيفة هو قول ابن عباس والحسن ومجاهد والنخعى والزهرى وسليمن
بن يسار وقتادة والسدى ومكحول حجة الشافعى رحمه الله على قوله من وجوه
الحجة الاولى ما روت عائشة رضى الله عنها عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لغو اليمين
قول الرجل فى بيته كلا والله بلى والله لا والله وروى ايضا انه عليه السلام مر بقوم
ينتضلون ومعه رجل من اصحابه فرمى رجل من القوم فقال اصبت والله ثم اخطا
فقال الذى مع النبى عليه السلام حنث الرجل يا رسول الله كلا ايمان الرماة لغو لا
كفارة فيها ولا عقوبة وعن عائشة انها قالت الايمان اللغو ما كان فى الهزل
والمراء والخصومة الذى لا يعقد عليه القلب واثر الصحابى فى تفسير كلام الله تعالى
حجة الحجة الثانية ان قوله لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما
كسبت قلوبكم يدل على ان لغو اليمين كالمقابل المضاد لما يحصل بسبب كسب القلب
لكن المراد من قوله بما كسبت قلوبكم هو الذى يقصده الانسان على سبيل الجد ويربط
قلبه به واذا كان كذلك وجب ان يكون اللغو الذى هو كالمقابل له ان يكون معناه
ما لا يقصده الانسان بالجد ولا يربط قلبه به وذلك هو قول الناس على سبيل
التعود فى الكلام لا والله بلى والله فاما اذا حلف الانسان على شىء انه كان حاصلا
ثم ظهر انه لم يكن فقد قصد الانسان بذلك اليمين تصديق قول نفسه وربط
قلبه بذلك فلم يكن ذلك لغوا البتة بل كان ذلك حاصلا بكسب القلب الحجة
الثالثة انه سبحانه ذكر قبل هذه الاية ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم وذكرنا ان
معناه النهى عن كثرة الحلف باليمين وهؤلاء الذين يقولون على سبيل الاعتياد
لا والله بلى والله لا شك انهم يكثرون الحلف فذكر تعالى عقيب قوله ولا تجعلوا
عرضة لايمانكم حال هؤلاء الذين يكثرون هذا الحلف على سبيل القصد الى
الحلف وبين انه لا مؤاخذة عليهم ولا كفارة لان ايجاب المؤاخذة والكفارة عليهم
يفضى اما الى ان يمتنعوا عن الكلام او يلزمهم فى كل لحظة كفارة وكلاهما حرج
فى الدين فظهر ان تفسير اللغو بما ذكرناه هو المناسب لما قبل الاية فاما الذى
قاله ابو حنيفة فانه لا يناسب ما قبل الاية فكان تاويل الشافعى اولى حجة ابى حنيفة
من وجوه الحجة الاولى قوله عليه السلام من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها
فليات الذى هو خير وليكفر عن يمينه الحديث دل على وجوب الكفارة على الحانث
مطلقا من غير فصل بين الجد والهازل الحجة الثانية ان اليمين معنى لا يلحقه الفسخ ولا
يعتبر فيه القصد كالطلاق والعتاق فوجب ان تجب الكفارة فى قول الناس لا والله بلى
والله اذا حصل الحنث ثم الذى يدل على ان اللغو لا يمكن تفسيره بما قاله الشافعى
ويجب تفسيره بما قاله ابو حنيفة ان اليمين فى اللغة عبارة عن القوة
قال الشاعر ∴ اذا ما راية رفعت لمجد ∴ تلقاها عرابة باليمين ∴
اى بالقوة والمقصود من اليمين تقوية جانب البر على جانب الحنث بسبب
اليمين وهذا انما يعقل فى الموضع الذى يكون قابلا للتقوية وهذا انما يكون
اذا وقع اليمين على المستقبل فاذا وقع اليمين على الماضى فذلك لا يقبل

اللغو

التقوية البتة فعلى هذا اليمين على الماضى يكون خالية عن هذا المطلوب منها و
الخالى عن المطلوب يكون لغوا فثبت ان اللغو هو اليمين على الماضى اما اليمين
على المستقبل فانه قابل للتقوية فلم يكن هذه اليمين خالية عن الغرض المطلوب
منها فلا يكون لغوا القول الثالث فى تفسير اللغو هو انه اذا حلف على ترك طاعة
او فعل معصية فهذا هو يمين اللغو لان اللغو هو المعصية قال تعالى واذا سمعوا
اللغو اعرضوا عنه فبين تعالى انه لا يؤاخذ بترك هذه الايمان ثم قال ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم اى باقامتكم على ذلك الذى حلفتم عليه من ترك الطاعة وفعل
المعصية قالوا وهذا التاويل متايد بقوله عليه السلام من حلف على يمين فراى
غيرها خيرا منها فليات الذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه وهذا التاويل ضعيف من وجهين
الاول وهو ان المؤاخذة المذكورة فى هذه الاية صارت مفسرة فى اية المائدة بقوله
تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته ولما كان المراد بالمؤاخذة ايجاب
الكفارة وههنا الكفارة واجبة علمنا ان المراد من الاية ليس هو هذه الصورة
الثانى انه تعالى جعل المقابل للغو هو كسب القلب ولا يمكن تفسيره مما ذكرناه
من الاصرار على الشىء الذى حلفوا عليه لان كسب القلب مشعر بالشروع فى فعل جديد
فاما الاستمرار على ما كان فذاك على ما كان لا يسمى كسب القلب القول الرابع فى تفسير
يمين اللغو انها اليمين المكفرة سميت لغوا لان الكفارة اسقطت الاثم كانه قيل لا
يؤاخذكم الله باللغو اذا كفرتم وهذا القول للضحاك والقول الخامس وهو اختيار القاضى
المراد به ما يقع سهوا غير مقصود اليه والدليل عليه قوله تعالى بعد ذلك ولكن
يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم اى يؤاخذكم اذا تعمدتم ومعلوم ان المقابل للعمد هو السهو
المسئلة الثانية احتج الشافعى بهذه الاية على وجوب الكفارة فى اليمين الغموس قال
تعالى انه ذكرها هنا ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال فى اية المائدة ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وعقد اليمين محتمل لان يكون المراد منه عقد القلب
به ولان يكون المراد به العقد الذى يضاد الحل فلما ذكرها هنا قوله بما كسبت
قلوبكم علمنا ان المراد من ذلك العقد هو عقد القلب وايضا ذكر المؤاخذة ههنا
ولم يبين ان تلك المؤاخذة ما هى وبينها فى اية المائدة بقوله ولكن يؤاخذكم بما
عقدتم الايمان فكفارته فبين ان المؤاخذة هى الكفارة فكل واحدة من هاتين
الايتين مجملة من وجه مبينة من وجه اخر فصارت كل واحدة منهما مفسرة
للاخرى من وجه وحصل من كل واحدة منهما ان كل يمين ذكر على سبيل
الجد وربط القلب فالكفارة واجبة فيها ويمين الغموس كذلك فكانت
الكفارة واجبة فيها والله اعلم اما قوله والله غفور حليم فقد علمت ان الغفور
مبالغة فى ستر الذنوب وفى اسقاط عقوبتها واما الحليم فاعلم ان الحلم فى كلام
العرب الاناة والسكون يقال ضع الهودج على احلم الجمال اى على اشدها تؤدة
فى السير ومنه الحلم لانه يرى فى حال السكون وحلمة الثدى وفى صفة الله تعالى
الذى لا يعجل بالعقوبة بل يؤخر عقوبة الكفار والفجار والله اعلم فقه

قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم في الاية مسائل المسئلة الاولى الى يولى ايلاء وتألى تأليا وأيتلى ايتلاء والاسم منه الية والوة وكلها بالتشديد وحكى ابو عمرو الوة والوة والوة ثلاث لغات مخففة وبالجملة فالالية والقسم واليمين والحلف كلها عبارات عن معنى واحد وفي الحديث حكاية عن الله تعالى اليت ان افعل خلاف المقدرين وقال كثير

قليل الالايا حافظ ليمينه ❊ وان ندرت منه الالية برت

هذا هو معنى اللفظ بحسب اللغة واما في عرف الشرع فهو اليمين على ترك الوطى كما اذا قال والله لا جامعتك ولا باضعتك ولا اقربتك ومن المفسرين من قال في الاية حذف تقديره للذين يؤلون ان يعتزلوا من وطى نسائهم الا انه حذف لدلالة الباقي عليه وانا اقول هذا الاضمار نحتاج اليه اذا حملنا لفظ الايلاء على المفهوم اللغوي اما اذا حملناه على المتعارف الشرعي استغنينا عن هذا الاضمار المسئلة الثانية يروى ان الايلاء كان طلاقا في الجاهلية قال سعيد بن المسيب كان الرجل لا يريد المراة ولا يحب ان يتزوجها غيره فيحلف ان لا يقربها فكان يتركها بذلك لا ايما ولا ذات بعل والغرض منه مضارة المراة ان اهل الاسلام كانوا يفعلون ذلك ايضا فذكر الله تعالى ذلك وامهل الزوج مدة حتى يتروى ويتامل فان راى المصلحة في ترك هذه المضارة فعلها وان راى المصلحة في المفارقة عن المراة فارقها المسئلة الثالثة قرا عبد الله آلوا من نسائهم وقرا ابن عباس يقسمون من نسائهم اما قوله فيه سؤال وهو ان يقال المتعارف ان يقال حلف فلان على كذا او آلى على كذا فلم ابدلت لفظة على هاهنا بلفظة من والجواب من وجهين الاول ان يراد لهم من نسائهم تربص اربعة اشهر كما يقال لي منك كذا والثاني انه ضمن في هذا القسم معنى البعد فكانه قيل يبعدون من نسائهم مولين او مقسمين اما قوله تعالى تربص اربعة اشهر فاعلم ان التربص التلبث والانتظار يقال تربصت الشي تربصا ويقال مالي على هذا الامر ربصة اي تلبث واضاف التربص الى الاربعة اشهر اضافة المصدر الى الظرف كقولهم بينهما مسيرة يوم اي مسيرة في يوم ومثله كثير اما قوله فان فاؤا فمعناه فان رجعوا والفي في اللغة هو رجوع الشي الى ما كان عليه من قبل ولهذا قيل لما تنسخه الشمس من الظل ثم يعود في وفرق اهل العربية بين الفي والظل فقالوا الفي ما كان بالعشي لانه الذي نسخته الشمس والظل ما كان بالغداة لانه لم تنسخه الشمس وفي الجنة ظل وليس فيها في لانه لا شمس فيها قال الله تعالى وظل ممدود وانشدوا

فلا الظل من برد الضحى نستطيعه ❊ ولا الفي من برد العشي نذوق

ويقال فلان سريع الفي والفية حكاهما الفراء عن العرب اي سريع الرجوع عن الغضب الى الحالة المتقدمة وقيل لما رده الله على المسلمين من مال المشركين في لانه كان لهم فرجع اليهم فقوله فان فاؤا معناه فان رجعوا عما حلفوا عليه من ترك جماعها فان الله غفور رحيم للزوج

اذا تاب من اضراره بامراته كما انه غفور رحيم لكل التائبين اما قوله وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فاعلم ان العزم عقد القلب على الشي يقال عزم على الشي يعزم عزما وعزيمة وعزمت عليك اي اقسمت والطلاق مصدر طلقت المراة تطلق طلاقا وقال الليث طلقت بضم اللام من الطلاق وقال ابن الاعرابي طلقت بضم اللام من الطلاق اجود ومعنى الطلاق هو حل عقد النكاح بما يكون حلا في الشرع واصله من الانطلاق وهو الذهاب فالطلاق عبارة عن انطلاق المراة فهذا ما يتعلق بتفسير لفظ الاية واما الاحكام فكثيرة ونذكر هاهنا بعض ما دلت الاية عليه المسئلة الاولى كل زوج يتصور منه الوقاع وكان تصرفه معتبرا في الشرع فانه يصح منه الايلاء وهذا القيد معتبر طردا وعكسا اما الطرد فهو ان كل من كان كذلك صح ايلاؤه ويتفرع عليه احكام الاول يصح ايلاء الذمي وهو قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد لا يصح ايلاء الكافر بالله تعالى ويصح منه الطلاق والعتاق لنا قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر وهذا العموم يتناول الكافر والمسلم الحكم الثاني قال الشافعي مدة الايلاء لا تختلف بالرق والحرية فهي اربعة اشهر سواء كان الزوجان حرين او رقيقين او احدهما كان حرا والاخر رقيقا وعند ابي حنيفة ومالك تتنصف بالرق الا ان عند ابي حنيفة تتنصف برق المراة وعند مالك برق الزوج كما قالا في الطلاق لنا ان عند ابي حنيفة ظاهر قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم يتناول الكل والتخصيص خلاف الظاهر لان تقدير هذه المدة انما كان لاجل معنى يرجع الى الجبلة والطبع وهو قلة الصبر على مفارقة الزوج فيستوي فيه الحر والرقيق كالحيض ومدة الرضاع ومدة العنة الحكم الثالث يصح الايلاء في حال الغضب والرضا وقال مالك لا يصح الا في حال الغضب لنا ظاهر هذه الاية الحكم الرابع يصح الايلاء عن المراة سواء كانت في صلب النكاح او كانت مطلقة طلقة رجعية بدليل ان الرجعية يصدق عليها انها من نسائه بدليل انه لو قال نسائي طوالق وقع الطلاق عليها واذا ثبت انها من نسائه دخلت تحت الايلاء لظاهر قوله للذين يؤلون من نسائهم اما عكس هذه القضية وهو ان من لا يتصور منه الوقاع هل يصح ايلاؤه وفيه حكمان الاول ايلاء الخصي صحيح لانه يجامع انما المفقود في حقه الانزال وذلك لا اثر له ولانه داخل تحت عموم الاية الثاني المجبوب ان بقي منه ما يمكنه ان يجامع به صح ايلاؤه وان لم يبق فيه قولان احدهما انه لا يصح وهو قول ابي حنيفة والثاني انه يصح لعموم هذه الاية ولان قصد المضارة باليمين قد حصل منه القيد الثاني ان يكون زوجا فلو قال للاجنبية والله لا جامعتك ثم نكحها لم يكن موليا لان قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر يفيد ان هذا الحكم لهم لا لغيرهم كقوله لكم دينكم ولي دين اي لكم لا لغيركم المسئلة الثانية المحلوف به في الحلف اما ان يكون بالله او بغيره فان كان بالله كان موليا ثم ان جامعها في مدة الايلاء خرج عن الايلاء وهل تجب عليه كفارة اليمين فيه قولان الجديد وهو قول اكثر اهل العلم انه يجب وقول ابي حنيفة انه تجب عليه كفارة اليمين والقديم انه اذا فاء بعد مضي المدة او في خلال المدة فلا كفارة حجة القول

الجديد ان الدلايل السمعية الموجبة للكفارة عند الحنث في اليمين بالله تعا عامة
فانه لا فرق بين يقول والله لا اقربك ثم يقربها وبين ان يقول والله لا اكلمك ثم يكلمها
وحجة القول القديم قوله تعالى فان فاوا فان الله غفور رحيم والاستدلال به من وجهين
احدهما ان الكفارة لو كانت واجبة لذكرها الله تعالى هاهنا لان الحاجة هاهنا ماسة الى
معرفتها وتاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز والثاني انه تعا لما لم يذكر وجوب
الكفارة دل على سقوطها بقوله فان الله غفور رحيم والغفران يوجب ترك المواخذة
وللاولين ان يجيبوا فيقولوا انما ترك ذكر الكفارة هاهنا لانه تعالى بينها في القران وعلى
لسان رسوله عليه السلام في ساير المواضع واما قوله غفور رحيم فهو يدل على عدم
العقاب لكن عدم العقاب لا ينافي وجوب الفعل كما ان التايب عن القتل والزنا لا عقاب
عليه ومع ذلك يجب عليه الحد والقصاص واما ان كان الحلف في الايلاء بغير الله
تعالى كما اذا قال ان وطيتك فعبدي حر او انت طالق او ضرتك طالق او التزم
امرا في الذمة فقال ان وطيتك فلله علي عتق رقبة او صدقة او حج او صوم او صلاة
هل يكون موليا للشافعي فيه قولان قال في القديم لا يكون موليا وبه قال احمد في ظاهر
الرواية ودليله ان الايلاء معهود الجاهلية ثم انه قد ثبت ان معهود الجاهلية في
هذا الباب هو الحلف بالله وايضا روي انه صلى الله عليه وسلم قال من حلف فليحلف بالله
فمطلق الحلف يفهم منه الحلف بالله وقال في الجديد وهو قول ابي حنيفه ومالك وجماعة
من العلما يكون موليا لان لفظ الايلا يتناول الكل وعلى القولين فيمينه منعقدة
فان كان قد علق به عتقا او طلاقا فاذا وطيها وقع ذلك المعلق وان كان المعلق
به التزام قربة في الذمة فعليه ما في نذر اللجاج وفيها اقوال اصحها ان عليه كفارة
اليمين والثاني عليه الوفاء بما سمى والثالث انه مخير بين كفارة وبين الوفا بما سمى
وفائدة هذين القولين انا ان قلنا انه يكون موليا فبعد مضي اربعة اشهر يضيق الامر
عليه حتى يفي او يطلق وان قلنا لا يكون موليا لا يضيق الامر عليه والله اعلم

المسئلة الثالثة اختلفوا في مقدار مدة الايلاء اقوال فالاول قول ابن عباس
رضي الله عنه انه لا يكون موليا حتى يحلف على انه لا يطاها ابدا والثاني قول البصري
واسحق ان اي مدة حلف عليها كان موليا وان كانت يوما وهذان المذهبان في غاية
التباعد والثالث قول ابي حنيفة والثوري انه لا يكون موليا حتى يحلف على ان
لا يطاها اربعة اشهر او ما زاد والرابع قول الشافعي واحمد ومالك لا يكون موليا
حتى يزيد المدة على اربعة اشهر وفائدة الخلاف بين ابي حنيفة والشافعي انه اذا الى
منها اكثر من اربعة اشهر اجل اربعة اشهر وهذه المدة يكون حقا للزوج فاذا مضت
تطالب المراة الزوج بالفية او بالطلاق فان امتنع الزوج منهما طلقها الحاكم عليه وعند
ابي حنيفة اذا مضت اربعة اشهر يقع الطلاق بنفسه حجة الشافعي من وجوه الحجة
الاول ان في قوله فان فاوا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع
عليم يقتضي هذين الحكمين مشروعين متراخيا عن انقضاء اربعة اشهر فان قيل ما ذكرتم
ممنوع لان قوله فان فاوا وان عزموا تفصيل لقوله للذين يولون من نسائهم
والتفصيل يعقب المفصل كما تقول انا نزلنا عندكم هذا الشهر فان اكرمتموني بقيت معكم

والا ترحلت

والا ترحلت عنكم قلنا هذا ضعيف لان قوله للذين يولون من نسائهم تربص اربعة
اشهر اشارة الى حكمين احدهما صدور الايلاء عنهم والثاني وجوب تربص هذه
المدة على النسوان والفاء في قوله فان فاوا ورد عقيب ذكرهما معا فلا بد وان يكون هذا
الحكم مشروعا عقيب الامرين اعني عقيب الايلاء وعقيب حصول التربص في هذه المدة
بخلاف المثال الذي ذكروه وهو قوله انا نزلنا عندكم فان اكرمتموني بقيت والا
ترحلت لان هناك الفاء صارت مذكورة عقيب شي واحد وهو النزول فلا جرم لزم
كون ما دخل عليه الفا متاخرا عن ذلك النزول اما هاهنا الفا صارت مذكورة عقيب
ذكر الايلاء وذكر التربص فلا بد ان يكون ما دخل عليه الفا واقعا بعد هذين الامرين
وهذا كلام ظاهر الحجة الثانية للشافعي ان قوله تعالى وان عزموا الطلاق انما يكون
بايقاع الزوج وعلى قول ابي حنيفة يقع الطلاق بمضي المدة لا بايقاع الزوج فان قيل
الايلا طلاق في نفسه فالمراد من قوله وان عزموا الطلاق الايلاء المتقدم قلنا
هذا بعيد لان قوله وان عزموا الطلاق لا بد وان يكون معناه وان عزم الذين
يولون الطلاق فيجعل المولي عازما وهذا يقتضي ان يكون الايلاء والعزم قد اجتمعا
واما الطلاق فهو متعلق العزم ومتعلق العزم متاخر عن العزم فاذن الطلاق
متاخر عن العزم لا محالة والايلا اما ان يكون مقارنا للعزم او متقدما عليه وهذا
يفيد القطع لان الطلاق في هذه الاية مغاير لذلك وهذا كلام ظاهر الحجة الثالثة
ان قوله تعالى وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم يقتضي ان يصدر من الزوج شي
يكون مسموعا وما ذاك الا ان يقول تقدير الاية فان عزموا الطلاق وطلقوا فان الله
سميع عليم لكلامهم عليم بما في قلوبهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد ان الله
تعالى سميع لذلك الايلاء [illegible] قلنا هذا بعيد لان هذا التهديد لم يحصل
على نفس الايلاء بل انما حصل على شي حصل بعد الايلا فلا بد وان يصدر عن الزوج
بعد ذلك الايلا كلام غيره حتى يكون قوله فان الله سميع عليم تهديدا عليه الحجة الرابعة
ان قوله تعالى فان فاوا وان عزموا ظاهره التخيير بين وذلك يقتضي ان يكون وقت
ثبوتهما واحدا وعلى قول ابي حنيفة ليس الامر كذلك الحجة الخامسة ان الايلاء في نفسه ليس
بطلاق بل هو حلف على الامتناع من الجماع مدة مخصوصة الا ان الشرع ضرب لذلك
مقدارا معلوما من الزمان وذلك لان الرجل قد يترك جماع المراة مدة من الزمان لا
بسبب المضارة وهذا انما يكون اذا كان الزمان قصيرا اما ترك الجماع زمانا طويلا فلا
يكون الا عند قصد المضارة ولما كان الطويل والقصير في هذا الباب امرا غير مضبوط
بين تعالى حدا فاصلا بين الطويل والقصير فعند حصول هذه المدة يتبين قصد
المضارة وذلك لا يوجب البتة وقوع الطلاق بل اللائق بحكمة الشرع عند ظهور
قصد المضارة ان يامر بامساكها بمعروف او بتخليتها من قيد الايلاء وهذا المعنى امر
معتبر في الشرع كما قلنا في الاجل في مدة العنين وغيرها حجة ابي حنيفة
ان عبد الله بن مسعود قرا فان فاوا فيهن والجواب الصحيح ان القراءة الشاذة
مردودة لان كل ما كان قرانا وجب ان يثبت بالتواتر فحيث لم يثبت بالتواتر
قطعنا انه ليس بقران واولى الناس بهذا ابو حنيفة فانه بهذا الحرف تمسك

فى ان التسمية ليست من القران وايضا فقد بينا ان الاية مشتملة على امور ثلاثة دلت
على ان هذه الفية لا تكون فى نفس المدح فالقراءة الشاذة لما كانت مخالفة لها وجب
القطع بفسادها الحكم العاشر قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة
قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر وبعولتهن
احق بردهن فى ذلك ان ارادوا اصلاحا ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن
درجة والله عزيز حكيم الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان ولا يحل لكم
ان تاخذوا مما اتيتموهن شيا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود
الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فاولئك
هم الظالمون فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما
ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون واذا
طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكو
هن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا ايات الله هزوا
واذكروا نعمة الله عليكم وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به
واتقوا الله واعلموا ان الله بكل شى عليم واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا
تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف ذلك يوعظ به من كان منكم
يومن بالله واليوم الاخر ذلكم ازكى لكم واطهر والله يعلم وانتم لا تعلمون
اعلم انه تعالى ذكر فى هذا الموضع احكاما كثيرة للطلاق الاول للمطلق وجوب العدة
واعلم ان المطلقة هى المراة التى وقع الطلاق عليها وهى اما ان تكون اجنبية فاذا وقع
الطلاق عليها فهى مطلقة بحسب اللغة لكنها غير مطلقة بحسب عرف الشرع
والعدة غير واجبة عليها بالاجماع اما المنكوحة فهى اما ان تكون مدخولا بها
لم يجب العدة عليها قال الله تعالى اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
فما لكم عليهن من عدة تعتدونها واما ان كانت مدخولا بها فهى اما ان تكون
حاملا او حايلا فان كانت حاملا فعدتها بوضع الحمل لا بالقروء قال الله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن واما ان كانت حايلا فاما ان يكون
الحيض ممكنا فى حقها او لا يكون فان امتنع الحيض فى حقها اما للصغر المفرط
او كبر المفرط كانت عدتها بالاشهر لا بالاقراء قال الله تعالى واللائى يئسن من الحيض واما
ان كان الحيض فى حقها ممكنا فاما ان تكون رقيقة واما ان تكون حرة فان كانت
رقيقة كانت عدتها بقرئين لا بثلاثة اما اذا كانت المراة منكوحة وكانت وكانت
مطلقة بعد الدخول وكانت حايلا وكانت من ذوات الحيض وكانت حرة فعند اجتماع
هذه الصفات كانت عدتها بالاقراء الثلاثة على ما بين الله تعالى حكمها فى هذه الاية
فى الاية سؤالات السؤال الاول العام انما يحسن تخصيصه اذا كان الباقى بعد
التخصيص اكثر من حيث انه جرت العادة باطلاق لفظ الكل على الغالب يقال فى
الثوب انه اسود اذا كان الغالب اسود اذا كان الغالب عليه السواد فان حصل
فيه سواد قليل كان اطلاق لفظ الاسود عليه كذبا فثبت ان الشرط فى كونه عاما
مخصوصا ان يكون الباقى بعد التخصيص فى غاية الكثرة وهذه الاية ليست كذلك

فانكم

فانكم اخرجتم عن عمومها خمسة اقسام وتركتم قسما واحدا فاطلاق لفظ
العام فى مثل هذا الموضع لا يليق بحكمة الله تعالى والجواب اما الاجنبية فخارجة عن
اللفظ فان الاجنبية لا يقال فيها انها مطلقة واما غير المدخول بها فالقرينة
تخرجها لان المقصود من العدة براءة الرحم والحاجة الى البراءة لا تحصل الا عند
سبق الشغل واما الحامل والايسة فانهما خارجان عن اللفظ لان ايجاب الاعتداد
بالاقراء انما يكون حيث يحصل الاقراء وهذان القسمان لم يحصل الاقراء فى حقهما
واما الرقيقة فتزويجهن كالنادر فثبت ان الاعم الاغلب باق تحت هذا العموم السؤال
الثانى قوله يتربصن لا شك انه خبر والمراد منه الامر فما الفايدة فى التعبير
عن الامر بلفظ الخبر والجواب من وجهين انه تعالى لو ذكره بلفظ الامر لكان
ذلك يوهم انه لا يحصل المقصود الا اذا شرعت فيها بالقصد والاختيار
وعلى هذا التقدير فلو مات الزوج ولم تعلم المراة ذلك حتى انقضت العدة وجب
ان لا يكون ذلك كافيا فى المقصود لانها لما كانت مامورة بذلك لم تخرج عن العهدة
الا اذا قصدت اداء التكليف اما لما ذكر الله تعالى هذا التكليف بلفظ الخبر زال
ذلك الوهم وعرف انه مهما انقضت هذه المدة حصل المقصود سواء علمت ذلك او لم
تعلم وسواء شرعت فى العدة بالرضا او بالغضب الثانى قال صاحب الكشاف التعبير
عن الامر بصيغة الخبر يفيد تاكيد الامر واشعارا بانه مما يجب ان يتلقى بالمسارعة
الى امتثاله فكانهن امتثلن الامر بالتربص فهو يخبر عنه موجودا ونظيره قولهم
فى الدعاء رحمك الله اخرج الصورة بالخبر ثقة بالاجابة كانما وجدت الرحمة
فهو يخبر عنها السؤال الثالث لو قال يتربص المطلقات لكان ذلك جملة من
فعل وفاعل فما الحكمة فى ترك ذلك وجعل المطلقات مبتدا ثم قوله يتربصن اسنادا
للفعل الى ضمير المطلقات ثم جعل هذه الجملة خبرا عن ذلك المبتدا الجواب قال
الشيخ عبد القاهر الجرجانى النحوى فى كتاب دلايل الاعجاز اذا قدمت الاسم فقلت
زيد فعل فهذا يفيد من التاكيد والقوة ما لا يفيده قولك فعل زيد وذلك لان
قولك زيد فعل يستعمل فى امرين احدهما ان يكون الغرض تخصيص ذلك الفعل
بذلك الفاعل كقولك انا كتبت فى الاقليم الفلانى للسلطانى والمراد دعوى
الانفراد الثانى ان لا يكون المقصود ذلك بل المقصود ان تقديم ذكر المحدث
اكد لاثبات ذلك الفعل له كقولهم هو يعطى الجزيل فلا يريد الحصر بل ان يحقق
عند السامع ان اعطاء الجزيل دابه ومثله قوله تعالى والذين اتخذوا من دونه
الهة لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ليس المراد تخصيص المخلوقية بهم وقوله تعالى
واذا جاؤكم قالوا امنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به وقول الشاعر

هما يلبسان المجد احسن لبسة ... شحيحان ما اسطاعا عليه كلاهما

والسبب فى حصول هذا المعنى عند تقديم ذكر المبتدا انك اذا قلت عبد الله فقد
اشعرت بانك تريد الاخبار عنه فيحصل فى العقل شوق الى معرفته فاذا ذكرت
ذلك الخبر قبله العقل قبول العاشق لمعشوقه فيكون ذلك ابلغ فى التحقيق ونفى
الشبهة السؤال الرابع هلا قيل يتربصن ثلاثة قروء كما قيل تربص اربعة

انتهى وما الفائدة في ذكر الانفس الجواب في ذكر الانفس تهييج لهن على التربص وزيادة
بعث لان فيه ما يستنكفن منه فيحملهن على ان يتربصن وذلك ان انفس النساء
طوامح الى الرجال فامرن ان يقمعن انفسهن ويغلبنها على الطموح ويجبرنها
على التربص وزيادة بعث لان فيه ما يستنكفن منه فيحملهن على ان يتربصن
السؤال الخامس لفظ انفس جمع قلة فلم ذكر جمع القلة مع انهن نفوس كثيرة
كثيرة والقروء جمع كثرة فلم ذكر جمع الكثرة مع ان المراد من هذه القروء
ثلاثة وهي قليلة والجواب انهم يتسعون في ذلك فيستعملون كل واحد من الجمعين
مكان الاخر لاشتراكهما في معنى الجمعية وايضا لعل القروء كانت اكثر استعمالا
في جمع قرء من الاقراء السؤال السادس لم لم يقل ثلاث قروء كما يقال ثلاث حيض والجواب
انه اتبع التذكير للفظ ولفظ القروء مذكر فهذا ما يتعلق بالسؤالات في هذه
الاية وبقي من الكلام في هذه الاية مسئلة واحدة في حقيقة القروء فنقول
القروء جمع قرء وقرء لا خلاف ان اسم القرء يقع على الطهر والحيض قال ابو عبيدة
الاقراء من الاضداد في كلام العرب والمشهور انه حقيقة فيهما كالشفق اسم
للحمرة والبياض جميعا وقال اخرون انه حقيقة في الحيض مجاز في الطهر ومنهم من
عكس الامر وقال قائلون انه موضوع بحسب معنى واحد مشترك بين الحيض والطهر
والقائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة اقوال فالاول ان القرء هو الاجتماع في
وقت الحيض يجتمع الدم في الرحم في وقت الطهر يجتمع الدم في البدن وهو قول
الاصمعي والفراء والقول الثاني وهو قول ابي عبيدة انه عبارة عن الانتقال من
حالة الى حالة والقول الثالث وهو قول ابي عمرو بن العلاء ان القرء هو الوقت
يقال اقرأت النجوم اذا طلعت واقرأت اذا افلت ويقال هذا قارئ الرياح لوقت
هبوبها وانشد الهذلي   اذا هبت لقاريها الرياح   واذا ثبت
ان القرء هو الوقت دخل فيه الحيض والطهر لان لكل واحد منهما وقتا معينا واعلم
ان الله تعالى امر المطلقة ان تعتد بثلاثة اقراء والظاهر انها اذا اعتدت بثلاثة اشيا
يسمى ثلاثة اقراء ان تخرج عن عهدة التكليف الا ان العلماء اجمعوا على انه لا يكفي
ذلك بل عليها ان تعتد بثلاثة اقراء من احد الجنسين واختلفوا فيه فمذهب الشافعي
انها الاطهار يروى ذلك عن ابن عمر وزيد وعايشة والفقهاء السبعة ومالك
وربيعة واحمد في رواية وقال علي وعمر وابن مسعود هي الحيض وهو قول ابي
حنيفة والثوري والاوزاعي وابن ابي ليلى وابن شبرمة واسحاق وفائدة الخلاف ان
مدة العدة عند الشافعي اقصر وعندهم اطول حتى لو طلقها في حال الطهر يحسب
بقية الطهر قرءا وان حاضت عقيبه في الحال فاذا شرعت في الحيضة الثالثة
انقضت عدتها وعند ابي حنيفة ما لم تطهر من الحيضة الثالثة ان كان الطلاق
في حال الطهر او من الحيضة الرابعة ان كان في حال الحيض لا يحكم بانقضاء
عدتها ثم قال اذا طهرت لاكثر الحيض تنقضي عدتها قبل الغسل وان طهرت لاقل الحيض
لم تنقض عدتها حتى تغتسل او تتيمم عند عدم الماء او يمضي عليها وقت الصلاة حجة
الشافعي وجوه الحجة الاولى قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن ومعناه في زمان عدتهن

قال تعالى

قال تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة اي في يوم القيامة لكن الطلاق
في زمن الحيض منهي عنه فوجب ان يكون زمان العدة غير زمان الحيض اجاب
صاحب الكشاف عنه فقال معنى الاية مستقبلات لعدتهن كما يقول لثلث بقين
من الشهر يريد مستقبلا لثلاث واقول هذا الكلام استدلال يقوي استدلال
الشافعي لان قول القائل لثلاث بقين من الشهر معناه لزمان يقع الشروع
في الثلاث عقبه فكذا هاهنا قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن معناه فطلقوهن
بحيث يحصل الشروع في العدة عقيبه ولما كان الاذن حاصلا بالتطليق
في جميع زمان الطهر وجب ان يكون الطهر الحاصل عقيب التطليق من العدة
وذلك هو المطلوب الحجة الثانية ما روي عن عايشة انها قالت هل تدرون
ما الاقراء الاطهار ثم قال الشافعي والنساء بهذا اعلم لان هذا انما يبتلى به النساء الحجة
الثالثة القرء عبارة عن الجمع يقال ما قرأت الناقة سلا قط اي ما جمعت
في رحمها ولدا قط ومنه قول عمرو بن كلثوم   هجان اللون لم تقرأ جنينا
وقال الاخفش يقال ما قرأت حيضة اي ما ضمت رحمها في حيضة وسمي
الحوض مقراة لانه يجتمع فيه الماء واقرأت النجوم اذا اجتمعت للغروب وسمي القرآن
قرآنا لاجتماع حروفه وكلماته او لاجتماع العلوم الكثيرة فيه وقراءة القارئ جمع الحروف
بعضها الى بعض اذا ثبت هذا فنقول وقت اجتماع الدم انما هو زمان الطهر لان
الدم يجتمع في ذلك الزمان في البدن فان قيل لم لا يجوز ان يقال بل زمان الحيض
اولى بهذا الاسم لان الدم يجتمع في هذا الزمان في الرحم قلنا ان الدم لا يجتمع في
الرحم البتة بل ينفصل قطرة قطرة اما وقت الطهر فالكل يجتمع في البدن فكان
معنى الاجتماع وقت الطهر اتم وتمام التقرير فيه ان اسم القرء لما دل على الاجتماع
فاكثر احوال الرحم اجتماعا واشتمالا على الدم اخر زمان الطهر ولهو لم تحتلي انث
المعايض لما سال الى الخارج فمن اول الطهر ياخذ في الاجتماع والازدياد الى
اخره والاخر هو كمال الاجتماع فكان اخر الطهر هو القرء في الحقيقة وهذا
كلام بين الحجة الرابعة ان الاصل ان لا يكون لاحد من العقلاء المكلفين حق
الحبس والمنع من التصرفات تركناه لعمل به عند قيام الدليل عليه وهو
اقل ما يسمى بالاقراء الثلاثة وهي الاطهار لان الاعتداد بالاطهار اقل زمانا
من الاعتداد بالحيض فلما كان كذلك اثبتنا الاقل ضرورة العمل بهذه الاية
وطرحنا الاكثر وفاء بالدلايل الدالة على ان الاصل ان لا يكون لاحد على غيره قدرة
الحبس والمنع الخامسة ان ظاهر قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلاثة قروء يقتضي انها اذا اعتدت بثلاثة اشيا يسمى قروءا ان تخرج عن العهدة
وكل واحد من الطهر والحيض يسمى بهذا الاسم فوجب ان تخرج المراة عن العهدة
بايهما كان على سبيل التخيير الا انا بينا ان مدة العدة بالاطهار اقل من مدة العدة
بالحيض فعلى هذا تكون المراة مخيرة بين ان تعتد بالمدة الناقصة او بالمدة الزايدة
واذا كان كذلك كانت متمكنة من ان تترك القدر الزايد لا الى بدل وكل ما كان كذلك
لم يكن واجبا فاذن الاعتداد بالقدر الزايد على مدة الاطهار غير واجب وذلك يقتضي

ان لا يكون الاعتداد بمدة الحيض واجبا وهو المطلوب حجة ابي حنيفة من وجوه
الاول ان الاقرا في اللغة وان كانت مشتركة بين الاطهار والحيض الا ان الشرع
غلب استعمالها في الحيض لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دعي الصلاة
ايام اقرائك واذا ثبت هذا كان صرف الاقراء المذكورة في الاية الى الحيض اولى الحجة
الثانية ان القول بان الاقرا حيض يمكن معه استيفاء ثلاثة اقراء بكمالها لان هذا
القايل يقول ان المطلقة يلزمها تربص ثلاث حيض وانما يخرج عن العهدة بزوال
الحيضة الثالثة ومن قال الطهر يجعلها خارجة من العدة بقرئين وبعض الثالث
لان عنده المطلق اذا طلقها في اخر الطهر يعتد بذلك قرا فاذا كان في احد القولين
يكمل الاقراء الثلاثة دون القول الاخر كان القول الاول اليق بالظاهر اجاب
الشافعي عن ذلك بان قال قال الله تعالى الحج اشهر معلومات والاشهر جمع واقله
ثلاثة ثم انا حملنا الاية على شهرين وبعض الثالث وذلك هو شوال وذو القعدة
وبعض ذي الحجة فكذا هاهنا جاز ان تحمل هذه الثلاثة على طهرين وبعض طهر اجاب
الجبائي من شيوخ المعتزلة عن هذا الجواب من وجهين الاول انا تركنا الظاهر في تلك
الاية لدليل فلم يلزمنا ان نترك الظاهر هاهنا من غير دليل والثاني ان في العدة
تربصا متصلا فلا بد من استيفا الثلاثة وليس كذلك اشهر الحج لانه ليس
فيها فعل متصل فكانه قيل هذه الاشهر وقت الحج لا على سبيل الاستغراق
واجاب المتاخرون من اصحابنا عن هذه الحجة من وجهين الاول كما ان حمل القرو على
الاطهار يوجب النقصان عن ثلاثة فحمله على الحيض يوجب الزيادة لانه اذا طلقها
في اثناء الطهر كان ما بقي من الطهر غير محسوب من العدة فيحصل الزيادة
وعندهم عنه ان هذه الزيادة لابد من تحملها لاجل الضرورة لانه لو جاز الطلاق
في الحيض لامرنا بالطلاق في اخر الحيض حتى يعتد باطهار كاملة واذا اختص الطلاق
بالطهر صارت تلك الزيادة متحملة بالضرورة فنحن ايضا نقول لما صارت الاقرا
مفسرة بالاطهار والله تعالى امرنا بالطلاق في الطهر صار تقدير الاية تربصن
بانفسهن ثلاثة اطهار طهر الطلاق وطهران اخران ثم لزم من كون الطهر الاول
طهرا للطلاق ان يكون ذلك الطهر ناقصا لتعقل وقوع الطلاق فيه الوجه الثاني
في الجواب انا بينا ان القرو اسم الاجتماع وكمال الاجتماع انما يحصل في اخر الطهر فكان
في الحقيقة الجزء الاخير من الطهر قروا تاما وعلى هذا التقدير لم يلزم دخول النقصان
في شي من القروء والله اعلم الحجة الثالثة انه تعالى نقل الى الشهور عند عدم الحيض
وقال واللائي يئسن من المحيض من نسايكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر
فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار ولما كانت شرعت بدلا عن
الاقراء والبدل تعتبر تمامها فان الاشهر لابد من اتمامها وجب ايضا ان يكون
الكمال معتبرا في المبدل منه فلابد وان تكون القروء كاملة والقروء
الكاملة هي الحيض لا الاطهار فالواجب فيها طهران وبعض الثالث الحجة الرابعة
تمسكهم بقوله عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان واجمعوا على
ان عدة الامة نصف عدة الحرة فوجب ان يكون عدة الحرة هي الحيض الحجة الخامسة

اجمعنا على ان الاستبرا في شراء الجواري يكون بالحيضة فكذا العدة يكون بالحيضة
لان المقصود من الاستبرا والعدة شي واحد الحجة السادسة ان الغرض الاصلي
في العدة هو استبراء الرحم والحيض هو الذي يستبرا به الارحام دون الطهر
فوجب ان يكون المعتبر هو الحيض دون الطهر الحجة السابعة لهم ان القول بان
القروء هي الحيض احتياط وتغليب لجانب الحرمة لان المطلقة اذا مر عليها بقية
الطهر وطعنت في الحيضة الثالثة فان جعلنا القروء هو الحيض فحينئذ تحرم
على الغير التزوج وان جعلنا القرء طهرا فحينئذ يحل للغير التزوج بها وجانب
التحريم اولى بالرعاية لقوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال الا غلب
الحرام على الحلال ولان الاصل في الابضاع الحرمة لان هذا اقرب الى الاحتياط
فكان اولى لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك هذه جملة
الوجوه في هذا الباب واعلم ان تعارض هذه الوجوه تضعف الترجيحات و
يكون حكم الله في حق الكل ما ادى اجتهادهم اليه والله اعلم اما قوله تعالى
ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فاعلم ان امر العدة
لما كان مبنيا على انقضاء القروء في حق ذوات الاقراء وعلى وضع الحمل في حق
الحاملة وكان الوصول الى علم ذلك على الرجال متعذرا جعلت المراة امينة
في العدة وجعل القول قولها اذا ادعت انقضاء قروءها في مدة يمكن ذلك
فيها وهو على مذهب الشافعي اثنان وثلاثون يوما وساعة لان امرها يحمل على
انها طلقت طاهرا فحاضت بعد ساعة ثم حاضت يوما وليلة وهو اقل الحيض
ثم طهرت خمسة عشر يوما وهو اقل الطهر ثم حاضت مرة اخرى يوما وليلة ثم
طهرت خمسة عشر يوما ثم رات الدم فقد انقضت عدتها لحصول ثلاثة اطهار
متى ادعت هذا او اكثر من هذا قبل قولها وكذلك اذا كانت حاملا فادعت
انها اسقطت كان القول قولها لانها على اصل امانتها واعلم ان للمفسرين في قوله
وما خلق الله في ارحامهن ثلاثة اقوال الاول انه الحمل والحيض معا وذلك
لان المراة لها اعراض في الرحم وثانيها ان الحمل قوله تعالى ما خلق الله في ارحامهن على
الولد الذي هو جوهر شريف اولى من حمله على الحيض الذي هو شي في غاية الخسة
والقذارة واعلم ان هذه الوجوه ضعيفة لانه لما كان المقصود منعها
عن اخفاء هذه الاحوال التي لا اطلاع لغيرها عليها وبسببها تختلف انواع
الحرمة والحل في النكاح وجب حمل اللفظ على الكل والقول الثالث ان
المراد هو النهي عن كتمان الحيض لان هذه الاية وردت عقيب ذكر الاقراء
ولم يتقدم ذكر الحمل وهذا ايضا ضعيف لان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن
ما خلق الله في ارحامهن كلام مستانف مستقل بنفسه من غير ان يرد الى
ما تقدم فيجب حمله على كل ما يخلق في الرحم والله اعلم اما قوله تعالى ان كن يؤمن
بالله واليوم الاخر فليس المراد ان ذلك النهي مشروط بكونها مؤمنة بل
هذا كما تقول للرجل الذي يظلم ان كنت مؤمنا فلا تظلم وتريد ان كنت مؤمنا
فينبغي ان يمنعك ايمانك عن ظلمي ولا شك ان هذا تهديد شديد على النساء وهو كما

قال في الشهادة ومن يكتمها فانه اثم قلبه وقال فان امن بعضكم بعضا فليود
الذي ائتمن امانته وليتق الله ربه والاية دالة على ان كل من جعل امينا
في شيء فخان فيه فامره عند الله شديد والله اعلم قوله تعالى وبعولتهن احق
بردهن واعلم ان هذا هو الحكم الثاني للطلاق وهو الرجعة في البعولة قولان
احدهما انه جمع كالفحولة والذكورة والخؤولة والعمومة وهذه الهاء زائدة موكدة
لتانيث الجماعة ولا يجوز ادخالها في كل جمع بل فيما رواه اهل اللغة عن العرب
لا يقال في كعب كعوبة ولا في كلب كلوبة واعلم ان اسم البعل مما يشترك فيه
الزوجان فيقال للمراة بعلة كما يقال لها زوجة في كثير من اللغات وزوج في افصح
اللغات فهما بعلان على انهما زوجان واصل البعل السيد المالك فيما قيل يقال من بعل
هذه الناقة كما يقال من ربها وبعل اسم صنم كانوا يتخذونه ربا وقد كان النساء
عن ازواجهن بالسيد القول الثاني ان البعولة مصدر يقال بعل الرجل يبعل
بعولة اذا صار بعلا وباعل الرجل امراته اذا جامعها وفي الحديث ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال في ايام التشريق انها ايام اكل وشرب وبعال وامراة حسنة التبعل
اذا كانت تحسن عشرة زوجها ومنه الحديث اذا احسنتن تبعل ازواجكن وعلى هذا
الوجه كان معنى الاية واهل بعولتهن واما قوله احق بردهن في ذلك فالمعنى احق
برجعتهن في مدة التربص وها هنا سؤالات السؤال الاول ما فائدة قوله احق
مع انه لا حق لغير الزوج في ذلك الجواب من وجهين الاول انه تعالى لما قال
قبل هذه الاية ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن كان تقدير الكلام
فانهن ان كتمن ذلك لاجل ان تتزوج بهن زوج اخر فاذا فعلن ذلك كان الزوج
الاول احق بردها وذلك لانه لو ثبت للزوج الثاني حق في الظاهر فبين ان الزوج
الاول احق منه وكذا اذا ادعت انقضاء مدة تمام طهرها فانه فالزوج الاول
احق من المتزوج في العدة الثاني انها اذا كانت معتدة فلها في انقضاء العدة حق
انقطاع النكاح فلما كان لهن هذا الحق الذي يتضمن ابطال حق الزوج جاز ان
يقول وبعولتهن احق من حيث ان لهم ان يبطلوا بسبب الرجعة ما هن عليه من العدة
السؤال الثاني ما معنى الرد الجواب يقال رددته اي رجعته قال الله تعالى في موضع
ولئن رددت الى ربي وفي موضع ولئن رجعت السؤال الثالث ما معنى الرد في
المطلقة الرجعية وهي ما دامت في العدة فهي زوجة كما كانت الجواب ان الرد
والرجعة يتضمن ابطال التربص والجري في العدة فهي ما دامت في العدة كانها
كانت جارية في ابطال حق الزوج والرجعة تبطل ذلك لا جرم سميت الرجعة
ردا للاستمتاع ومذهب الشافعي يحرم الاستمتاع بها الا بعد الرجعة ففي الرد
على هذا المذهب معنيان احدهما ردها من التربص الى خلافه والثاني ردها من
الحرمة الى الحل السؤال الرابع ما الفائدة في قوله تعالى في ذلك الجواب المراد ان حق
الرد انما يثبت في الوقت الذي هو وقت التربص فاذا انقضى ذلك الوقت فقد بطل
حق الرد والرجعة اما قوله تعالى ان ارادوا اصلاحا فالمراد ان الازواج احق
بالرجعة ان ارادوا الاصلاح وما ارادوا المضارة ونظيره قوله تعالى واذا

الطلقتم

طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا
لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه والسبب في نزول هذه الاية ان في الجاهلية
كانوا يراجعون المطلقات ويريدون بذلك الاضرار بهن ليطلقوهن بعد
الرجعة حتى تحتاج المراة الى ان تعتد مدة ثالثة فنهوا عن ذلك وجعل الشرط
في حل المراجعة ارادة الاصلاح وهو قوله ان ارادوا اصلاحا فان قيل كلمة ان
للشرط والشرط يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه فيلزم اذا لم توجد ارادة
الاصلاح ان لا يثبت حق الرجعة والجواب ان الارادة باطنة لا اطلاع لنا عليها
فالشرع لم يوقف صحة المراجعة عليها بل جوازها فيما بينه وبين الله موقوف
على هذه الارادة حتى انه لو راجعها لقصد المضارة استوجب الاثم اما قوله تعالى
ولهن مثل الذي عليهن فاعلم انه تعالى لما بين انه يجب ان يكون المقصود من المراجعة
اصلاح حالها لا ايصال الضرار اليها بين ان لكل واحد من الزوجين حقا على الاخر
واعلم ان المقصود من الزوجية لا يتم الا اذا كان كل واحد منهما مراعيا حق
الاخر وتلك الحقوق المشتركة كثيرة ونحن نشير الى بعضها فاحدها ان الزوج
كالامير والراعي والزوجة كالمامور والرعية فيجب على الزوج بسبب كونه اميرا
وراعيا ان يقوم بحقها ومصالحها ويجب عليها في مقابلة ذلك اظهار الانقياد
والطاعة للزوج وثانيها روي عن ابن عباس انه قال اني لاتزين لامراتي كما
تتزين لي لقوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وثالثها ولهن على
الزوج من ارادة الاصلاح عند المراجعة مثل ما عليهن من ترك الكتمان مما خلق
الله في ارحامهن وهذا اوفق لمقدمة الاية اما قوله تعالى وللرجال عليهن
درجة ففيه مسئلتان المسئلة الاولى يقال رجل بين الرجلة اي القوة وهو
ارجل الرجلين اي اقواهما وفرس رجيل اي قوي على المشي والرجل معروف لقوتها
على المشي وارتجل الكلام اي قوي عليه من غير حاجة فيه الى فكرة وروية و
ترجل النهار قوي ضياؤه واما الدرجة فهي المرقاة واصلها من درجت الشيء
ادرجه درجا اذا طويته ودرج القوم قرنا بعد قرن اي فنوا ومعناه انهم طووا
عمرهم شيئا فشيئا والمدرجة قارعة الطريق لانها تطوى منزلا بعد منزل والدرجة
المنزلة من منازل العلم ومنه التي يرتقى فيها المسئلة الثانية اعلم ان فضل الرجل
على المراة امر معلوم الا ان ذكره ها هنا يحتمل وجهين الاول ان الرجل ازيد في
الفضيلة من النساء في امور احدها في العقل والثاني في الدية والثالث في المواريث
والرابع في صلاحية الامامة والقضاء والشهادة والخامس له ان يتزوج
عليها وان يتسرى عليها وليس لها ان تفعل ذلك مع الزوج والسادس ان نصيب
الزوج في الميراث منها اكثر من نصيبها في الميراث منه والسابع ان الزوج قادر
على ان يطلقها واذا طلقها فهو قادر على ان يراجعها شاءت المراة ام ابت اما المراة
فلا تقدر على تطليق الزوج وبعد الطلاق لا تقدر على مراجعة الزوج ولا تقدر
ايضا ان تمنع الزوج من المراجعة والثامن ان نصيب الرجل من سهام الغنيمة
اكثر من نصيب المراة واذا ثبت فضل الرجل على المراة في هذه الامور ظهر ان المراة

كالاسير العاجز في يد الرجل ولهذا قال عليه السلام استوصوا بالنساء خيرا فانهن
عندكم عوان وفي الخبر اتقوا الله في الضعيفين اليتيم والمرأة فكان معنى الاية
لاجل ما جعل الله للرجال من الدرجة عليهن في الاقتدار كانوا ابدا ويبتى الى ان
يوفوا من حقوقهن اكثر فكان ذكر ذلك كالتهديد للرجال في الاقدام على مضارتهن
وايذائهن وذلك لان كل من كانت نعم الله تعالى عليه اكثر كان صدور الذنب عنه اقبح
واستحقاقه للزجر اشد الوجه الثاني ان يكون المراد ان حصول المنافع واللذة
مشترك من الجانبين الا ان المقصود من الزوجية السكن والالفة والمودة
واشتباك الانساب واستكثار الاخوان والاحباب وحصول اللذة فكل ذلك
مشترك من الجانبين بل يمكن ان يقال ان نصيب المرأة منها اوفر ثم ان الزوج اختص بانواع
من الزيادة وهي التزام المهر والنفقة والذب عنها والقيام بمصالحها ومنعها
عن مواقع الآفات فكان قيام المرأة بخدمة الرجل اكثر وجوبا رعاية لهذه الحقوق
الزائدة ولهذا قال تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض
وبما انفقوا من اموالهم وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لو امرت احدا
بالسجود لغير الله تعالى لامرت المرأة ان تسجد لزوجها ثم قال تعالى والله عزيز حكيم
اي غالب لا يمنع مصيب في افعاله واحكامه لا يتطرق اليه احتمال العبث والسفه
والغلط والباطل قوله تعالى الطلاق مرتان اعلم ان هذا هو الحكم الثالث من احكام
الطلاق الذي يثبت فيه الرجعة وفي الاية مسئلتان المسئلة الاولى كان الرجل
في الجاهلية يطلق امرأته ثم راجعها قبل ان تنقضي عدتها ولو طلقها الف مرة كانت
القدرة على المراجعة ثابتة له فجاءت امرأة الى عائشة رضي الله عنها فشكت ان
زوجها يطلقها ويراجعها يضارها بذلك فذكرت عائشة ذلك لرسول الله صلى الله
عليه وسلم فنزل قوله تعالى الطلاق مرتان المسئلة الثانية اختلف المفسرون في ان
هذا الكلام حكم مبتدأ او هو متعلق بما قبله فالقوم انه حكم مبتدأ ومعناه ان التطليق
الشرعي يجب ان يكون تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال
دفعة واحدة وهذا التفسير هو قول من قال الجمع بين الثلاث حرام وزعم ابو زيد
الدبوسي في الاسرار ان هذا هو قول علي وعمر وعثمان وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود
وعبد الله بن عمر وعمران بن حصين وابي موسى الاشعري وابي الدرداء وحذيفة والقول
الثاني في تفسير الاية ان هذا ليس ابتداء كلام بل هو متعلق بما قبله والمعنى ان الطلاق
الرجعي مرتان والرجعة قبل الثلاث والتفسير قول من جوز الجمع بين الثلاث
وهو مذهب الشافعي حجة القائلين بالقول الاول ان لفظ الطلاق يفيد
الاستغراق لان الالف واللام اذا لم يكونا للمعهود افادا الاستغراق فصار
تقدير الاية كل الطلاق مرتان ومرة ثالثة ولو قال هكذا لافاد ان الطلاق
المشروع متفرق لان المرات لا تكون الا بعد تفرق الايقاع فان قيل ان هذه
الاية وردت لبيان الطلاق المسنون وعندي الجمع مباح لا مسنون
قلنا ليس في الاية بيان صفة السنة بل كان تفسيرا لاصل الطلاق ثم قال هذا الكلام
وان كان بلفظ الخبر الا ان معناه هو الامر اي طلقوا مرتين يعني دفعتين وانما

وقع العدول عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لما ذكرنا فيما تقدم ان التعبير عن
الامر بلفظ الخبر يفيد تاكيد معنى الامر فثبت ان هذه الاية دالة على الامر بتفريق
الطلقات وعلى التشديد في ذلك الامر والمبالغة فيه ثم القائلون بهذا القول
اختلفوا على قولين احدهما وهو اختيار كثير من علماء اهل البيت عليهم السلام
انه لو طلقها اثنتين او ثلاثا لا يقع الا الواحدة وهو القول الاقيس لان
النهي يدل على اشتمال المنهي عنه على مفسدة راجحة والقول بالوقوع سعي
في ادخال تلك المفسدة في الوجود وانه غير جائز فوجب ان يحكم بعدم الوقوع
والقول الثاني وهو قول ابي حنيفة انه وان كان محرما الا انه يقع وهذا
منه بناء على ان النهي لا يدل على الفساد والقول في تفسير هذه الاية ان نقول
انها ليست كلاما مبتدأ بل هي متعلقة بما قبلها وذلك لانه تعالى بين في الاية
الاولى ان حق المراجعة ثابت للزوج ولم يذكر ان ذلك الحق ثابت دائما او الى
غاية معينة فكان ذلك كالمجمل المفتقر الى المخصص فبين في هذه الاية ان ذلك
الطلاق الذي يثبت فيه للزوج حق المراجعة هو ان يوجد طلقتان فقط واما
بعد الثلاث فلا يثبت البتة حق الرجعة فالالف واللام في الطلاق للمعهود
السابق يعني ذلك الطلاق الذي حكمنا فيه بثبوت الرجعة هو ان يوجد مرتين
فهذا تفسير حسن مطابق لنظم الاية والذي يدل على ان هذا التفسير اولى
وجوه الاول ان قوله وبعولتهن احق بردهن ان كان عاما لكل الاحوال فهو
مفتقر الى المخصص وان لم يكن عاما فهو مجمل لانه ليس فيه بيان الشرط
الذي عنده يثبت حق الرجعة فيكون مفتقرا الى البيان واذا جعلنا الاية
الثانية متعلقة بما قبلها كان المخصص حاصلا مع العام المخصص وكان
البيان حاصلا مع المجمل وذلك اولى من ان لا يكون كذلك لان التاخير
البيان عن وقت الخطاب وان كان جائزا الا ان الاصل ان لا يتاخر
الحجة الثانية اذا جعلنا هذا الكلام مبتدأ كان قوله الطلاق مرتان يقتضي
حصر كل الطلاق في المرتين وهو باطل بالاجماع لا يقال انه تعالى ذكر الطلقة
الثالثة وهو قوله او تسريح باحسان فصار التقدير الطلاق مرتان
ولان لفظ التسريح باحسان لا اشعار فيه بالطلاق ولانا لو جعلنا التسريح
هو الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة وانه غير جائز
الحجة الثالثة ما روينا في سبب نزول هذه الاية انها انما نزلت بسبب
ان امرأة شكت الى عائشة ان زوجها يطلقها ويراجعها كثيرا بسبب المضارة
وقد اجمعوا على ان سبب نزول هذه الاية لا يجوز ان يكون خارجا عن عموم
الاية وان كان سبب نزول هذه الاية على هذا المعنى اولى من تنزيلها على حكم اخر اجنبي
عنه اما قوله تعالى فامساك بمعروف او تسريح باحسان ففيه مسئلتان المسئلة
الاولى الامساك خلاف الاطلاق والممسك والمسكة اسمان منه يقال انه لذو
مساكة اذا كان بخيلا قال الفراء انه ليس بمساك غلمانه وفيه مسكة من خير اي بقية
واما التسريح فهو الارسال وتسريح الشعر تخليص بعضه من بعض وسرح

الماشية سرحًا اذا ارسلها ترعى المسئلة الثانية تقدير الاية ذلك الطلاق
الذى حكمنا فيه بثبوت الرجعة للزوج هو ان يوجد مرتان ثم الواجب بعد هاتين
المرتين اما امساك بمعروف او تسريح باحسان ومعنى الامساك بالمعروف هو
ان يراجعها لا على قصد المضارة بل على قصد الاصلاح والانتفاع وفى معنى التسريح
وجهان احدها ان يوقع عليها الطلقة الثالثة روى انه لما نزل قوله تعالى
الطلاق مرتان قيل له عليه السلام فاين الثالثة فقال عليه السلام هو قوله
او تسريح باحسان والثانى ان معناه ان يترك المراجعة حتى تبين بانقضاء العدة
وهو مروى عن الضحاك والسدى واعلم ان هذا الوجه هو الاقرب لوجوه
احدها ان الفاء فى قوله فان طلقها يقتضى ايقاع هذه الطلقة متاخرة عن
ذلك التسريح فلو كان المراد بالتسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها
طلقة رابعة وانه لا يجوز وثانيها انا لو حملنا التسريح على ترك المراجعة كانت
الاية متناولة لجميع الاحوال لانه بعد الطلقة الثانية اما ان يراجعها و
هو المراد بقوله فامساك بمعروف او لا يراجعها بل يتركها حتى تنقضى العدة و
تحصل البينونة وهو المراد بقوله او تسريح باحسان او يطلقها وهو المراد بقوله
بقوله فان طلقها فكانت الاية مشتملة على بيان كل الاقسام اما لو جعلنا
التسريح باحسان طلاقا لزم اهمال احد الاقسام الثلاثة ولزم التكرير فى ذلك
وانه غير جائز وثالثها ان ظاهر التسريح هو الارسال والاهمال فحمل اللفظ على
ترك المراجعة اولى من حمله على التطليق ورابعها انه قال بعد ذكر التسريح
لا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا والمراد به الخلع ومعلوم انه لا يصح
الخلع بعد ان طلقها الثلاثة فهذه الوجوه ظاهرة لو لم يثبت الخبر الذى رويناه
فى صحة القول الاول فان صح ذلك الخبر فلا مزيد عليه وليعلم ان المراد من الاحسان
هو انه اذا تركها ادى اليها حقوقها المالية ولا يذكرها بعد المفارقة بسوء ولا
ينفر الناس عنها المسئلة الثالثة فى اثبات حق الرجعة ان الانسان
ما دام يكون مع صاحبه لا يدرى انه هل تشق عليه مفارقته ام لا فاذا فارقه
بعد ذلك يظهر فلو جعل الله الطلقة الواحدة مانعة من الرجوع لعظمت المشقة
على الانسان بتقدير ان يظهر المحبة بعد المفارقة ثم لما كانت التجربة لا
تحصل بالمرة الواحدة فلا جرم اثبت تعالى حق المراجعة بعد المفارقة مرتين
وعند ذلك قد جرب الانسان نفسه فى تلك المفارقة وعرف حال قلبه فى ذلك
الباب فان كان الاصلح له امساكها راجعها وامسكها بالمعروف وان كان
الاصلح له تسريحها سرحها على احسن الوجوه وهذا التدريج والترتيب
يدل على كمال رحمته ورافته تعالى قوله سبحانه وتعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما
اتيتموهن شيئا اعلم ان هذا هو الحكم الرابع من احكام الطلاق وهو بيان الخلع
واعلم انه تعالى لما امر ان يكون التسريح مقرونا بالاحسان بين فى هذه الاية
ان من جملة الاحسان انه اذا طلقها لا ياخذ منها شيئا من الذى اعطاها
من المهر والثياب وسائر ما يفضل به عليها وذلك لانه ملك بضعها واستمتع بها

فى مقابلة

فى مقابلة ما اعطاها فلا يجوز ان ياخذ منها شيئا ويدخل فى النهى ان يضيق عليها
ليلجئها الى الافتداء كما قال فى سورة النساء ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما
اتيتموهن وقوله هاهنا الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله هو كقوله هناك الا
ان ياتين بفاحشة مبينة لان الاتيان بالفاحشة المبينة قد يكون بالبذاء و
سوء الخلق ونظيره قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين
بفاحشة مبينة فقيل المراد بالفاحشة البذاء على احمائها وقال ايضا فلا تاخذوا منه
شيئا اتاخذونه بهتانا واثما مبينا فعظم اخذ شئ من ذلك بعد الافضاء فان قيل لمن
الخطاب بقوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا فان كان للازواج لم يطابقه قوله فان
خفتم ان لا يقيما حدود الله وان قلت للائمة والحكام فهؤلاء لا ياخذون منهن
شيئا قلنا الامران جائزان يجوز ان يكون اول الاية خطابا للازواج واخرها
خطابا للائمة والحكام وذلك غير غريب فى القران ويجوز ان يكون الخطاب كله للائمة
والحكام لانهم هم الذين يامرون بالاخذ والايتاء عند الترافع اليهم فكانهم هم الذين
ياخذون ويؤتون اما قوله تعالى الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فاعلم انه تعالى لما
منع الرجل ان ياخذ من امراته عند الطلاق شيئا استثنى هذه الصورة وهى مسئلة
الخلع وفى الاية مسائل المسئلة الاولى روى ان هذه الاية نزلت فى جميلة بنت
عبد الله بن ابى اوفى وزوجها ثابت بن قيس بن شماس وكانت تبغضه اشد البغض
وكان يحبها اشد الحب فاتت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت فرق بينى وبينه
فانى ابغضه ولقد رفعت طرف الخباء فرايته يجئ فى اقوام فكان اقصرهم قامة واقبحهم
وجها واشدهم سوادا وانى اكره الكفر بعد الاسلام فقال ثابت يا رسول الله مرها
فلترد على الحديقة التى اعطيتها فقال ما تقولين قالت نعم وازيد فقال عليه السلام
لا حديقته فقط ثم قال لثابت خذ منها ما اعطيتها وخل سبيلها ففعل فكان ذلك
اول خلع فى الاسلام وفى سنن ابى داود ان المراة كانت حبيبة بنت سهل الانصارية
المسئلة الثانية اختلفوا فى ان قوله تعالى الا ان يخافا هو استثناء متصل او منقطع
وفائدة هذا الخلاف تظهر فى مسئلة فقهية وهى ان اكثر المجتهدين قالوا يجوز
الخلع فى غير حالة الخوف والغضب وقال الزهرى والنخعى وداود لا يباح الخلع الا عند الغضب
والخوف من ان لا يقيما حدود الله فان وقع الخلع فى غير هذه فالخلع فاسد وحجتهم ان هذه
الاية صريحة فى انه لا يجوز الاخذ فى غير حالة الخوف واما جمهور المجتهدين فقالوا
الخلع جائز فى حالة الخوف وفى غير حالة الخوف والدليل عليه قوله تعالى فان طبن لكم
عن شئ منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا فاذا جاز لها ان تهب مهرها من غير ان تحصل لنفسها
شيئا بازاء ما بذلت كان ذلك فى الخلع الذى تصير بسببه مالكة لنفسها اولى واما كلمة
الا فهى محمولة على الاستثناء المنقطع كما فى قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ
اى لكن ان كان خطأ فدية مسلمة المسئلة الثالثة الخوف المذكور فى هذه الاية يمكن حمله
على الخوف المعروف وهو الاشفاق مما يكره وقوعه ويمكن حمله على الظن وذلك لان الخوف
حالة نفسانية مخصوصة وسبب حصولها ظن انه سيحدث مكروه فى المستقبل واطلاق
اسم المعلول على العلة مجاز مشهور فلا جرم اطلق على هذا الظن اسم الخوف وهذا

مجاز فقد يقول الرجل لغيره قد خرج غلامك بغير اذنك فتقول له قد خفت ذلك على
معنى ظننته وتوهمته وانشد الفرا

اذا مت فادفني الى جنب كرمة ... تروي عظامي بعد موتي عروقها
ولا تدفنني بالفلاة فانني ... اخاف اذا ما مت ان لا اذوقها

ثم الذي يؤكد هذا التاويل قوله تعالى فيما بعد هذه الاية فان طلقها فلا جناح عليهما
ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله المسئلة الرابعة اعلم ان ظاهر هذه الاية يدل
على ان حصول الشرط حصول الخوف للرجل والمراة ولا بد هاهنا من مزيد بحث
فنقول الاقسام الممكنة في هذا الباب اربعة لانه اما ان يكون هذا الخوف حاصلا
من قبل المراة فقط او من قبل الزوج فقط او لا يحصل الخوف من قبل المراة
واحد منهما او يكون الخوف حاصلا من قبلهما معا اما القسم الاول وهو ان يكون هذا الخوف
حاصلا من قبل المراة وذلك بان تكون المراة ناشزة مبغضة لزوجها فهاهنا يحل للزوج
اخذ المال منها والدليل عليه ما روينا من حديث جميلة مع ثابت لانها اظهرت البغض
لجوار رسول الله صلى الله عليه وسلم لها الخلع ولثابت الاخذ فان قيل فقد شرط تعالى
في هذه الاية خوفهما معا فكيف قلتم انه يكفي حصول الخوف منها فقط قلنا سبب
هذا الخوف وان كان اوله من جهة المراة الا انه قد يترتب عليه الخوف الحاصل
من قبل الزوج لان المراة تخاف على نفسها من عصيان الله تعالى في امر الزوج والزوج
يخاف انها اذا لم تطعه فانه يضربها او يشتمها وربما زاد على قدر الواجب فكان الخوف
حاصلا لهما جميعا وايضا فقد يكون ذلك السبب منها لامر يتعلق بالزوج فهو
ان تكره مصاحبة ذلك الزوج لفقره او لقبح وجهه او لمرض تنفر منه وعلى هذا
التقدير تكون المراة خائفة من معصية الله تعالى في ان لا تطيع الزوج ويكون الزوج
خايفا من معصية الله تعالى من ان يقع منه تقصير في بعض حقوقها الثاني ان يكون الخوف
من قبل الرجل فقط بان يضربها ويؤذيها حتى تلتزم الفدية فهذا المال حرام بدليل هذه الاية
وبدليل ساير الايات كقوله ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن الى قوله وان
اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا
اتاخذونه بهتانا واثما مبينا وهذا مبالغة عظيمة في تحريم اخذ ذلك المال القسم
الثالث ان لا يكون هذا الخوف حاصلا لا من قبل الزوج ولا من قبل الزوجة وقد ذكرنا ان
قول اكثر المجتهدين ان هذا الخلع جائز والمال الماخوذ حلال وقال قوم انه حرام القسم
الرابع ان يكون الخوف حاصلا من قبلهما معا فهذا المال حرام ايضا لان الايات التي تلوناها
تدل على حرمة ذلك المال اذا كان السبب حاصلا من قبل الرجل وليس فيه تقييد
بقيد ان لا يكون من جانب المراة سبب ذلك ام لا وايضا فلان الله تعالى افرد لهذا
القسم اية اخرى وهي قوله تعالى فان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله
وحكما من اهلها ولم يذكر تعالى فيه اخذ المال فهذا شرح هذه الاقسام الاربعة والله اعلم
واعلم ان الذي ذكرناه من هذه الاقسام انما هو فيما بين المكلف وبين الله فاما في الظاهر
فهو جائز هذا قول الفقها المسئلة الخامسة قرا حمزة يخافا بضم اليا والباقون بفتحها قال صاحب
الكشاف وجه قراءة ابدال ان لا يقيما من الف الضمير وهو من بدل الاشتمال وهو كقولك زيد يخافه

اقامة حدود الله وهذا المعنى متاكد بقراة عبد الله الا ان تخافوا وبقوله فان
خفتم ولم يقل خافا فجعل الخوف لغيرهما ووجه القراة العامة اضافة الخوف
اليهما على ما بينا ان المراة تخاف الفتنة على نفسها والزوج يخاف انها ان لم تطعه
يعتدي عليها والله اعلم المسئلة السادسة اختلفوا في قدر ما يجوز الخلع
به فقال الشعبي والزهري والحسن البصري وعطا وطاوس لا يجوز ان ياخذ
اكثر مما اعطاها وهو قول علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال سعيد
بن المسيب بل دون ما اعطاها حتى يكون الفضل له واما ساير الفقها فانهم
جوزوا المخالعة بالازيد والاقل والمساوي كانت المراة سبب ذلك ام لا وبعبو
فان الله تعالى اورد فيه اية اخرى وهي قوله تعالى فان خفتم شقاق بينهما فابعثوا
حكما من اهله وحكما من اهلها ولم يذكر فيه الا اخذ المال فهذا شرح هذه الاقسام
الاربعة والله اعلم واحتج الاولون بالقران والخبر والقياس اما القران فقوله
تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا ثم قال بعد ذلك فلا جناح عليهما
فيما افتدت به فوجب ان يكون هذا راجعا الى ما اتاها واذا كان كذلك لم يدخل
فيما اباحه الله تعالى الا قدر ما اتاها من المهر واما الخبر فما روينا ان ثابتا
لما طلب من جميلة ان ترد عليه حديقته فقالت جميلة وازيد فقال صلى الله عليه وسلم
لا حديقته فقط ولو كان الخلع بالزايد جايزا لما جاز للنبي صلى الله عليه وسلم ان
يمنعها منه واما القياس فانه استباح بضعها بشي فلو اخذ منها ازيد مما دفع اليها
لكان ذلك اجحافا جانب الرجل والحاقا للضرر بها وانه غير جائز واما ساير الفقها فانهم
قالوا الخلع عقد معاوضة فوجب ان لا يتقدر بمقدار معين فكما ان للمراة عند النكاح
ان لا ترضى الا بالصداق الكثير فكذا الزوج ان لا يرضى عند المخالعة الا بالبذل الكثير
لا سيما وقد اظهرت الاستخفاف بالزوج حيث اظهرت بغضه وكراهته ويتاكد هذا
بما روي ان عمر رفعت اليه امراة ناشزة فاخذها عمر فحبسها في بيت الزبل ليلتين ثم قال
لها كيف حالك فقالت ما بت اطيب من هاتين الليلتين فقال عمر اخلعها ولو من قرطها
والمراد اخلعها حتى من قرطها وعن ابن عمر انه جاءته مولاة له قد اختلعت من زوجها بكل شي
عليها الا درعها فلم ينكر عليها المسئلة السابعة الخلع تطليقة باينة وهو قول علي عليه
السلام وعثمان وابن مسعود والحسن والشعبي والنخعي وعطا وابن المسيب وشريح
ومجاهد ومكحول والزهري وهو قول ابي حنيفة وسفيان واحد قولي الشافعي وقال
ابن عباس وطاوس وعكرمة انه فسخ للطلاق وهو القول الثاني للشافعي وبه قال احمد واسحق
وابو ثور حجة من قال انه طلاق ان الامة مجمعة على انه فسخ او طلاق فاذا بطل
كونه فسخا ثبت انه طلاق وانما قلنا انه ليس بفسخ لانه لو كان فسخا لما صح الزيادة
على المهر المسمى كالاقالة في البيع وايضا لو كان الخلع فسخا فاذا خالعها ولم يذكر المهر
وجب ان يجب عليها المهر كالاقالة فان الثمن يجب رده وان لم يذكراه ولما لم يكن كذلك
ثبت ان الخلع ليس بفسخ واذا بطل ذلك ثبت انه طلاق حجة من قال انه ليس بطلاق
وجوه الحجة الاولى انه تعالى قال فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما
فيما افتدت به ثم ذكر الطلاق فقال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا

نقله ٢

عنه فلو كان الخلع طلاقا لكان الطلاق اربعا وهذا الاستدلال ذكره الخطابي في كتاب
معالم السنن عن ابن عباس رضي الله عنهما الحجة الثانية وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم
اذن لثابت بن قيس بن شماس مع ان الطلاق في زمن الحيض وفي الطهر الذي حصل
الجماع فيه حرام فلو كان الخلع طلاقا لكان يجب على النبي صلى الله عليه وسلم ان
يستكشف عن الحال في ذلك فلما لم يستكشف بل امره بالخلع مطلقا دل على ان الخلع
ليس بطلاق الحجة الثالثة روى ابو داود في سننه عن عكرمة عن ابن عباس ان امراة
ثابت بن شماس لما اختلعت منه جعل النبي صلى الله عليه وسلم عدتها حيضة واحدة
قال الخطابي وهذا ادل شيء على ان الخلع فسخ وليس بطلاق لان الله تعالى قال والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فلو كانت هذه مطلقة لم يقتصر لها على قرء واحد
اما قوله تعالى تلك حدود الله فالمعنى ان ما تقدم ذكره في احكام الطلاق والرجعة
والخلع فلا تعتدوها اي فلا تتجاوزوا عنها ثم بعد هذا النهي المؤكد اتبعه بالوعيد فقال
ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون وفيه وجوه احدها انه تعالى ذكر في كثير من
الايات الا لعنة الله على الظالمين فذكر الظلم ها هنا تنبيها على حصول اللعن وثانيها ان
الظالم اسم ذم وتحقير فوقوع هذا الاسم عليه ان يكون جاريا مجرى الوعيد وثالثها انه
اطلق لفظ الظالم تنبيها على انه ظلم من الانسان على نفسه حيث اقدم على المعصية
وظلم ايضا للغير بتقدير ان لا تتم المراة عدتها او كتمت شيئا مما خلق الله في رحمها او الرجل
ترك الامساك بالمعروف والتسريح بالاحسان او اخذ من جملة ما اتاها شيئا
لا بسبب نشوز من جهة المراة ففي كل هذه المواضع يكون ظالما للغير فلما
اطلق لفظ الظالم دل على كونه ظالما لنفسه وظالما للغير وفيه اعظم التهديدات
قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فاعلم ان هذا هو الحكم
الخامس من احكام الطلاق وهو بيان ان الطلقة الثالثة قاطعة لحق الرجعة وفيه
مسائل المسئلة الاولى الذين قالوا ان قوله تعالى او تسريح باحسان اشارة
الى الثالثة قالوا ان قوله فان طلقها تفسير لقوله تسريح باحسان وهذا
قول مجاهد الا انا بينا ان الاولى ان لا يكون المراد من قوله تسريح باحسان هو
الطلقة الثالثة وذلك لان للزوج مع المراة بعد الطلقة الثانية احوالا ثلاثة
احدها ان يراجعها وهو المراد بقوله فامساك بمعروف والثاني ان لا يراجعها بل يتركها
الى ان تنقضي العدة وتحصل البينونة وهو المراد بقوله او تسريح باحسان والثالث
ان يطلقها طلقة ثالثة وهو المراد بقوله فان طلقها فاذا كانت الاقسام ثلاثة
والله تعالى ذكر الفاظا ثلاثة وجب تنزيل كل واحد من الالفاظ الثلاثة على معنى
من المعاني الثلاثة فاما ان جعلنا قوله او تسريح باحسان عبارة عن الطلقة
الثالثة كنا قد صرفنا لفظين الى معنى واحد على سبيل التكرار واهملنا الثالث
ومعلوم ان الاول اولى واعلم ان وقوع اية الخلع فيما بين قوله فان طلقها فلا
تحل بينها الايتين كالشيء الاجنبي ونظم الاية الطلاق مرتان فامساك بمعروف
او تسريح باحسان فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان
قيل فاذا كان النظم الصحيح هو هذا فما السبب في ايقاع اية الخلع فيما

بينهما بين

بينهما بين الايتين قلنا السبب ان الرجعة والخلع لا يصحان الا قبل الطلقة
الثالثة فاما بعد الطلقة الثالثة فلا يبقى شيء من ذلك فلهذا السبب ذكر الله حكم
الرجعة ثم اتبعه بحكم الخلع ثم ذكر بعد الكل حكم الطلقة الثالثة لانها كالخاتمة لجميع
الاحكام المعتبرة في هذا الباب المسئلة الثانية مذهب جمهور المجتهدين
ان المطلقة الثلاث لا تحل لذلك الزوج الا بخمس شرائط تعتد منه وتنكح زوجا
غيره ويطاها الثاني ثم يطلقها ثم تعتد منه وقال سعيد بن جبير وسعيد
بن المسيب تحل بمجرد العقد واختلف العلماء في ان شرط الوطي هل علم بالكتاب ام
لا فقال الجمهور اشتراط العقد علم بالكتاب واشتراط الوطي بالسنة وقال
ابو مسلم الاصفهاني الامران معلومان بالكتاب وهذا هو المختار وقبل الخوض
في الدليل لا بد من التنبيه على مقدمة قال عثمان بن جني سالت ابا علي عن قولهم
نكح المراة فقال فرقت العرب بالاستعمال فاذا قالوا نكح فلان فلانة ارادوا
انه عقد عليها واذا قالوا نكح امراته او زوجته ارادوا المجامعة واقول هذا الذي قاله
ابو علي كلام محقق بسبب القرائن العقلية لان الاضافة الحاصلة بين الشيئين
مغايرة لذات كل واحد من المضافين فاذا قيل نكح فلان زوجته فهذا النكاح امر
حاصل بينه وبين زوجته فهذا النكاح مغاير له ولزوجته ثم ليس اسما لتلك
المراة بحسب ذاتها بل اسم لتلك الذات بشرط كونها موصوفة بالزوجية فماهيته
مركبة من الذات ومن الزوجية والمفرد متقدم لا محالة على المركب اذا ثبت
هذا فنقول اذا قلنا نكح فلان زوجته فالنكاح متاخر عن المفهوم من الزوجة
والزوجية متقدمة على الزوجة من حيث انها زوجة تقدم المفرد على المركب فاذا كان
كذلك لزم القطع بان ذلك النكاح غير الزوجية واذا ثبت هذا كان قوله حتى تنكح
زوجا غيره يقتضي ان يكون ذلك النكاح غير الزوجية وكل من قال بذلك قال انه الوطي
فثبت ان الاية دالة على انه لا بد من الوطي فقوله وانما ثبت الوطي بالسنة فضعيف
نفي الحل ممدودا الى غاية وهو قوله تنكح وما كان غاية الشيء يلزم انتهاء
الحكم عند ثبوته فيلزم انتهاء الحرمة عند حصول النكاح فلو كان النكاح
عبارة عن العقد لكانت الاية دالة على وجوب انتهاء هذه الحرمة عند حصول
العقد فكان رفعها بالخبر نسخا للقران بخبر الواحد وانه غير جائز اما اذا حملنا
النكاح على الوطي وحملنا قوله زوجا على العقد لم يلزم هذا الاشكال واما الخبر المشهور
في المسئلة فما روي ان تميمة بنت عبد الرحمن القرظي كانت تحت رفاعة بن وهب
القرظي بن عمها فطلقها ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فاتت النبي صلى الله عليه
وسلم وقالت كنت عند رفاعة فطلقني فبت طلاقي فتزوجت بعده بعبد الرحمن بن الزبير
وانما معه مثل هدبة الثوب وانه طلقني قبل ان يمسني افارجع الى ابن عمي فتبسم رسول
الله صلى الله عليه وسلم وقال اتريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوقي عسيلته و
يذوق عسيلتك والمراد بالعسيلة الجماع شبه اللذة فيه بالعسل فلبثت ما
شاء الله ثم عادت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت اليه فلبثت حتى
ان زوجي مسني فكذبها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال كذبت في الاول فلن اصدقك

فى الاخر فصبرت حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتت ابا بكر واستاذنت فقال
لا ترجعى اليه فلبثت حتى مضى بسبيله فاتت عمر فاستاذنت فقال لئن رجعت اليه
لارجمنك وفى قصة رفاعة نزل قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
اما القياس فلان المقصود من توقيف حصول الحل على هذا الشرط زجر الزوج عن الطلاق
لان الغالب ان الزوج ينفر ان يستفرش زوجته رجل اخر ولهذا المعنى قال بعض اهل العلم
انما حرم الله تعالى نساء النبى ان تنكحن غيره لما فيه من الغضاضة ومعلوم
ان هذا الزجر انما يحصل بتوقيف الحل على الدخول فاما مجرد العقد فليس فيه زيادة
نفرة فلا يصلح جعله مانعا وزاجرا والله اعلم المسيلة الثالثة قال الشافعى اذا طلق
زوجته واحدة او ثنتين ثم نكحت زوجا اخر واصابها ثم عادت الى الاول بنكاح جديد
لم يكن له عليها الا طلقة واحدة وهى التى بقيت له من الطلقات الاولى وقال
ابو حنيفة بل يكمل عليها ثلاثا كما لو نكحت زوجا بعد الثلاث حجة الشافعى ان هذه
طلقة ثالثة فوجب ان تحصل الحرمة الغليظة انما قلنا انها طلقة ثالثة لانها
طلقة وجدت بعد الطلقتين والطلقة الثالثة موجبة للحرمة الغليظة
لقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وقوله فان طلقها
اعم من ان يطلقها الطلقة الثالثة مسبوقا بنكاح غيره فكان الكل داخلا فيه
المسيلة الرابعة مذهب الشافعى انه اذا تزوج المطلقة ثلاثا للعزم على انه اذا
احلها للاول بان اصابها فلا نكاح بينهما فهذا نكاح متعة باجل مجهول وهو باطل
ولو تزوجها بشرط ان يطلقها اذا احلها للاول ففيه قولان احدهما لا يصح والثانى
يصح ويبطل الشرط وبه قال ابو حنيفه ولو تزوجها مطلقا معتقدا بانه اذا احلها
طلقها فالنكاح صحيح ويكره ذلك ويأثم به وقال مالك والثورى واحمد هذا النكاح
باطل دليلنا ان الاية دلت على ان الحرمة ينتهى بوطى مسبوق بعقد وقد وجد
فيه القول بانتهاء الحرمة وحيث حكمنا بفساد النكاح فوطئها هل يقع به التحليل
فيه قولان والاصح انه لا يقع به التحليل اما قوله تعا فان طلقها فالمعنى فان طلقها
الزوج الذى تزوجها بعد الطلقة الثالثة لانه تعالى قد ذكره بقوله حتى تنكح زوجا
غيره فلا جناح عليهما اى على المراة المطلقة والزوج الاول ان يتراجعا بنكاح
جديد فذكر لفظ النكاح بلفظ التراجع لان الزوجية كانت حاصلة بينهما قبل
ذلك فاذا تناكحا فقد تراجعا الى ما كانا عليه من النكاح فهذا تراجع لغوى وفى

تنكح

الاية مسئلتان المسيلة الاولى ظاهر الاية يقتضى ان عند ما يطلقها الزوج الثانى
تحل المراجعة للزوج الاول الا انه مخصوص بقوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلاثة قروء لان المقصود من العدة استبراء الرحم وهذا المعنى حاصل
هاهنا وهذا الذى عول عليه سعيد ابن المسيب فى ان التحليل يحصل بمجرد العقد
لان الفاء فى قوله فلا جناح عليهما ان يتراجعا يدل على ان حل المراجعة حاصلة عقيب
طلاق الزوج الثانى الا ان الجواب ما قدمنا واما المسئلة الثانية قال الخليل والكسائى
موضع ان يتراجعا خفض باضمار الخافض تقديره فى ان يتراجعا وقال الفرا موضعه
نصب بنزع الخافض اما قوله تعالى ان ظنا ان يقيما حدود الله ففيه مسئلتان المسيلة

الاولى قال كثير من المفسرين ان ظنا اى ان علما وايقنا انهما يقيمان حدود الله و
هذا القول ضعيف من وجوه احدها انك لا تقول علمت ان يقوم زيد و
لكن علمت انه يقوم زيد والثانى ان الانسان لا يعلم ما فى الغد وانما نظنه
والثالث انه بمنزلة قوله وبعولتهن احق بردهن فى ذلك ان ارادوا اصلاحا
فان المعتبر هناك الظن فكذا هاهنا واذا ابطلنا هذا القول فالمراد منه نفس
الظن اى متى حصل هذا الظن يحصل بهما العزم على اقامة حدود الله تعالى
حسنت هذه المراجعة ومتى لم يحصل هذا الظن وخافا عند المراجعة من
نشوز منها واضرار منه فالمراجعة تحرم المسئلة الثانية كلمة ان فى
اصل اللغة للشرط والمعلق بالشرط عدم عند عدم الشرط وظاهر الاية انه
متى لم يحصل هذا الظن لم تحصل الا انا نقول جواز المراجعة لكنه ليس
الامر كذلك فان جواز المراجعة ثابت سوا حصل هذا الظن او لم يحصل الا انا
نقول ليس المراد ان هذا شرط لصحة المراجعة بل المراد منه انه يلزمهم
عند المراجعة بالنكاح الجديد رعاية حقوق الله تعالى وقصد الاقامة
لحدوده واوامره ثم قال بعد ذلك وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون
وفيه مسايل المسيلة الاولى قوله تعالى وتلك حدود الله اشارة الى ما بينه
من التكاليف وقوله يبينها اشارة الى الاستقبال والجمع بينهما متناقض
وعندى ان المراد ان هذه النصوص التى تقدمت اكثرها عامة يتطرق
اليها تخصيصات كثيرة واكثر تلك التخصيصات انما عرف بالسنة فكان المراد والله
اعلم ان هذه الاحكام التى تقدمت هى حدود الله وسيبينها الله تعالى اكمل
البيان على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم وهو كقوله تعالى لتبين للناس ما نزل
اليهم المسيلة الثانية قرا عاصم فى رواية ابان والمفضل نبينها بالنون وهى
نون التعظيم والباقون بالياء على انه يرجع الى اسم الله تعالى المسئلة
الثالثة انما خص العلما بهذا البيان لوجوه الاول انهم هم الذين ينتفعون
بالايات فغيرهم بمنزلة من لا يعتد به وهو كقوله هدى للمتقين والثانى انه
خصهم بالذكر كقوله وملائكته ورسله وجبريل وميكال والثالث يعنى به العرب
لعلمهم باللسان والشرايع يريد به من له علم وعقل كقوله وما يعقلها الا العالمون
والمقصود انه لا يكلف الا عاقلا عالما بما يكلف لانه متى كان كذلك فقد ازيح عذر
المكلف والرابع ان قوله وتلك حدود الله يعنى ما تقدم ذكره من الاحكام يبينها
الله تعالى لمن يعلم ان الله انزل الكتاب وبعث الرسول ليعملوا بامره وينتهوا عما نهوا
عنه وقوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن
بمعروف اعلم ان فى الايات مسايل المسيلة الاولى ان اول ما يجب ان نقدمه فى هذه
الاية ان لقايل ان يقول لا فرق بين هذه الاية وبين قوله تعالى الطلاق مرتان
فامساك بمعروف او تسريح باحسان فكون اعادة هذه بعد ذكر تلك الاية تكريرا
الكلام واحد فى موضع واحد من غير فايدة وانه لا يجوز والجواب اما اصحاب ابى حنيفة
وهم الذين حملوا قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان على

ان الجمع بين الطلقات غير مشروع انما المشروع هو التفريق فهذا السؤال
ساقط عنهما لان تلك الاية في بيان كيفية الجمع والتفريق وهذه الاية
في بيان كيفية الرجعة واما اصحاب الشافعي وهم الذين حملوا تلك الاية على كيفية
الرجعة فهذا السؤال وارد عليهم ولهم ان يقولوا ان من ذكر حكما يتناول صورا
كثيرة وكان اثبات ذلك الحكم في بعض تلك الصور اهم لم يبعد
ان يعيد بعد ذلك الحكم العام تلك الصورة الخاصة مرة اخرى ليدل ذلك
التكرير على ان في تلك الصورة من الاهتمام ما ليس في غيرها وههنا كذلك وذلك
لان قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فيه بيان انه لا بد
في مدة العدة من احد هذين الامرين واما في هذه الاية ففيه بيان ان عند
الامرين عند مشارفة العدة على الزوال لا بد من رعاية احد هذين الامرين ومن المعلوم
ان رعاية احد هذين الامرين عند مشارفة زوال العدة على الزوال لا بد اولى بالوجوب
من سائر الاوقات التي قبل هذا الوقت وذلك لان اعظم انواع المضادة لم يقبح ان يعيد الله
تعالى حكم هذه الصورة تنبيها على ان هذه الصورة اعظم الصور اشتمالا على المضارة
واولاها بان يحترز المكلف عنها **المسئلة الثانية** قوله فامسكوهن بمعروف اشارة
الى المراجعة اختلف العلماء في كيفية الرجعة فقال الشافعي لما لم يكن نكاح ولا طلاق
الا بالكلام لم يكن الرجعة ايضا الا بالكلام وقال ابو حنيفة والثوري تصح الرجعة بالوطي
وقال مالك ان نوى الرجعة بالوطي كانت والا فلا حجة الشافعي ما روي ان ابن عمر لما طلق
زوجته وهي حائض فسال عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال صلى الله عليه
وسلم مره فليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر امر النبي صلى الله عليه وسلم بالمراجعة
مطلقا واقل درجات الامر الجواز فنقول انه كان ماذونا له بالمراجعة
في زمان الحيض وما كان ماذونا بالوطي في زمان الحيض فلزم ان لا يكون الرجعة
وطيا وان لا يكون الوطي رجعة وحجة ابي حنيفة انه قال فامسكوهن بمعروف امر بمجرد
الامساك فاذا وطئها فقد امسكها فوجب ان يكون ذلك كافيا اما الشافعي فانه لما
قال انه لا بد من الكلام فظاهر مذهبه ان الاشهاد على الرجعة مستحب ولا يجب
وبه قال مالك وابو حنيفة وقال في الاملاء واجب وهو اختيار محمد بن جرير الطبري والحجة
فيه قوله تعالى فامسكوهن بمعروف ولا يكون معروفا الا اذا عرفه الغير واجمعنا على انه
عرفانا غير الشاهد فوجب ان يكون عرفان الشاهد واجبا واجاب الاولون بان المراد
بالمعروف المراعاة وايصال الخير لا ما ذكرتم المسئلة الثالثة لقايل ان يقول الله تعالى
اثبت عند بلوغ الاجل حق المراجعة وبلوغ الاجل عبارة عن انقضاء العدة وعند انقضاء
العدة لا يثبت حق الرجعة والجواب من وجهين الاول المراد ببلوغ الاجل مشارفة
البلوغ وهو كقول الرجل اذا قارب البلد قد بلغنا ويقول الرجل لصاحبه اذا بلغت
مكة فاغتسل بذي طوى انما يريد فيه مشارفة البلوغ لا نفس البلوغ وبالجملة فهذا من
باب المجاز الذي يطلق فيه اسم الكل على الاكثر الثاني ان الاجل للزمان فنحمله على الزمان
الذي هو اخر زمان ايقاع الرجعة بحيث اذا فات لا يبقى بعده مكنة الرجعة وعلى هذا التاويل
فلا حاجة الى المجاز اما قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ففيه مسئلتان المسئلة

الاولى

الاولى لقايل ان يقول لا فرق بين ان يقول امسكوهن بمعروف وبين قوله لا تمسكوهن
ضرارا الا ان الامر بالشيء نهي عن ضده فما الفائدة في التكرار والجواب ان الامر لا يفيد الا مرة
واحدة فلا يتناول كل الاوقات فلعله يمسكها بمعروف في الحال ولكن في قلبه ان يضارها
في الزمان المستقبل فلما قال تعالى ولا تمسكوهن ضرارا اندفعت الشبهات وزالت الاحتمالات
المسئلة الثانية قال الضرار هو المضارة قال الله تعالى والذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا
اي اتخذوا ليضاروا المومنين ومعناه راجع الى اثارة العداوة وازالة الالفة وتهييج الوحشة
وموجبات النفرة وذكر المفسرون في تفسير هذا الضرار وجوها احدها ما روي ان الرجل
كان يطلق المراة ويدعها فاذا قارب انقضاء القرء الثالث راجعها وهكذا افعل بها
حتى يبقى في العدة تسعة اشهر او اكثر والثاني في تفسير الضرار سوء العشرة والثالث
تضييق النفقة واعلم انهم كانوا يفعلون في الجاهلية اكثر هذه الاعمال رجاء ان تختلع
المراة منه بمالها اما قوله تعالى لتعتدوا ففيه وجهان الاول المراد لا تضاروهن معتدين
يعني فيكون عاقبة امركم ذلك وهو كقوله فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا اي
فكان لهم وهي لام العاقبة والثاني ان يكون المعنى ولا تضاروهن على قصد الاعتداء عليهن
فحينئذ يصيرون عصاة الله تعالى ويكونون قاصدين لتلك المعصية ولا شك ان
هذا انواع المعاصي قوله تعالى ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ففيه وجوه الاول ظلم نفسه
بتعريضها لعذاب الله تعالى والثاني ظلم نفسه بان فوت عليها منافع الدنيا والدين
اما منافع الدنيا فلانه اذا اشتهر فيما بين الناس بهذه المعاملة القبيحة لا يرغب في التزوج
به ولا في معاملته احد واما منافع الدين فثواب الحاصل على حسن العشرة مع الاهل
والثواب الحاصل على الانقياد لاحكام الله تعالى وتكاليفه اما قوله تعالى ولا تتخذوا ايات
الله هزوا ففيه وجوه الاول ان من امر بشيء فلم يفعله بعد ان نصب نفسه منصب من
يطيع ذلك الامر يقال انه يستهزئ بهذا الامر ويلعب به فعلى هذا كل من اقر بانه
يجب طاعة الله تعالى وطاعة رسوله ثم وصلت هذه التكاليف التي تقدم ذكرها
في العدة والرجعة والخلع وترك المضارة فلا يتشمر لادائها كان كالمستهزئ
بها وهذا تهديد عظيم للعصاة من اهل الصلاة والثاني المراد ولا تتسامحوا في تكاليف
الله تعالى ولا تتهاونوا بها كما تتسامح فيما يكون من باب الهزو واللعب والثالث قال
ابو الدرداء كان الرجل يطلق في الجاهلية ويقول طلقت وانا لاعب ويعتق ويقول
مثل ذلك فانزل الله تعالى هذه الاية فقراها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من طلق
او حرر او نكح وزعم انه لاعب فهو جد والرابع قال عطا المعنى ان المستغفر
من الذنب اذا كان مصرا عليه او على مثله كان كالمستهزئ بايات الله تعالى والاقرب هو
الوجه الاول لان قوله ولا تتخذوا ايات الله هزوا تهديد والتهديد اذا ذكر بعد ذكر التكاليف
كان ذلك التهديد تهديدا على تركها لا على شيء اخر غيرها واعلم انه تعالى لما رغبهم في اداء التكاليف
بما ذكر من التهديد رغبهم ايضا في ادائها بان ذكرهم اقسام نعمه عليهم فبدا اولا بذكرها
على سبيل الاجمال فقال واذكروا نعمة الله عليكم وهذا يتناول كل نعم الله تعالى على العبد في الدنيا
والدين ثم ذكر بعد هذا نعم الدين وانما خصها بالذكر لانها اجل من نعم الدنيا فقال وما انزل عليكم
من الكتاب والحكمة يعظكم به والمعنى انه انما انزل الكتاب والحكمة ليعظهم به ثم قال واتقوا الله

فى اوامره كلها ولا تخالفوه فى نواهيه واعلموا ان الله بكل شئ عليم قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اعلم ان هذا هو الحكم السادس من احكام الطلاق وهو حكم المراة المطلقة بعد انقضا العدة وفى الاية مسايل

المسئلة الاولى فى سبب نزول الاية وجهان الاول روى ان معقل بن يسار زوج اخته جميل بن عبد الله بن عاصم فطلقها وتركها حتى انقضت عدتها ثم ندم فجا يخطبها لنفسه ورضيت المراة بذلك فقال لها معقل انه طلقك ثم تريدين مراجعته وجهى من وجهك حرام ان راجعته فانزل الله تعالى هذه الاية فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم معقل ابن يسار وتلى عليه هذه الاية فقال رغم انفى لامر ربى اللهم رضيت وسلمت لامرك وانكح اخته زوجها الثانى مروى عن مجاهد والسدى ان جابر بن عبد الله كانت له بنت عم فطلقها زوجها واراد رجعتها بعد العدة فابى جابر فانزل الله تعالى هذه الاية وكان جابر يقول فى نزلت هذه الاية

المسئلة الثانية العضل المنع يقال عضل فلان امته اذا منعها من الزوج فهو يعضلها او يعضلها بضم الضاد وبكسرها وانشد الاخفش

وان قصايدى لك فاصطنعنى ... كرام قد عضلن عن النكاح

واصل العضل فى اللغة الضيق يقال عضلت المراة اذا نشب الولد فى بطنها وكذلك عضلت الشاة وعضلت الارض بالجيش اذا ضاقت بهم لكثرتهم وقال اوس بن حجر

ترى الارض يوما بالفضاء مريضة ... معضلة منا بجيش عرمرم

واعضل الداء الاطبا اذا اعياهم ويقال داء عضال وامر عضال وسميت العضلة لان القوى المحركة منشاها منها واعضل الامر اذا اشتد ومنه قول اوس

وليس اخوك الدايم العهد بالذى ... يذمك ان ولى ويرضيك مقبلا
ولكنه النائى اذا كنت امنا ... وصاحبك الادنى اذا الامر اعضلا

مسئلة الثالثة اختلف المفسرون فى ان قوله ولا تعضلوهن خطاب لمن فقال الاكثرون انه خطاب للاوليا وبعضهم انه خطاب للازواج وهذا هو المختار والذى يدل عليه ان قوله تعالى اذا طلقتم النسا فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن جملة واحدة مركبة من شرط وجزا فالشرط قوله اذا طلقتم النسا فبلغن اجلهن والجزا قوله فلا تعضلوهن ولا شك ان الشرط وقوله اذا طلقتم النسا خطاب مع الازواج فوجب ان يكون الجزا وهو قوله فلا تعضلوهن خطاب معهم ايضا اذ لو لم يكن كذلك لصار تقدير الاية اذا طلقتم النسا ايها الازواج فلا تعضلوهن ايها الاوليا وحينئذ لا يكون بين الشرط والجزا مناسبة اصلا وذلك يوجب تفكك نظم الكلام وتنزيه كلام الله تعالى عن مثله واجب فهذا كلام قوى متين فى تقرير هذا القول ثم انه يتاكد بوجهين اخرين الاول انه من اول الطلاق الى هذا الموضع كان الخطاب كله مع الازواج والبتة ما جرى للاوليا ذكر فكان صرف هذا الخطاب الى الاوليا على خلاف النظم الثانى ان قبل هذه الاية خطاب مع الازواج فى كيفية معاملتهم مع النسا بعد انقضاء العدة كان الكلام منتظما والترتيب مستقيما اما اذا جعلناه خطابا للاوليا لم يحصل فيه مثل هذا الترتيب الحسن اللطيف فكان صرف الخطاب الى الازواج اولى والله اعلم حجة من قال هذه الاية خطاب للاوليا وجوه الاول وهو عمدتهم الكبرى الروايات المشهورة فى سبب نزول

الاية

الاية دالة على ان هذا خطاب مع الاوليا لا مع الازواج ويمكن ان يجاب عنه بانه لما وقع التعارض بين هذه الحجة وبين ما ذكرنا من الحجة كانت الحجة التى ذكرناها اولى بالرعاية لان المحافظة على نظم كلام الله تعالى اولى من المحافظة على خبر الواحد وايضا فان الروايات متعارضة فيروى عن معقل انه كان يقول فى نزلت هذه الاية وجابر كان يقول فى نزلت واذا تعارضت الروايات تساقطت فبقى ما ذكرنا من التمسك بنظم كلام الله تعالى سليما من المعارض الحجة الثانية لهم هو ان هذه الاية لو كانت خطابا مع الازواج لكانت اما ان تكون خطابا معهم قبل انقضا العدة او بعد انقضايها والاول باطل لان ذلك مستفاد من الاية الاولى فلو حملنا هذه الاية على ذلك المعنى كان تكرارا من غير فايده وايضا فقد قال تعالى ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف فنهى عن العضل حال حصول التراضى ولا يحصل التراضى بالنكاح الا بعد التصريح بالخطبة ولا يجوز التصريح بالخطبة الا بعد انقضاء العدة قال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله والثانى ايضا باطل لان بعد انقضاء العدة ليس للزوج قدرة على عضل المراة بعد انقضاء عدتها فكيف يصرف هذا النهى اليه ويمكن ان يجاب عنه بان الرجل قد يكون بحيث يشتد ندمه على مفارقة المراة بعد انقضاء عدتها وتلحقه الغيرة اذا راى من يخطبها وحينئذ يعضلها عن ان ينكحها غيره اما بان يجحد الطلاق او يدعى انه كان راجعها فى العدة او يدس الى من يخطبها ويخوفه بالتهديد والوعيد او يسى القول فيها وذلك بنسبتها الى امور تنفر الرجال عن الرغبة فيها والله تعالى نهى الازواج عن هذه الافعال وعرفهم ان ترك هذه الافعال ازكى واطهر من دنس الاثام والحجة الثالثة لهم قالوا ان قوله تعالى ان ينكحن ازواجهن معناه ولا تمنعوهن من ان ينكحن الذين كانوا ازواجا لهن قبل ذلك فاما اذا جعلنا الاية خطابا للازواج فهذا الكلام لا ينتظم ويمكن ان يجاب عنه بان معنى قوله ينكحن ازواجهن اى ينكحن من يريدون ان يتزوجنه فيكونوا ازواجا لهن والعرب قد يسمى الشئ باسم ما يؤول اليه فهذا جملة الكلام فى هذا الباب والله اعلم

المسئلة الرابعة تمسك الشافعى بهذه الاية فى بيان ان النكاح بغير ولى لا يجوز وبين ذلك الاستدلال على ان الخطاب فى هذه الاية مع الاوليا قال واذا ثبت هذا وجب ان يكون التزوج الى الاوليا لا الى النسا لانه لو جاز للمراة ان تزوج نفسها وان توكل من يزوجها لما كان الولى قادرا على عضلها من النكاح ولو لم يقدر الولى على هذا العضل لما نهاه الله تعالى عن العضل كان قادرا على العضل واذا كان الولى قادرا على العضل وجب ان لا تكون المراة متمكنة من النكاح واعلم ان هذا الاستدلال بناء على ان هذا الخطاب مع الاوليا وقد تقدم ما فيه من المباحث ولين سلمنا هذه المقدمة لكن لا يجوز ان يكون المراد بقوله ولا تعضلوهن ان يخليها ورايها فى ذلك وذلك لان الغالب فى النساء الايامى ان يرجعن الى راى الاوليا فى باب النكاح وان كان الاستدلال الشرعى حاصلا لهن وان يكن تحت رايهم وتدبيرهم وحينئذ يكونوا متمكنين من منعهن لتمكنهم من تخليتهن فيكون النهى محمولا على هذا الوجه فنقل عن ابن عباس رضى الله عنهما فى تفسير

هذه الاية ان ثبوت العضل في حق الولي ممتنع لان منها عضل تعزل واذا انعزل لا يبقى لعضله اثر وعلى هذا الوجه لا يتصور صدور العضل عنه وتمسك ابو حنيفة بقوله تعالى ان ينكحن ازواجهن على ان النكاح بغير ولي جائز وقال انه تعالى اضاف النكاح اليها اضافة الفعل الى فاعله والتصرف الى مباشره ونهى الولي عن منعها من ذلك ولو كان ذلك التصرف فاسدا لما نهى الولي عن منعها منه قالوا وهذا النص متاكد بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وبقوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف وتزويجها نفسها من الكفو فعل بالمعروف فوجب ان يصح وحقيقة هذه الاضافات الى المباشرة دون الطلب ايضا قال تعالى وامراة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها وهو دليل واضح مع انه لم يحضر هناك ولي البتة واجاب اصحابنا ان الفعل كما يضاف الى المباشرة فقد يضاف الى السبب يقال الامير بنى دارا وضرب دينارا وهذا وان كان مجازا الا انه يجب المصير اليه لدلالة الاحاديث على بطلان هذا النكاح والله اعلم المسئلة الخامسة قوله تعالى فبلغن اجلهن يجوز في هذه الاية على انقضاء العدة وفي الاية السابقة ما كان محمولا على ذلك بل على القرب من انقضاء العدة قال الشافعي دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين ومعنى هذا الكلام انه تعالى قال في الاية السابقة فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف لان امساكها او سرحوهن بمعروف ولو كانت عدتها قد انقضت لما قال فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف لان امساكها بعد انقضاء العدة لا يجوز ولما قال او سرحوهن بمعروف لانها بعد انقضاء العدة تكون مستبرحة فلا حاجة الى تسريحها واما هذه الاية التي نحن فيها فالله تعالى نهى عن عضلهن عن التزوج بالازواج وهذا النهي انما يحسن في الوقت الذي يمكنها ان تتزوج فيه الازواج وذلك انما يكون بعد انقضاء العدة فهذه هو المراد من قول الشافعي دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين والله تعالى اعلم اما قوله تعالى اذا تراضوا بينهم بالمعروف ففيه مسائل المسئلة الاولى في الاية وجهان احدهما ما وافق الشرع من عقد حلال ومهر جائز وشهود عدول وثانيها ان المراد منه ما يضاد ما ذكر في قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا فيكون معنى الاية الا ان ترضى كل واحد منهما ما لزمه بحق هذا العقد لصاحبه حتى تحصل الصحبة الجميلة وتدوم الالفة المسئلة الثانية قال بعضهم التراضي بالمعروف هو مهر المثل وفرعوا عليه مسئلة فقهية انها اذا زوجت نفسها ونقصت عن مهر مثلها نقصانا فاحشا فالنكاح صحيح عند ابي حنيفة وللولي ان يعترض عليها بسبب النقصان عن المهر وقال ابو يوسف ومحمد ليس للولي ذلك بل حجة ابي حنيفة هذه الاية وهي قوله تعالى اذا تراضوا بينهم بالمعروف وايضا فان بهذا النقصان ارادت الحاق الشين بالاولياء وان يتضرروا بذلك لانهم يعيرون بقلة المهر ويتفاخرون بكثرته ولهذا يكتمون المهر القليل حياء ويظهرون الكثير رياء وايضا فان نساء العشيرة يتضررون بذلك لانه ربما وقعت الحاجة الى ايجاب مهر المثل لبعضهن فيعتبر ذلك بهذا المهر القليل فثبت ان للاولياء ان يمنعوها من ذلك ويسعوا في دفعه عنها وعن نساء العشيرة ثم

انه تعالى لما بين حكم التكليف قرنه بالتهديد فقال ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الاخر وذلك لان من حق الوعظ ان يتضمن التحذير من المخالفة كما يتضمن الترغيب في الموافقة فكانت الاية تهديدا من هذا الوجه وفي الاية سؤالان السؤال الاول لم وحد الكاف في قوله ذلك انه يخاطب جماعة والجواب هذا جائز في اللغة والتثنية والجمع والتانيث ايضا جائز والقران نزل بالمعنيين جميعا قال تعالى ذلكما مما علمني ربي وقال فذلكن الذي لمتنني فيه وقال ذلكم يوعظ به من كان وقال الم انهكما عن تلكما الشجرة والسؤال الثاني لم خص هذا الوعظ بالمؤمنين دون غيرهم والجواب لوجوه احدها لما كان المؤمن هو المنتفع به حسن تخصيصه كقوله هدى للمتقين وهو هدى للكل كما قال تعالى هدى للناس وقال انما انت منذر من يخشاها انما تنذر من اتبع الذكر مع انه كان منذرا للكل كما قال تعالى ليكون للعالمين نذيرا وثانيها احتج بعضهم بهذه الاية على ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الاسلام قالوا والدليل عليه ان قوله ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من بيان الاحكام فلما خص ذلك بالمؤمنين دل على ان التكليف بفروع الشرائع غير حاصل الا في حق المؤمنين وهذا ضعيف لانه ثبت ان ذلك التكليف عام قال تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع وثالثها ان بيان الاحكام وان كان عاما في حق كل المؤمنين الا ان كون ذلك البيان وعظا مختصا بالمؤمنين لان هذه التكاليف انما توجه على الكفار على سبيل اثباتها بالدليل القاهر الملزم المفحم اما المؤمن الذي يقر بحقيتها فانها انما تذكر له وتشرح له على سبيل العظة والتحذير ثم قال ذلك ازكى لكم واطهر يقال زكى الزرع اذا نمى فقوله ازكى لكم اشارة الى استحقاق الثواب الدائم وقوله واطهر اشارة الى ازالة الذنوب والمعاصي التي تكون حصولها سببا لحصول العقاب ثم قال والله يعلم وانتم لا تعلمون فالمعنى ان المكلف وان كان يعلم وجه الصلاح في هذه التكاليف على الجملة الا ان التفصيل في هذه الامور غير معلوم والله تعالى عالم في كل ما امر ونهى بالكمية والكيفية بحسب الواقع وبحسب التقدير لانه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات فلما كان كذلك صح ان يقول والله يعلم وانتم لا تعلمون ويجوز ان يراد به والله يعلم من يعمل على وفق هذه التكاليف ومن لا يعمل بها وعلى جميع الوجوه فالمقصود من الاية تقرير طريقة الوعد والوعيد والله اعلم الحكم العاشر حكم الرضاع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس الا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم اذا سلمتم ما اتيتم بالمعروف واتقوا الله واعلموا ان الله بما تعملون بصير اعلم ان في قوله تعالى والوالدات ثلاثة اقوال الاول ان المراد منه ما اشعر ظاهر اللفظ به وهو جميع الوالدات سواء كن مطلقات او متزوجات والدليل عليه ان اللفظ عام وما قام دليل التخصيص فوجب تركه على عمومه والقول الثاني ان المراد منه الوالدات المطلقات قالوا والذي يدل على ان المراد ذلك وجهان احدهما ان الله تعالى ذكر هذه الاية عقيب اية الطلاق فكانت هذه تتمة تلك الاية

عقيب اية الطلاق فكانت هذه الاية من تتمة تلك الايات ظاهرا وسبب التعلق بين هذه
الاية وبين ما قبلها انه اذا حصلت الفرقة حصل التباغض والتعادي وذلك يحمل
المراة على ايذاء الولد من وجهين احدهما ان ايذاء الولد يتضمن ايذاء الزوج المطلق والثاني
انها ربما رغبت في التزوج بزوج اخر وذلك يقتضي اقدامها على اهمال امر الطفل فلما كان
هذا الاحتمال قائما لا جرم ندب الله تعالى الوالدات المطلقات الى رعاية جانب الاطفال
والاهتمام بشانهم فقال والوالدات يرضعن اولادهن والمراد المطلقات الحجة الثانية
لهم ما ذكره السدي قال المراد بالوالدات المطلقات لان الله تعالى قال بعد
هذه الاية وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ولو كانت الزوجية
باقية لوجب على الزوج ذلك بسبب الزوجية لا لاجل الرضاع واعلم انه يمكن الجواب
عن الحجة الاولى ان هذه الاية مشتملة على حكم مستقل بنفسه فلم يجب تعلقها
بما قبلها وعن الحجة الثانية انه لا يبعد ان تستحق المراة قدرا من المال لمكان الزوجية
وقدرا اخر لمكان الرضاع فانه لا منافاة بين الامرين القول الثالث قال الواحدي
في البسيط الاولى ان يحمل على الزوجات في حال بقاء النكاح لان المطلقة لا تستحق
الكسوة وانما تستحق الاجرة فان قيل اذا كانت الزوجية باقية تستحق النفقة والكسوة
بالنكاح سواء ارضعت الولد او لم ترضع فما وجه تعلق هذا الاستحقاق بالارضاع قلنا
النفقة والكسوة يجبان في مقابلة التمكين فاذا اشتغلت بالارضاع او الحضانة
لم تتفرغ لخدمة الزوج فربما توهم متوهم ان نفقتها وكسوتها تسقط بالخلل الواقع
في خدمة الزوج فقد ازال الله تعالى ذلك الوهم بايجاب الرزق والكسوة وان
اشتغلت المراة بالارضاع هذا كله كلام الواحدي رحمه الله اما قوله تعالى يرضعن
اولادهن ففيه مسئلتان المسئلة الاولى هذا الكلام وان كان في اللفظ
خبرا الا انه في المعنى امر وانما جاز ذلك لوجهين الاول تقدير الاية والوالدات يرضعن
اولادهن في حكم الله تعالى الذي اوجبه الا انه حذف لدلالة الكلام عليه والثاني
ان يكون معنى يرضعن ليرضعن الا انه حذف ذلك للتصرف في الكلام مع زوال الابهام
المسئلة الثانية هذا الامر ايجاب ويدل عليه وجهان الاول قوله تعالى فان ارضعن
لكم فاتوهن اجورهن ولو وجب عليها الرضاع لما استحقت الاجرة الثاني انه تعالى
قال بعد ذلك وان تعاسرتم فسترضع له اخرى وهذا نص صريح ومنهم من تمسك
في نفي الوجوب عليها بقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن والوالدة قد
تكون مطلقة فلم يكن وجوب رزقها على الوالد الا بسبب الارضاع فلو كان واجبا
عليها لما وجب ذلك وفيه البحث الذي قدمناه اذا ثبت ان الارضاع غير واجب فلو كان
واجبا على الام فهذا الامر محمول على الندب من حيث ان تربية الطفل بلبن الام
اصلح له من سائر الالبان ومن حيث ان شفقة الام عليه اتم من شفقة
غيرها الام اولا يرضع الطفل الا هذا اذا لم يبلغ الحال في الولد الى حال الاضطرار
فاما ان بلغ الى حال الاضطرار بان لا يوجد غير الام او لا يرضع الطفل الا منها فواجب
عليها عند ذلك ان ترضعه كما يجب على كل احد مواساة المضطر في الطعام اما قوله تعالى

حولين كاملين ففيه مسائل المسئلة الاولى اصل الحول من حال الشيء اذا انقلب فالحول
منقلب من الوقت الاول الى الثاني وانما ذكر الكمال لرفع التوهم من انه على سبيل
قولهم اقام فلان بمكان كذا حولين او شهرين وانما اقام حولا وبعض الاخر ويقولون
اليوم يومان لم اره وانما يعنون يوما وبعض اليوم الاخر ومثله قوله تعالى فمن
تعجل في يومين ومعلوم انه يتعجل في يوم وبعض اليوم الثاني المسئلة الثانية
اعلم انه ليس التحديد بالحولين ايجاب ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى قال ذلك
لمن اراد ان يتم الرضاعة فلما علق هذا الاتمام بارادتنا ثبت ان هذا الاتمام غير واجب
الثاني انه تعالى قال فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما فثبت
انه ليس المقصود من ذكر هذا التحديد ايجاب هذا المقدار بل فيه وجوه الاول وهو
الاصح ان المقصود منه قطع التنازع بين الزوجين اذا تنازعا في مدة الرضاع فقدر
الله تعالى بالحولين حتى يرجعا اليه عند وقوع التنازع بينهما فان اراد الاب ان يفطمه
قبل الحولين ولم ترض الام لم يكن له ذلك وكذلك لو كان على عكس هذا فاما اجتمعا
على ان يفطما الولد قبل تمام الحولين فلهما ذلك الوجه الثاني في المقصود من هذا
التحديد هو ان للرضاع حكما خاصا في الشريعة وهو قوله عليه السلام يحرم من الرضاع
ما يحرم من النسب فالمقصود من ذكر هذا التحديد بيان ان الارتضاع ما لم يقع في هذا
الزمان لا يفيد هذا الحكم وهو مذهب الشافعي وهو قول علي عليه السلام وابن
مسعود وابن عباس وابن عمر وعلقمة والشعبي والزهري وقال ابو حنيفة مدة الرضاع
ثلاثون شهرا حجة الشافعي وجوه الحجة الاولى انه ليس المقصود من قوله تعالى لمن اراد ان
يتم الرضاعة هو التمام بحسب حاجة الصبي اذ من المعلوم انه قد يستغني عن اللبن
قبل تمام الحولين وقد يحتاج اليه بعد الحولين لضعف في تركيبه لان الاطفال يتفاوتون
في ذلك واذا لم يجز ان يكون المراد بالتمام هذا المعنى وجب ان يكون المراد هو الحكم المخصوص
المتعلق بالرضاع وعلى هذا التقدير تصير الاية دالة على ان حكم الرضاع لا يثبت الا عند
حصول الارتضاع في هذه المدة الحجة الثانية روي انه عليه السلام قال لا رضاع بعد
فصال وقال وفصاله في عامين والحجة الثالثة ما روي عن ابن عباس انه صلى الله عليه
وسلم قال لا يحرم من الرضاع الا ما كان في الحولين الوجه الثالث في المقصود
من هذا التحديد ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال التي تضع لستة اشهر ترضع
حولين كاملين فان وضعت لسبعة اشهر رضعت ثلاثة وعشرين شهرا ثم كذلك وقال
اخرون الحولان هو الحد في رضاع كل مولود وحجة ابن عباس رضي الله عنه انه تعالى قال
وحمله وفصاله ثلاثون شهرا دلت هذه الاية على ان زمان هاتين الحالتين هو
هذا القدر من الزمان وكلما زاد في مدة احدى الحالتين انتقص عن مدة الحالة
الاخرى المسئلة الثالثة روي ان رجلا جاء الى علي رضي الله عنه فقال تزوجت
بكرا وما رايت بها ريبة ثم ولدت لستة اشهر فقال علي عليه السلام قال الله تعالى وحمله
وفصاله ثلاثون شهرا وقال تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فالحمل
ستة اشهر والولد ولدك وعن عمر انه اتي بامراة وضعت لستة اشهر فشاور
في رجمها فقال ابن عباس ان خاصمتم بكتاب الله خصمتكم ثم ذكر هاتين الايتين واستخرج

منها ان اقل الحمل ستة اشهر قال القفال كانما يقطع اما قوله تعالى لمن اراد ان يتم الرضاعة
ففيه مسايل المسئلة الاولى قرا ابن عباس رضي الله عنهما ان يكمل الرضاعة ويقرى
الرضاعة بكسر الراء والرضعة ان يتم الرضاعة المسئلة الثانية في كيفية اتصال
هذه الاية بما قبلها وجهان الاول ان تقدير الاية لمن اراد اتمام الرضاعة وعن
قتادة انزل الله تعالى حولين كاملين ثم انزل اليسر والتخفيف فقال لمن اراد ان
يتم الرضاعة والمعنى انه تعالى جوز النقصان بذكر هذه الاية اي ارضعن
حولين لمن اراد ان يتم الرضاعة من الاباء لان الاب يجب عليه ارضاع الولد دون
الام لما بيناه والله اعلم قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن فيه مسئلتان
المسئلة الاولى المولود له هو الوالد وانما عبر عنه بهذا الاسم لوجوه الاول
قال صاحب الكشاف السبب فيه ان يعلم ان الوالدات انما ولدن الاولاد للاباء
كذلك ينسبون اليهم لا الى الامهات وانشد للمامون بن الرشيد وانما امهات الناس
اوعية مستودعات وللاباء ابناء الثاني ان هذا تنبيه على ان الولد انما يلحق بالوالد
لكونه مولودا على فراشه على ما قال عليه السلام الولد للفراش فكانه قال اذا ولدت
المراة الولد لاجل الرجل وعلى فراشه وجب عليه رعاية مصالحه فنبه
على ان سبب النسب والالتحاق مجرد هذا القدر الثالث انه قال في تفسير قوله تعالى
باتي امر ان المراد منه ان الام مشفقة على الولد فكان الغرض من ذكر الام
ذكر الشفقة فكذا ههنا ذكر بلفظ المولود له تنبيها على ان هذا الولد انما ولد
لاجل الاب فكان نفعه عايدا اليه ورعاية مصلحته لازمة له كما قيل كلهم لك وكلهم
عليك والله اعلم المسئلة الثانية انه تعالى كما وصى الام برعاية جانب الطفل
في قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين وصى الاب برعاية جانب
الام حتى تكون قادرة على رعاية مصلحة الطفل فامره برزقها وكسوتها بالمعروف
والمعروف في هذا الباب قد يكون محدودا بشرط وعقد وقد يكون غير محدود
الا من جهة العرف لانه اذا قام بما يكفيها في طعامها وكسوتها فقد استغنى
عن تقدير الاجرة فانه ان كان ذلك اقل من قدر الكفاية لحقها ضرر من
الجوع والعري وضررها يتعدى الى الولد المسئلة الثالثة انه تعالى وصى الام
برعاية الطفل اولا ثم وصى الاب برعايتها ثانيا وهذا يدل على ان احتياج الطفل
الى رعاية الام اشد من احتياجه الى رعاية الاب برعايتها ثانيا وهذا يدل
على ان احتياج الطفل الى رعاية الام اشد من احتياجه الى رعاية الاب لانه ليس
بين الطفل وبين الام واسطة البتة اما رعاية الاب فانما تصل الى الطفل بواسطة
فانه يستاجر المراة على ارضاعها وحضانتها بالنفقة والكسوة وذلك يدل على ان
حق الام اكثر من حق الاب والاخبار المطابقة لهذا المعنى كثيرة ومشهورة
ثم قال لا تكلف نفس الا وسعها وفيه مسايل المسئلة الاولى التكليف الالزام
يقال كلفه الامر فهو متكلف وكلف وقيل ان اصله من الكلف وهو الاثر على الوجه
من السواد فمعنى تكلف الامر اجتهد ان يبين فيه اثره وكلفه الزمه ما يظهر فيه
اثره والوسع ما يسع الانسان فيطيقه اخذا من سعة المسلك الى الغرض

ولوضاق

ولو ضاق لعجز عنه والسعة بمنزلة القدرة فهذا اصل الوسع الطاقة المسئلة الثانية المراد من
الاية ان اب هذا الصبي لا يكلف من الانفاق عليه وعلى امه الا ما تتسع به مقدرته لان الوسع
في اللغة ما تتسع به المقدرة ولا يبلغ استغراق القدرة وبين انه لا يلزم الاب الا ذلك
وهو نظير قوله في سورة الطلاق فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن ثم قال وان تعاسرتم
فسترضع له اخرى ثم بين في النفقة انها على قدر امكان الرجل بقوله لينفق ذو سعة
من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتاه الله لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها المسئلة
الثالثة المعتزلة تمسكوا بهذه الاية على ان الله تعالى لا يكلف العباد ما لا يقدرون عليه
لانه تعالى اخبر انه لا يكلف احدا الا ما تتسع له قدرته والوسع فوق الطاقة فاذا لم يكلف
الله تعالى احدا ما لا تتسع له قدرته فبان لا يكلفه ما لا قدرة عليه اولى ثم قال تعالى لا تضار
والدة بولدها وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا ابن كثير وابو عمرو وقتيبة عن الكسائي لا
تضار بالرفع والباقون بالفتح اما الرفع قال الكسائي والفرا انه نسق على قوله لا تكلف
قال علي بن عيسى هذا غلط لان النسق بلا انما هو اخراج الثاني مما دخل فيه
الاول نحو ضربت زيدا لا عمرا واما ان يقول يقوم زيد لا يقعد عمرو فهو غير جاير على
النسق بل الصواب انه مرفوع على الاستيناف في النهي كما يقال لا يضرب زيد لا يقتل
عمرو واما النصب فعلى النهي والاصل لا تضارر فادغمت الراء الاولى في الثانية وفتحت
الثانية لالتقاء الساكنين يقال ضار يضار زيدا وذلك لان اصل الكلمة التضعيف
فادغمت احدى الرائين في الاخرى وصار لا تضار كما تقول لا تردد ثم تدغم فتقول
لا ترد بالفتح قال تعالى يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه وقرا الحسن لا تضار
بالكسر وهو جاير في اللغة وقرا ابان عن عاصم لا تضارر مظهرة الراء مكسورة على ان
الفعل لها المسئلة الثالثة قوله لا تضار يحتمل وجهين كلاهما جاير في اللغة وانما احتمل
الوجهين لحال الادغام الواقع في تضار احدهما ان يكون اصله لا تضارر بكسر الراء الاولى
وعلى هذا تكون المراة هي الفاعلة للضرار والثاني ان يكون اصله لا تضارر بفتح الراء الاولى
فتكون المراة هي المفعول بها الضرار وعلى الوجه الاول يكون المعنى لا تفعل الام الضرار
بالاب بسبب ايصال الضرر الى الولد وذلك ان تمتنع المراة من ارضاعه مع ان الاب ما امتنع
عليها في النفقة من الرزق والكسوة فتلقي الولد عليه ثم قال ولا مولود له اي ولا يفعل
الاب الضرار بان ينزع عنها الولد مع رغبتها في امساكه وشدة محبتها له وعلى الوجه
الثاني معناه لا تضار اي لا تفعل الاب الضرار بالام فينزع الولد منها ولا مولود له
بولده اي ولا تفعل الام الضرار بالاب بان تلقي الولد عليه والمعنيان يرجعان الى شيء واحد
وهو ان يغيظ احدهما صاحبه بسبب الولد فان قيل لم قيل تضار والفعل لواحد قلنا فيه
وجوه احدها ان معناه المبالغة فان ايذاء من يؤذيك اقوى من ايذاء من لا يؤذيك والثاني
لا تضار الام والاب بان لا ترضع الام او يمنعها الاب وينتزعه منها الثالث ان المقصود
لكل واحد منهما باضرار الولد اضرار الاخر فكان ذلك في الحقيقة مضارة المسئلة الرابعة
قوله لا تضار والدة بولدها وان كان خبرا في الظاهر لكن المراد منه النهي وهو يتناول ايصال الضرر
الى الولد بترك الرضاع وترك التعهد والحفظ وقوله ولا مولود له بولده يتناول كل المضار
وذلك بان تمنع الوالدة ان ترضعه وهي به ارفق وقد يكون بضيق عليها النفقة والكسوة

او بان تسيء اليها العشرة فيحملها ذلك على اضرارها بالولد فكان ذلك داخل في النهي والله
اعلم اما قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك فاعلم انه تعالى لما قدم ذكر الوالد وذكر الوالدات
احتمل في الوارث ان يكون مضافا الى كل واحد من هولاء والعلما لم يدعوا وجها
يمكن القول به بعضهم فالقول الاول وهو منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما ان المراد
وارث الاب وذلك لان قوله وعلى الوارث مثل ذلك معطوف على قوله وعلى المولود
له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وما بينهما اعتراض لبيان المعروف والمعنى ان
المولود ان مات ابوه فعلى وارثه مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة ان مات المولود
له لزم من يرثه ان يقوم مقامه في ان يرزقها ويكسوها بالشرط المذكور ومراعاة
المعروف وتجنب الضرار قال ابو مسلم الاصفهاني هذا القول ضعيف لانا اذا حملنا اللفظ
على وارث الوالد والولد ايضا وارثه ادى الى وجوب نفقته على غيره حال ما له مال
ينفق منه وان هذا غير جائز ويمكن ان يجاب عنه بان الصبي اذا ورث من ابيه
مالا فانه يحتاج الى من يقوم بتعهده وينفق ذلك المال عليه بالمعروف ويدفع الضرار
عنه وهذه الاشيا يمكن ايجابها على وارث الاب القول الثاني ان المراد وارث الصبي
يجب عليه عند موت الاب كل ما كان واجبا على الاب وهذا القول للحسن وقتادة
وابي مسلم والقاضي ثم القايلون بهذا القول اختلفوا في انه اي وارث هو فقيل
هو العصبات دون الام والاخوة من الام وهو قول عمر والحسن ومجاهد وعطا وسفيان
وابرهيم وقيل هو وارث الصبي من الرجال والنسا على قدر النصيب من الميراث وهو قول
قتادة وابن ابي ليلى قالوا النفقة على قدر الميراث وقيل على الوارث ممن كان
ذا رحم دون غيرهم من ابن العم والمولى وهو قول ابي حنيفة واصحابه لان ظاهر
الكلام يقتضي ان لا فصل بين وارث ووارث لانه تعالى اطلق اللفظ فغير ذي
الرحم كما ان البعيد كالقريب والنسا كالرجال ولولا ان الام خرجت من ذلك
من حيث مر ذكرها بايجاب الحق لها لصح ايضا دخولها تحت الكلام لانها قد يكون وارث
الصبي كغيرها القول الثالث المراد من الوارث الباقي من الابوين وجا في الدعا المشهور
واجعله الوارث منا وهو قول سفيان وجماعة القول الرابع اراد بالوارث الصبي نفسه
الذي هو وارث المتوفى فانه ان كان له مال وجبت اجرة الرضاعة في ماله وان لم
يكن له مال اجبرت امه على ارضاعه ولا يجبر على نفقة الصبي الا الوالدان وهو قول مالك
والشافعي اما قوله تعالى مثل ذلك فقيل من النفقة والكسوة عن ابرهيم وقيل من ترك الاضرار
عن الشعبي والزهري والضحاك وقيل منهما عن اكثر اهل العلم اما قوله تعالى فان ارادا فصالا
عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما فاعلم ان في الاية مسايل المسئلة الاولى
في الفصال قولان الاول انه الفطام لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وانما سمي الفطام بالفصال
لان الولد ينفصل عن الاغتذا بثدي امه الى غيره من الاقوات قال المبرد يقال فصل
الولد عن امه فصلا وفصالا وقرى بهما في قوله وحمله وفصاله والفصال احسن لانه اذا
انفصل عن امه فقد انفصلت منه بثديها فصار كالقتال والضراب وسمي الفصيل فصيلا
لانه مفصول عن امه ويقال فصل من البلد اذا خرج منه وفارقه قال تعالى فلما فصل
طالوت بالجنود واعلم ان من حمل الفصال ههنا على الفطام هو قول اكثر المفسرين واعلم انه

تعالى لما بين ان الحولين الكاملين هو تمام مدة الرضاع وجب حمل هذه الاية على غير ذلك
حتى لا يلزم التكرار ثم اختلفوا فمنهم من قال المراد من هذه الاية ان الفطام قبل الحولين
جايز ومنهم من قال انها تدل على ان الفطام قبل الحولين جايز وبعده ايضا جايز وهذا
القول مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما حجة القول الاول ان ما قبل الاية لما دل على جواز
الفطام عند تمام الحولين كان ايضا دليلا على جواز الزيادة على الحولين واذا كان كذلك
بقيت هذه الاية دالة على جواز الفطام قبل تمام الحولين فقط حجة القول الثاني ان الولد
قد يكون ضعيفا فيحتاج الى الرضاع ويضره قطعه كما يضر ذلك قبل الحولين فاجاب الاولون
ان حصول المضرة في الفطام بعد الحولين نادر وحمل الكلام على المعهود واجب والله اعلم
القول الثاني في تفسير الفصال وهو ان ابا مسلم لما ذكر القول الاول قال ويحتمل معنى اخر
وهو ان يكون المراد من الفصال ايقاع المفاصلة بين الام والولد اذا حصل التراضي والتشاور
في ذلك ولم يرجع بسبب ذلك ضرر الى الولد بذلك والتشاور المشورة والمشورة معلة
منه كالمعونة واشرت العسل استخرجته وقال ابو زيد اشرت الدابة وشورتها اجريتها
لاستخراج جريها والشوار متاع البيت لانه يظهر للناظر وقالوا اشورته فتشور اي
خجلته والشارة هيئة الرجل لانه ما يظهر من زيه ويبدو من زينته والاشارة اخراج
ما في نفسك واظهاره للمخاطب بالنطق وبغيره المسئلة الثانية دلت الاية على ان الفطام
في اقل من حولين لا يجوز الا عند رضى الوالدين وعند المشاورة مع ارباب التجارب وذلك
لان الام قد تمل من الارضاع فتحاول الفطام والاب ايضا قد يمل اعطا الاجرة على
الارضاع فقد يحاول الفطام دفعا لذلك لكنهما قل ما يتوافقان على الاضرار بالولد لغرض
النفس ثم بتقدير توافقهما اعتبر للمشاورة مع غيرهما وعند ذلك يبعد ان يحصل موافقة
الكل على ما يكون فيه اضرار بالولد فعند اتفاق الكل يدل على ان الفطام قبل الحولين لا يضره
البتة فانظر الى احسان الله تعالى بهذا الطفل الصغير كم شرط في جواز فطامه من الشرايط
دفعا للمضار عنه ثم عند اجتماع كل هذه الشرايط لم يصرح بالاذن بل قال لا جناح عليكم
وهذا يدل على ان الانسان كلما كان اكثر ضعفا كانت رحمة الله معه اكثر و
عنايته به اشد قوله تعالى وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم اعلم
انه تعالى لما بين حكم الام وانها احق بالرضاع بين انه يجوز العدول في هذا الباب
عن الام الى غيرها ثم في الاية مسايل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف استرضع منقول
من ارضع يقال ارضعت المراة الصبي واسترضعتها الصبي فتعديه الى مفعولين كما تقول
انجح الحاجة واستنجحته الحاجة والمعنى ان تسترضعوا المراضع اولادكم فحذف
احد المفعولين للاستغناء عنه كما تقول استنجحت الحاجة ولا تذكر من
استنجحته وذلك حكم كل مفعولين لم يكن احدهما عبارة عن الاول وقال الواحدي ان
ان تسترضعوا اولادكم اي لاولادكم وحذف اللام اجتزاء بدلالة الاسترضاع
لانه لا يكون الا للاولاد ولا يجوز دعوت زيدا وانت تريد لزيد لانه يلتبس ههنا بخلاف
ما قلنا في الاسترضاع ونظير حذف اللام قوله تعالى واذا كالوهم او وزنوهم يخسرون
المسئلة الثانية اعلم انا قد بينا ان الام احق بالارضاع فاما اذا حصل مانع عن
ذلك فقد يجوز العدول منها الى غيرها منها ما اذا تزوجت بزوج اخر فقيامها بحق الزوج

الا

الزوج يمنعها عن الرضاع ومنها انه اذا طلقها الزوج الاول فقد تكره الرضاع حتى
يتزوج بها زوج اخر ومنها ان تابى المراة قبول الولد ايذاء للزوج المطلق وايحاشا
له ومنها ان تمرض او ينقطع لبنها فعند احد هذه الوجوه اذا وجدنا مرضعة اخرى
او وجدناها ولكن الطفل لا يقبل لبنها فهاهنا الارضاع واجب على الام اما قوله
تعالى اذا سلمتم ما اتيتم بالمعروف ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا ابن كثير وحده
ما اتيتم مقصورة الالف والباقون ما اتيتم ممدودة الالف اما المد فتقديره ما
اتيتموه المراة اي اردتم ايتاه واما القصر فتقديره ما اتيتم به فحذف المفعولان في الاول
وحذف لفظة فيه في الثاني لحصول العلم بذلك وروى شيبان عن عاصم ما اتيتم اي ما
اتاكم الله واقدركم عليه من الاجرة ونظيره قوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه
المسئلة الثانية ليس التسليم شرطا للجواز والصحة وانما هو ندب الى الاولى والمقصود
منه ان تسليم الاجرة الى المرضعة يدا بيد حتى تكون طيبة النفس راضية فيصير
ذلك سببا لصلاح حال الصبي والاحتياط في مصالحه ثم انه تعالى ختم الاية
بالتحذير فقال واتقوا الله واعلموا ان الله بما تعملون بصير قوله والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف والله
بما تعملون خبير في الاية مسائل المسئلة الاولى يتوفون معناه يموتون
ويقبضون قال الله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها واصل التوفي اخذ
الشيء وافيا كاملا فمن مات فقد وجدت عمره وافيا كاملا ويقال توفي فلان اذا مات
فمن قال توفي كان معناه قبض واخذ ومن قال توفى كان معناه توفى اجله واستوفى
اكله وعمره وعليه قراءة علي عليه السلام يتوفون بفتح اليا واما قوله ويذرون معناه
يتركون ولا يستعمل منه الماضي ولا المصدر استغنا عنه بترك تركا ومثله يدع في
رفض مصدره وماضيه فهذان الفعلان الغابر والامر منهما موجودا ان يقال
فلا يدع كذا ويذر كذا ويقال دعه وذره اما الماضي والمصدر فغير موجودين منهما
والازواج هاهنا النساء يسمي العرب الرجل زوجا وامراته زوجا وربما الحقوا بها الها
المسئلة الثانية قوله والذين يتوفون مبتدا ولا بد له من خبر واختلفوا في خبره
على اقوال ان المضاف محذوف والتقدير وازواج الذين يتوفون منكم يتربصن والثاني
وهو قول الاخفش التقدير يتربصن بعدهم الا انه اسقط لظهوره كقوله السمن منوان بدرهم
وقوله تعالى ولمن صبر وغفر ان ذلك من عزم الامور والثالث وهو قول المبرد والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا ازواجهم يتربصن قال واضمار المبتدا ليس بغريب قال
تعالى قل افانبئكم بشر من ذلكم النار يعني هو النار وقوله فصبر جميل فان قيل اضمرتم
هاهنا مبتدا مضافا وليس ذلك واحدا بل شيئان والامثلة التي ذكرتم المضمر فيها شيء
واحد قلنا كما ورد اضمار المبتدا المفرد فقد ورد ايضا المبتدا المضاف قال تعالى لا يغرنك
تقلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل والمعنى تقلبهم متاع قليل الرابع وهو قول الكسائي
والفرا ان قوله تعالى والذين يتوفون منكم مبتدا الا ان الغرض غير متعلق هاهنا
ببيان حكم عايد اليهم بل ببيان حكم عايد الى ازواجهم فلا جرم لم يذكر لذلك المبتدا

والذين يتوفون

جز

خبرا وذكر المبرد والزجاج ذلك لان مجيء المبتدا دون الخبر محال المسئلة
الثالثة قد بينا تقدم معنى التربص وبينا الفائدة في قوله بانفسهن وبينا
ان هذا وان كان خبرا الا ان المقصود منه هو الامر وبينا الفائدة في العدول
عن لفظ الامر الى لفظ الخبر المسئلة الرابعة قوله وعشرا مذكور بلفظ التانيث
مع ان المراد عشرة ايام وذكروا في العذر عنه وجوها الاول تغليب الليالي على الايام
وذلك ان ابتدا الشهر يكون من الليل فلما كانت الليالي هي الاوايل غلبت
لان الاوايل اقوى من الثواني قال ابن السكيت يقولون صمنا خمسا من الشهر فيغلبون الليالي
على الايام اذا لم يذكروا الايام فاذا ذكروا الايام قالوا صمنا خمسة ايام الثاني ان
هذه الايام ايام الحزن والمكروه ومثل هذه الايام تسمى بالليالي على سبيل الاستعارة
كقولهم خرجنا ليالي الفتنة وجئنا ليالي امارة الحجاج والثالث ما ذكره المبرد
وهو انه انما انث العشر لان المراد به المدة معناه وعشر مدد وتلك المدد كل مدة
منها يوم وليلة الرابع ذهب بعض الفقها الى ظاهر الاية فقال اذا انقضى لها
اربعة اشهر وعشر ليالي حلت للازواج فتناول العشر الليالي واليه ذهب
الاوزاعي وابو بكر الاصم المسئلة الخامسة ذكروا في الحكمة انه سبحانه انما
حد العدة بهذا القدر لان الولد ينفخ فيه الروح في العشر بعد الاربعة وهو ايضا
منقول عن الحسن البصري المسئلة السادسة اعلم ان هذه العدة واجبة في كل
امراة مات عنها زوجها الا في صورتين احدهما ان تكون امة فعدتها عند اكثر الفقها
نصف عدة الحرة وقال ابو بكر الاصم عدتها عدة الحراير وتمسك بظاهر الاية وايضا
الله تعالى جعل وضع الحمل في حق الحامل بدلا عن هذه المدة ثم وضع الحمل مشترك
فيه الحرة والرقيقة فكذا الاعتداد بهذه المدة يجب ان يشتركا فيه وساير الفقها
قالوا التنصيف في هذه المدة ممكن وفي وضع الحمل غير ممكن فظهر الفرق والصورة
الثانية ان تكون حاملا فان عدتها تنقضي بوضع الحمل فاذا وضعت الحمل
حلت وان كان بعد وفاة الزوج بساعة وعن علي عليه السلام انها تتربص
بابعد الاجلين والدليل عليه القران والسنة اما القران فقوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ومن الناس من جعل هذه الاية مخصصة
لعموم قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا والشافعي لم
يقل بذلك لوجهين الاول ان كل واحدة من هاتين الايتين اعم من الاخرى
من وجه واخص منها من وجه لان الحامل قد يتوفى عنها زوجها وقد لا يتوفى
كما ان التي يتوفى عنها زوجها قد تكون حاملا وقد لا تكون فلما كان الامر
كذلك امتنع جعل احدى الايتين مخصصة للاخرى والثاني ان قوله واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن انما ورد عقيب ذكر المطلقات فربما يقول
قايل هي في المطلقة لا في المتوفى عنها زوجها فلهذين السببين لم يعول
الشافعي في الباب على القران وانما عول على السنة وهو ما روى ابو داود باسناده
ان سبيعة بنت الحرث الاسلمية كانت تحت سعد بن خولة فتوفي عنها في حجة
الوداع وهي حامل فولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر فلما طهرت من دمها

تحملت للخطاب فقال لها بعض الناس ما انت بناكح حتى تمر عليك اربعة اشهر وعشرا فسالت سبيعة النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك قالت فافتاني اني قد حللت حين وضعت حملي فامرني بالتزوج ان بدا لي اذا عرفت هذا الاصل فههنا تفاريع الاول لا فرق في عدة الوفاة بين الصغيرة والكبيرة وقال ابن عباس لا عدة عليها قبل الدخول وهذا قول متروك لان الاية عامة في حق الكل التفريع الثاني اذا مضت اربعة اشهر وعشرا انقضت عدتها وان لم تر عادتها من الحيض فيها وقال مالك لا تنقضي عدتها حتى ترى عادتها من الحيض في تلك الايام مثلا ان كانت عادتها ان تحيض في كل شهر مرة كفيها حيضة واحدة وان كانت عادتها ان تحيض في كل شهرين مرة فعليها حيضتان وان كانت عادتها ان تحيض في كل اربعة اشهر مرة فههنا كفيها الشهور حجة الشافعي رحمه الله ان هذه الاية دلت على انه تعالى امر المتوفى عنها زوجها بهذه المدة ولم ترد على هذا القدر فوجب ان يكون هذا القدر كافيا قال الشافعي انها ان ارتابت استبرات نفسها من الريبة كما ان ذات الاقراء لو ارتابت وجب عليها ان تحتاط الفرع الثالث اذا مات الزوج فان كان بقي من شهر الوفاة اكثر من عشرة ايام فالشهر الثاني والثالث والرابع يوخذ بالاهلة سواء خرجت كاملة او ناقصة ثم تكمل الاول بالخامس ثلاثين يوما ثم يضم اليها عشرة ايام وان مات وقد بقي من الشهر اقل من عشرة ايام اعتبر اربعة اشهر بعد ذلك بالاهلة وتكمل العشر من الشهر السادس المسئلة السابعة اجمع الفقهاء ان هذه الاية ناسخة لما بعدها من الاعتداد بالحول وان كانت متقدمة في التلاوة وعن ابي مسلم الاصفهاني انه ابى نسخها وسنذكر كلامه من بعد ان شاء الله تعالى والتقدم في التلاوة لا يمنع التاخر في النزول اذ ليس ترتيب المصحف على ترتيب النزول وانما ترتيب التلاوة في المصاحف هو ترتيب جبريل بامر الله تعالى المسئلة الثامنة في ان هذه العدة سببها الوفاة او العلم بالوفاة فقال بعضهم ما لم يعلم بوفاة زوجها لا تعتد بانقضاء الايام في العدة واحتجوا بانه تعالى قال يتربصن بانفسهن لكن يتربصن بانفسهن لا يحصل الا اذا قصدن هذا التربص والقصد الى التربص لا يحصل الا مع العلم بذلك والاكثرون قالوا السبب هو الموت فلو انقضت المدة او اكثرها ثم بلغها خبر وفاة الزوج وجب ان تعتد بما انقضى قالوا والدليل عليه ان الصغيرة التي لا علم لها كفى في انقضاء عدتها هذه المدة المسئلة التاسعة المراد من تربصها بنفسها الامتناع عن النكاح والامتناع عن الخروج عن المنزل الذي توفي زوجها فيه والامتناع عن التزين وهذا اللفظ كالمجمل لانه ليس فيه بيان انها تتربص في اي شي الا انا نقول الامتناع عن النكاح مجمع عليه واما الامتناع عن الخروج من المنزل فواجب الا عند الضرورة والحاجة واما ترك التزين فهو واجب لما روي عن عايشة وحفصة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحل لامراة تومن بالله واليوم الاخر ان تحد على ميت فوق ثلاث ليال الا على زوج اربعة اشهر وعشرا وقال الحسن والشعبي هو غير واجب لان الحديث

بعض

يقتضي حل الاحداد لا وجوبه والله اعلم والحسن احتج بما روي عن اسما بنت عميس قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم البسي ثوبي ثلاثا ثم اصنعي ما شئت المسئلة العاشرة احتج من قال ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرع بقوله تعالى والذين يتوفون منكم فقوله منكم خطاب مع المومنين فدل على ان الخطاب بهذه الفروع مختص بالمومنين فقط وجوابه ان المومنين لما كانوا هم العاملين بذلك خصهم بالذكر كقوله انما انت منذر من يخشيها مع انه منذر للكل لقوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا واما قوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فالمعنى اذا انقضت هذه المدة التي هي اجل العدة فلا جناح عليكم قيل الخطاب مع الاولياء لانهم الذين يتولون العقد وقيل الخطاب للحكام وصلحاء المسلمين وذلك لانهن ان تزوجن في مدة العدة وجب على كل واحد منعهن عن ذلك ان قدر على المنع وان عجز وجب عليه ان يستعين بالسلطان وذلك لان المقصود من هذه العدة انه لا يومن اشتمال فرجها على ماء زوجها الاول وفي الاية وجه ثالث وهو انه لا جناح عليكم تقديره لا جناح على النساء وعليكم ثم قال فيما فعلن في انفسهن بالمعروف اي ما يحسن عقلا وشرعا لانه ضد المنكر الذي لا يحسن وذلك هو الحلال من التزوج واذا كان مستجمعا للشرايط الصحيحة ثم ختم الاية بالتهديد فقال والله بما تعملون خبير بقي في الاية مسايل المسئلة الاولى تمسك بعضهم في وجوب الاحداد على المراة بقوله تعالى فيما فعلن في انفسهن فان ظاهره يقتضي ان يكون المراد منه ما تنفرد المراة بفعله والنكاح ليس كذلك فانه لا يتم الا مع الغير فوجب ان يحمل ذلك على ما يتم بالمراة وحدها من التزين والتطيب وغيرهما المسئلة الثانية تمسك اصحاب ابي حنيفة بهذه الاية في جواز النكاح بغير ولي قالوا انها ان زوجت نفسها وجب ان يكون ذلك جايزا لقوله تعالى فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن واضافة الفعل الى الفاعل محمول على المباشرة لان هذا هو الحقيقة في اللفظ وتمسك اصحاب الشافعي في ان هذا النكاح لا يصح الا من الولي لان قوله لا جناح عليكم خطاب مع الاولياء الا ان هذا العقد لا يصح الا من الولي والا لما صار الولي مخاطبا بقوله لا جناح عليكم وبالله التوفيق الحكم الثاني عشر قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء او اكننتم في انفسكم علم الله انكم ستذكرونهن ولكن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا قولا معروفا ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه واعلموا ان الله غفور حليم فيه مسايل المسئلة الاولى التعريض في اللغة ضد التصريح ومعناه ان يضمن كلامه ما يصلح للدلالة على مقصوده ويصلح للدلالة على غير مقصوده الا ان اشعاره بجانب المقصود اتم وارجح واصله من عرض الشي وهو جانبه كانه يحوم حوله ولا يظهره ونظيره ان يقول المحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم ولذلك قالوا

وحسبك بالتسليم مني تقاضيا ٭ والتعريض قد يسمى تلويحا لانه يلوح منه ما يريد والفرق بين الكناية والتعريض ان الكناية ان تذكر الشي بذكر لوازمه كقولك فلان طويل النجاد كثير الرماد والتعريض ان تذكر كلاما يحتمل مقصودك ويحتمل غير مقصودك الا ان قراين احوالك تؤكد حمله على مقصودك واما الخطبة فقال الفرا الخطبة مصدر بمنزلة الخطب وهو مثل قولك انه لحسن القعدة والجلسة يريد القعود والجلوس

وفي اشتقاقه وجهان الاول ان الخطب هو الامر والشان يقال ما شانك فقولهم خطب
فلان فلانة اي سالها امرا وشانا في نفسها والثاني اصل الخطبة من الخطاب الذي هو الكلام
يقال خطب المراة خطبة لانه خاطب في عقد النكاح وخطب خطبة اي خاطب بالزجر والوعظ
والخطب الامر العظيم لانه يحتاج فيه الى خطاب كثير المسئلة الثانية النساء في حكم الخطبة
على ثلثة اقسام احدها التي يجوز خطبتها تعريضا وتصريحا وهي التي تكون خالية عن الازواج
والعدد لانه لما جاز نكاحها في هذه الحالة فكيف لا يجوز خطبتها بل يستثنى عنه صورة
وهي ما روى الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا
يخطبن احدكم على خطبة اخيه ثم هذا الحديث وان ورد مطلقا لكن فيه ثلاثة احوال الحالة الاولى
اذا خطب امرءة فاجيب اليه صريحا فهاهنا يحل لغيره ان يخطبها الحالة الثالثة اذا وجد الحديث
الحالة الثانية اذا وجد صريح الاباء عن الاجابة فهاهنا يحل لغيره ان يخطبها الحالة الثالثة
اذا لم يوجد صريح الاجابة ولا صريح الرد الشافعي هاهنا قولان احدهما انه يجوز للغير
خطبتها لان السكوت لا يدل على الرضا والثاني وهو القديم وقول مالك ان
السكوت وان لم يدل على الرضا لكنه لا يدل ايضا على الكراهية فربما كانت
الرغبة حاصلة من بعض الوجوه فتصير هذه الخطبة الثانية مزيلة لذلك
القدر من الرغبة القسم الثاني التي لا يجوز خطبتها لا تصريحا ولا تعريضا وهي
ما اذا كانت منكوحة الغير لان خطبته اياها ربما صارت سببا لتشويش الامر
على زوجها من حيث انها علمت رغبة الخاطب فربما حملها ذلك على الامتناع من تادية
حقوق الزوج والتسبب الى هذا حرام وكذا الرجعية فانها في حكم المنكوحة بدليل
انه يصح طلاقها وظهارها ولعانها وتعتد منه عدة الوفاة ويتوارثان القسم الثالث
ان يفصل في حقها بين التعريض والتصريح وهي المعتدة لا عن الرجعية وهي
ايضا على ثلاثة اقسام القسم الاول التي تكون في عدة الوفاة يجوز خطبتها تعريضا
لا تصريحا اما جواز التعريض فلقوله تعالى لا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة
النساء وظاهره انه للمتوفى عنها زوجها لان هذه الاية مذكورة عقيب تلك الاية
اما انه لا يجوز التصريح فقال الشافعي لما خصص التعريض بعدم الجناح وجب
ان يكون التصريح بخلافه ثم المعنى يؤكد ذلك وهو ان التصريح لا يحتمل غير النكاح
فلا يؤمن ان يحملها الحرص على النكاح على الاخبار عن انقضاء العدة قبل اوانها بخلاف
التعريض فانه يحتمل غير ذلك فلا يدعوها ذلك الى الكذب القسم الثاني المعتدة
عن الطلاق الثلاث قال الشافعي رحمه الله في الام لا احب التعريض بخطبتها
وقال في القديم والاملاء يجوز لانها ليست في النكاح فاشبهت المعتدة عن الوفاة
يؤمن عليها بسبب الخطبة من الخيانة في امر العدة فان عدتها تنقضي بالاشهر
اما هاهنا تنقضي عدتها بالاقراء فلا يؤمن عليها الخيانة بسبب رغبتها في هذا الخاطب
وكيفية الخيانة هي ان تخبر بانقضاء عدتها قبل ان تنقضي القسم الثالث البائن
التي يحل لزوجها نكاحها في عدتها وهي المختلعة او التي انفسخ نكاحها بعيب
او عنة او اعسار نفقة فهاهنا لزوجها التعريض والتصريح لانه لما كان له
نكاحها في عدتها فالتصريح اولى واما غير الزوج فلا شك انه لا يحل التصريح

وفي التعريض قولان احدهما يجوز كالمتوفى عنها زوجها والمطلقة ثلاثا والثاني
وهو الاصح انه لا يحل لانها معتدة يحل للزوج ان يستنكحها في عدتها فلم يحل
التعريض لها كالرجعية المسئلة الثالثة قال الشافعي والتعريض كثير وهو كقوله
رب راغب فيك او من يجد مثلك او لست بايم واذا حللت فاذنيني وذكر سائر المفسرين
من الفاظ التعريض انك لجميلة وانك لصالحة وانك لنافعة وان من عزمي ان اتزوج
واني فيك لراغب اما قوله تعالى او اكننتم في انفسكم فاعلم ان الاكنان الاخفاء
والستر قال الفراء للعرب في اكننت الشيء اي سترته لغتان كننته واكننته في الكن وفي
النفس بمعنى ومنه وما تكن صدورهم وبيض مكنون وفرق قوم بينهما فقالوا كننت الشيء
اذا صنته حتى لا يصيبه افة وان لم يكن مستورا يقال در مكنون وجارية مكنونة
وبيض مكنون مصون عن التدحرج واما اكننت فمعناه اضمرت ويستعمل ذلك في
الشيء الذي يخفيه الانسان ويستره عن غيره وهو ضد اعلنت واظهرت والمقصود
من الاية انه لا حرج في التعريض للمراة في عدة الوفاة ولا فيما يضمره الرجل من الرغبة
فيها فان قيل ان التعريض بالخطبة اعظم حالا من ان يميل قلبه اليها ولا يذكر باللسان
شيئا فلما قدم جواز التعريض بالخطبة كان قوله بعد ذلك او اكننتم في انفسكم
جاريا مجرى ايضاح الواضحات قلنا ليس المراد ما ذكرتم بل المراد منه انه لما اباح
التعريض وحرم التصريح في الحال ثم قال او اكننتم في انفسكم اباح له ان يعقد قلبه على انه
سيصرح بذلك في المستقبل فالاية الاولى اباحة للتعريض في الحال وتحريم التصريح
في الحال والاية الثانية اباحة لان يعقد قلبه على انه سيصرح بذلك بعد انقضاء زمان
العدة انه تعالى ذكر الوجه الذي لاجله اباح ذلك فقال علم الله انكم ستذكرونهن
لان شهوة النفس اذا حصلت في باب النكاح لا يكاد يخلو ذلك المشتهي من العزم والتمني
فلما كان دفع هذا الخاطر كالشيء الشاق اسقط تعالى عنه هذا الحرج واباح له
ذلك ثم قال تعالى ولكن لا تواعدوهن سرا وفيه سؤالان السؤال الاول
اين المستدرك بقوله ولكن لا تواعدوهن الجواب هو محذوف لدلالة ستذكرونهن عليه تقديره علم الله انكم ستذكرونهن فاذكروهن ولكن لا
تواعدوهن السؤال الثاني ما معنى السر والجواب ان السر ضد الجهر والاعلان
فيحتمل ان يكون السر هاهنا صفة المواعدة على معنى ولا تواعدوهن مواعدة
سرية ويحتمل ان يكون صفة للموعود به على معنى ولا تواعدوهن بالشيء الذي يكون موصوفا
بوصف كونه سرا اما على التقدير الاول وهو اظهر التقديرين والمواعدة الواقعة
بين الرجل وبين المراة في وجه السر لا يبعد ظاهرا عن ان يكون مواعدة بشيء من المنكرات
وهاهنا احتمالان الاول ان يواعدها في السر بالنكاح فيكون المعنى ان اول الاية
اذن في التعريض بالخطبة واخر الاية منع من التصريح بالخطبة الثاني ان يواعدها
بذكر الجماع والرفث لان ذكر ذلك بين الاجنبي والاجنبية غير جائز قال تعالى
لازواج النبي صلى الله عليه وسلم ولا تخضعن بالقول اي لا يقلن من امر الرفث شيئا
فيطمع الذي في قلبه مرض الثالث قال الحسن لا تواعدوهن سرا بالزنا طعن القاضي
في هذا الوجه وقال ان المواعدة على الزنا محرمة على الاطلاق فيحمل الكلام على ما يختص

الخاطب حال العدة اولى والجواب روى الحسن ان الرجل كان يدخل على المراة وهو يعرض بالنكاح فيقول لها دعيني اجامعك فاذا تممت عدتك اظهرت نكاحك والله تعالى نهى عن ذلك الرابع ان يكون ذلك نهيًا عن ان يباشر الرجل المراة الاجنبية لان ذلك يورث نوع ريبة فيها الخامس ان يعاهد بان لا يتزوج احدا سواها اما اذا جعلنا السر الموعود به فعليه وجوه الاول ان السر الجماع قال امرؤ القيس

وان لا يشهد السر امثالي
وقال الفرزدق موانع للاسرار عن اهلها

ويحلفن ما طين الغيور المسفف
اي الذي سفف الحمر يعني انهن عفايف

يمنعن الجماع الا من ازواجهن قال ابن عباس رضي الله عنهما المراة لا تصف لها نفسه فيقول ابيت الاربعة والخمسة الثاني ان يكون المراد من السر النكاح وذلك لان الوطي يسمى سرا والنكاح سببه وتسمية الشي باسم سببه جايز اما قوله تعالى الا ان تقولوا قولا معروفا ففيه سوال وهو انه تعالى باي شي يتعلق هذا الاستثنا وجوابه انه تعالى لما اذن في اول الاية بالتعريض ثم نهى عن المسارة بعدها دفعا للريبة والغيبة استثنى عنه ان يسارها بالقول المعروف وذلك ان يعدها في السر بالاحسان اليها والاهتمام بشانها والتكفل بمصالحها حتى يصير ذكر هذه الاشيا الجملة موكدا لذلك التعريض والله اعلم قوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله اعلم ان في لفظة العزم وجوها الاول انه عبارة عن عقد القلب على فعل من الافعال قال واذا عزمت فتوكل على الله واعلم ان العزم انما يكون عزما على الفعل فلا بد في الاية من اضمار فعل وهذا اللفظ انما يتعدى على الفعل بحرف على فيقال فلان عزم على كذا اذا ثبت هنا كان تقدير الاية ولا تعزموا على عقدة النكاح ان تعقدوها حتى يبلغ الكتاب اجله والمقصود منه المبالغة في النهي عن النكاح في زمان العدة فان العزم متقدم على المعزوم عليه فاذا ورد النهي عن العزم فلان يكون النهي متاكدا عن الاقدام على المعزوم عليه كان اولى القول الثاني ان يكون العزم عبارة عن الايجاب يقال عزمت عليك اوجبت عليك ويقال هذا من باب العزايم لا من باب الرخص وقال عليه السلام عزمة من عزمات ربنا وقال الله تعالى يحب ان توتى رخصته كما يحب ان توتى عزايمه ولذلك فان العزم بهذا المعنى جايز على الله تعالى وبالوجه الاول لا يجوز اذا عرفت هذا فنقول الايجاب سبب الوجود ظاهرا فلا يبعد ان يستعار لفظ العزم في الوجود وعلى هذا فقوله ولا تعزموا عقدة النكاح اي لا تحققوا ذلك ولا تنشئوه ولا تفرغوا منه فعلا حتى يبلغ الكتاب اجله وهذا القول هو اختيار اكثر المحققين القول الثالث قال القفال رحمه الله انما لم يقل ولا تعزموا على عقدة النكاح لان المعنى لا تعزموا عليهن عقدة النكاح اي لا تعزموا عليهن ان يعقدن النكاح كما تقول عزمت عليك ان تفعل كذا واما قوله عقدة النكاح فاعلم ان اصل العقد الشد والعهود والانكحة تسمى عقودا لانها تعقد كما يعقد الحبل اما قوله حتى يبلغ الكتاب اجله ففي الكتاب وجهان الاول المراد منه المكتوب والمعنى حتى تبلغ العدة المفروضة اخرها وتصير منقضية والثاني ان يكون الكتاب نفسه في معنى الفرض لقوله كتب عليكم الصيام فيكون المعنى حتى يبلغ هذا التكليف اخره ونهايته وانما حسن ان يعبر عن معنى فرض بلفظ كتب لان ما يكتب

يقع في النفوس انه اثبت واكد وقوله حتى فهو غاية فلا بد من ان يفيد ارتفاع الحظر المتقدم لان من حق الغاية اذا صرف للحظر ان يقتضي زواله ثم انه تعالى ختم الاية بالتهديد فقال واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم وهو تنبيه على انه تعالى لما كان عالما بالسر والعلانية وجب الحذر في كل ما يفعله الانسان في السر والعلانية ثم ذكر بعد الوعيد الوعد فقال واعلموا ان الله غفور حليم الحكم الثالث عشر حكم المطلقة قبل الدخول قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وان تعفوا اقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل اعلم ان اقسام المطلقات اربعة احدها المطلقة التي تكون مفروضا لها ومدخولا بها وقد ذكر الله تعالى فيما تقدم احكام هذا القسم وهو انه لا يوخذ منهن على الفراق شي على سبيل الظلم ثم اخبر ان لهن كمال المهر وان عدتهن ثلاثة قروء القسم الثاني المطلقات ما لا يكون مفروضا لها ولا مدخولا بها وهو الذي ذكره الله تعالى في هذه الاية وذكر انه ليس لها مهر وان لها المتعة بالمعروف القسم الثالث من المطلقات التي تكون مفروضا لها ولكن لا تكون مدخولا بها وهي المذكورة في الاية التي بعد هذه الاية وهي قوله سبحانه وتعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم واعلم انه تعالى بين حكم عدة غير المدخول بها وذكر في سورة الاحزاب انه لا عدة عليها البتة فقال واذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن القسم الرابع من المطلقات التي تكون مدخولا بها ولكن لا تكون مفروضا لها وحكم هذا القسم مذكور في قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن وايضا القياس الجلي دال عليه وذلك لان الامة مجمعة على ان الموطوءة بالشبهة لها مهر المثل فالموطوءة بنكاح صحيح اولى بهذا الحكم فهذا التقسيم نبه على المقصود من هذه الاية ويمكن ان يعبر عن هذا التقسيم بعبارة اخرى فيقال ان عقدة النكاح يوجب بدلا على كل حال ثم ذلك البدل اما ان يكون مذكورا او غير مذكور فان كان البدل مذكورا فان حصول الدخول يستقر كله وهذا هو حكم المطلقات التي ذكرهن الله تعالى قبل هذه الاية وان لم يحصل الدخول سقط نصف المذكور بالطلاق وهذا حكم المطلقات التي ذكرهن الله تعالى في الاية التي تجي عقيب هذه الاية واما ان لا يكون البدل مذكورا فان لم يحصل الدخول فهو هذه المطلقة التي ذكر الله تعالى حكمها في هذه الاية وحكمها انه لا مهر لها ولا عدة عليها ويجب لها المتعة وان حصل الدخول فحكمها غير مذكور في هذه الايات الا انهم اتفقوا على ان الواجب فيها مهر المثل ولما نبهت على هذا التقسيم فلنرجع الى التفسير اما قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء فهذا نص في ان الطلاق جايز واعلم ان كثيرا من اصحابنا يتمسكون بهذه الاية في بيان ان الجمع بين الثلاث ليس بحرام قالوا لان قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الا اذا يتناول جميع انواع التطليقات بدليل انه يصح استثنا الثلاث منها فيقال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الا اذا طلقتموهن ثلاث طلقات

[illegible]

فان هناك يثبت الجناح قالوا وحكم الاستثناء ما ولاه لدخل فثبت ان قوله لا جناح عليكم ان
طلقتم النساء يتناول جميع انواع التطليقات اعني حال الافراد وحال الجمع وهذا الاستدلال
عندي ضعيف وذلك لان الاية دالة على ان الاذن في تحصيل هذه الماهية في الوجود ويكفي في العمل به
ادخاله في الوجود مرة واحدة ولهذا قلنا ان الامر المطلق لا يفيد التكرار ولهذا قلنا انه اذا قال
لامراته ان دخلت الدار فانت طالق انعقدت اليمين على المرة الواحدة فقط فثبت ان هذا
اللفظ لا يتناول حالة الجمع واما الاستثناء الذي ذكروه فنقول لشكل هذا بالامر فانه لا يفيد
التكرار بالاتفاق من المحققين مع انه يصح ان يقال صل الا في الوقت الفلاني وصم الا في اليوم
الفلاني والله اعلم اما قوله تعالى ما لم تمسوهن ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا حمزة
والكسائي تماسوهن اي ان بدن كل واحد يمس بدن صاحبه ويتماسان جميعا وايضا يدل على
ذلك قوله تعالى من قبل ان يتماسا وهو جماع وحجة الباقين اجماعهم على قوله ولم
يمسسني ولان اكثر الالفاظ في هذا المعنى جاء على فعل دون فاعل كقوله لم يطمثهن وكقوله
فانكحوهن باذن اهلهن وايضا المراد من هذا المس الغشيان وسندل في الاية الثانية
على ان المراد من هذا المس الغشيان فاما ما جاء في الظهار من قوله تعالى من قبل
ان يتماسا فالمراد به المماسة التي هي غير الجماع وهي حرام في الظهار وبعض من قرا
تماسوهن قال انه بمعنى تمسوهن لان فاعل قد يراد به فعل يقول طارقت النعل
وعاقبت اللص المسئلة الثانية لقايل ان يقول ظاهر الاية مشعر بان نفي
الجناح عن المطلق مشروط بعدم المسيس وليس كذلك فانه لا جناح عليه ايضا
بعد المسيس وجوابه من وجوه الاول ان الاية دالة على اباحة الطلاق
قبل المسيس مطلقا وهذا الاطلاق غير ثابت بعد المسيس فانه لا يحل الطلاق
بعد المسيس في زمان الحيض ولا في الطهر الذي جامعها فيه فلما كان المذكور في الاية
حل الطلاق مطلقا وحل الطلاق لا يثبت الا بشرط عدم المسيس صح ظاهر اللفظ الوجه
الثاني في الجواب قال بعضهم ان ما في قوله ما لم تمسوهن بمعنى الذي والتقدير لا جناح عليكم
ان طلقتم النساء اللاتي لم تمسوهن الا ان ما اسم جامد لا ينصرف ولا يبين فيه الاعراب
ولا العدد وعلى هذا التقدير لا يكون لفظ ما شرطا فزال السؤال الوجه الثالث
في الجواب ما ذكره القفال رحمه الله وحاصله يرجع الى ما قوله وهو ان المراد
من الجناح في هذه الاية لزوم المهر فتقدير الاية لا مهر عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن
او تفرضوا لهن فريضة بمعنى لا يجب المهر الا باحد هذين الامرين فاذا فقدا جميعا لم
يجب المهر وهذا كلام ظاهر الا انا نحتاج الى بيان ان قوله لا جناح معناه لا مهر فنقول
اطلاق لفظ الجناح على المهر محتمل والدليل دل عليه فوجب المصير اليه اما بيان الاحتمال
فهو ان اصل الجناح في اللغة الثقل يقال جنحت السفينة اذا مالت لثقلها والذنب
يسمى جناحا لما فيه من الثقل قال تعالى وليحملن اثقالهم واثقالا مع اثقالهم اذا ثبت ان
الجناح هو الثقل ولزوم اداء المال ثقل فكان جناحا فثبت ان اللفظ محتمل له وانما قلنا ان
الدليل دل على انه هو المراد لوجهين الاول انه تعالى قال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء
ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة نفى الجناح ممدودا الى غاية وهي اما المسيس او الفرض
فوجب ان يثبت ذلك الجناح عند حصول احد هذين الامرين ثم ان الجناح يثبت عند احد هذين

الامرين ثم ان الجناح يثبت عند احد هذين الامرين وهو لزوم المهر فوجب القطع
بان الجناح المنفي في اول الاية هو لزوم المهر الثاني ان تطليق النساء قبل المسيس
على قسمين احدهما الذي يكون قبل المسيس وقبل تقدير المهر وهو المذكور في هذه الاية
والثاني الذي يكون قبل المسيس وبعد تقدير المهر وهو المذكور في الاية التي بعد هذه
الاية وهي قوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة ثم انه في هذا
القسم اوجب نصف المفروض وهذا القسم المقابل لذلك القسم فيلزم ان يكون الجناح
المنفي هناك هو المثبت هاهنا فلما كان المثبت هاهنا لزوم المهر وجب ان يقال الجناح
المنفي هناك هو لزوم المهر والله اعلم واعلم انا قد ذكرنا في اول تفسير هذه الاية ان اقسام
المطلقات اربعة وهذه الاية تكون مشتملة على بيان حكم ثلاثة اقسام منها فانه لما صار
تقدير الاية لا مهر الا عند المسيس او عند التقدير عرف منه ان التي لا تكون ممسوسة
ولا تكون مفروضا لها والتي تكون مفروضا لها ولا تكون ممسوسة يجب لكل واحد منهما
المهر فتكون هذه الاية مشتملة على بيان حكم هذه الاقسام الثلاثة واما القسم الرابع
وهي التي تكون ممسوسة ومدخولا بها فبيان حكمها مذكور في الايات المتقدمة وعلى هذا
التقدير هذه الايات مشتملة على بيان حكم هذه الاقسام الاربعة بالتمام وهذا من لطائف
الحكمات والحمد لله على ذلك المسئلة الثالثة قال ابو بكر الاصم والزجاج هذه الاية
تدل على ان عقد النكاح بغير المهر جائز وقال القاضي انها لا تدل على الجواز لكنها تدل
على الصحة اما بيان دلالتها على الصحة فلانه لو لم يكن صحيحا لم يكن الطلاق مشروعا ولم تكن المتعة
لازمة واما انها لا تدل على الجواز بدليل ان الطلاق في زمن الحيض حرام ومع ذلك
واقع وصحيح المسئلة الرابعة اتفقوا على المراد من المسيس في هذه الاية الدخول
قال ابو مسلم وانما كنى تعالى بقوله تمسوهن عن المجامعة تاديبا للعباد في اختيار احسن
الالفاظ فيما يتخاطبون به والله اعلم اما قوله تعالى او تفرضوا لهن فريضة فالمعنى او
تقدروا لها مقدارا من المهر توجبه على نفسه لان الفرض في اللغة هو التقدير وذكر كثير
من المفسرين ان او هاهنا بمعنى الواو ويريد ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة
كقوله او يزيدون وانت اذا تاملت فيما لخصناه علمت ان هذا التاويل متكلف
بل خطا قطعا والله اعلم اما قوله تعالى ومتعوهن ان الله تعالى لما بين انه لا مهر عند
عدم المسيس والتقدير بين ان المتعة لها واجبة وتفسير لفظ المتعة قد تقدم
في قوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج وفي الاية مسائل المسئلة الاولى المطلقات ضربان مطلقة
قبل الدخول ومطلقة بعد الدخول اما المطلقة قبل الدخول فينظر ان لم يكن فرض لها
مهر فلها المتعة بهذه الاية التي نحن في تفسيرها وان كان قد فرض فلا متعة لان الله تعالى
اوجب على حقها نصف المهر ولم يذكر المتعة ولو كانت واجبة لذكرها وقال ابن عمر لكل مطلقة
متعة الا التي فرض لها ولم يدخل بها فحسبها نصف المهر واما المطلقة بعد الدخول سواء
فرض لها او لم يفرض فهل تستحق المتعة فيه قولان قال في القديم وبه قال ابو حنيفة لا متعة لها
لانها تستحق المهر كالمطلقة بعد الفرض قبل الدخول وقال في الجديد لها المتعة وهو قول
علي ابن ابي طالب رضي الله عنه والحسن بن علي عليهما السلام وابن عمر والدليل عليه قوله تعالى
وللمطلقات متاع بالمعروف وقال تعالى فتعالين امتعكن وكان ذلك في نساء دخل بهن النبي

صلى الله عليه وسلم وليس كالمطلقة بعد الفرض قبل المسيس لانها استحقت الصداق
لا بمقابلة استباحة عوض فلم تستحق المتعة والمطلقة بعد الدخول استحقت الصداق
بمقابلة استباحة البضع فيجب لها المتعة للايحاش بالفراق المسئلة الثانية مذهب
الشافعي وابي حنيفة ان المتعة واجبة وهو قول شريح والشعبي والزهري وروى عن
الفقهاء السبعة من اهل المدينة انهم كانوا لا يرونها واجبة وهو قول مالك لنا قوله تعالى
ومتعوهن وظاهر الامر للايجاب وقال وللمطلقات متاع فجعله ملكا لهن او في
معنى الملك وحجة مالك انه تعالى قال في اخر الاية حقا على المحسنين فجعل
هذا من باب الاحسان وانما قال هذا الفعل احسان اذا لم يكن واجبا فان من وجب عليه
اداء دين فاداه لا يقال انه احسن وايضا قال تعالى ما على المحسنين من سبيل وهذا يدل
على عدم الوجوب والجواب عنه ان الاية التي ذكرتموها تدل على قولنا لانه تعالى قال
حقا على المحسنين فذكره بكلمة على وهي للوجوب وانه اذا قيل هذا حق على فلان لم يفهم
منه الندب بل الوجوب المسئلة الثالثة اصل المتعة والمتاع ما ينتفع به انتفاعا
غير باق بل منقضيا عن قريب ولهذا يقال الدنيا متاع ويسمى التلذذ تمتعا
لانقطاعه بسرعة وقلة لبثه اما قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره
ففيه مسائل المسئلة الاولى الموسع الغني الذي يكون في سعة من غناه يقال اوسع
الرجل اذا كثر ماله واتسعت حاله ويقال اوسعه كذا اي قدر وسعه عليه ومنه
قوله تعالى وانا لموسعون وقوله قدره اي قدر امكانه وطاقته فحذف المضاف
والمقتر الذي في ضيق من فقره وهو المقل الفقير واقتر اذا افتقر المسئلة
الثانية قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو وابو بكر عن عاصم قدره بسكون الدال
والباقون قدره بفتح الدال وهما لغتان في جميع معاني القدر لقوم امرهم يقدرونه
قدرا وهذا قدر وهذا واحمل على راسك قدر ما تطيق وقدر الله الرزق يقدره و
يقدره قدرا وقدرت الشيء بالشيء اقدره قدرا وقدرت على الامر اقدر عليه قدرة كل
هذا يجوز فيه التسكين والتحريك يقال هم يختصمون في القدر والقدر وخدمته بقدر
كذا وبقدر كذا قال الله تعالى فسالت اودية بقدرها وقال وما قدروا الله حق قدره
ولو حرك كان جائزا وكذلك انا كل شيء خلقناه بقدر ولو خفف جاز المسئلة الثالثة
ان قوله على الموسع قدره وعلى المقتر قدره يدل على ان تقدير المتعة مفوض الى
الاجتهاد ولانها كالنفقة التي اوجبها الله تعالى للزوجات وبين ان الموسع مخالف
للمقتر وقال الشافعي المستحب على الموسع خادم وعلى المتوسط ثلاثون درهما وعلى
المقتر مقنعة روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال اكثر المتعة خادم واقلها
مقنعة واي قدر ادى جاز من جانبي الكثرة والقلة وقال ابو حنيفة المتعة لا
تزاد على نصف مهر المثل قال لان حال المراة التي يسمى لها المهر احسن من حال
التي لم يسم لها ثم لما لم يجب لها زيادة على نصف المسمى اذا طلقها قبل الدخول فلان لا تجب
زيادة على نصف مهر المثل اولى والله اعلم اما قوله تعالى متاعا بالمعروف ففيه مسئلتان
المسئلة الاولى معنى الاية انه يجب ان يكون على قدر حال الزوج في الغنى والفقر ثم اختلفوا
فمنهم من اعتبر حالها وهو قول القاضي ومنهم من اعتبر حال الزوج فقط قال ابو بكر الرازي

رحمة الله في المتعة تعتبر حال الرجل وفي مهر المثل حالها وكذلك في النفقة واحتج ابو بكر
بقوله على الموسع قدره واحتج القاضي بقوله بالمعروف فان ذلك يدل على حالها لانه ليس من
المعروف ان يسوى بين الشريفة والوضيعة **المسئلة الثانية** متاعا تاكيد لمتعوهن
يعني متعوهن تمتيعا بالمعروف وحقا صفة لمتاع اي متاعا واجبا عليهم او حق ذلك حقا على المحسنين
وقيل نصبه على الحال من قدره لانه معرفة والعامل فيه الظرف وقيل نصب على القطع واما
قوله على المحسنين ففي سبب تخصيصه بالذكر وجوه احدها ان المحسن هو الذي ينتفع بهذا
البيان كقوله انما انت منذر من يخشاها والثاني قال ابو مسلم المعنى ان من اراد ان يكون
من المحسنين فهذا شانه وطريقه والمحسن هو المؤمن فيكون المعنى ان العمل بما
ذكرت هو طريق المؤمنين الثالث حقا على المحسنين الى انفسهم في المسارعة الى
طاعة الله تعالى قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة
فنصف ما فرضتم اعلم انه تعالى لما ذكر حكم المطلقة غير الممسوسة اذا كان قد فرض
لها مهر وفي الاية مسئلتان **المسئلة الاولى** مذهب الشافعي ان الخلوة لا تقرر
المهر وقال ابو حنيفة الخلوة الصحيحة تقرر المهر ومعنى الخلوة الصحيحة ان يخلو بها وليس
هناك مانع حسي ولا شرعي فالحسي نحو الرتق والقرن والمرض او يكون معهما ثالث
وان كان نائما والشرعي نحو الحيض والنفاس وصوم الفرض وصلاة الفرض
والاحرام المطلق سواء كان فرضا او نفلا حجة الشافعي ان الطلاق قبل المسيس يوجب
سقوط نصف المهر وههنا وجد الطلاق قبل المسيس فوجب القول بسقوط نصف المهر
بيان المقدمة الاولى قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن
فريضة فنصف ما فرضتم فقوله فنصف ما فرضتم ليس كلاما تاما بل لا بد من اضمار شيء اخر
ليتم الكلام فاما ان نضمر فنصف ما فرضتم ساقط او نضمر فنصف ما فرضتم ثابت
والاول هو المقصود والثاني مرجوح لوجوه احدها ان المعلق على الشيء بكلمة ان عدم
عند عدم ذلك الشيء ظاهرا فلو حملناه على الوجوب ترك العمل بقضية التعليق لانه متحقق
قبله وثانيها ان قوله تعالى وقد فرضتم لهن فريضة يقتضي وجوب كل المهر عليه
لانه التزام للكل لقوله تعالى اوفوا بالعقود فلم يكن الحاجة الى بيان ثبوت
النصف قائمة لان المقتضي لوجوب الكل مقتض ايضا لوجوب النصف انما المحتاج
اليه بيان سقوط النصف لان عند قيام المقتضي لوجوب الكل كان الظاهر هو وجوب
الكل فكان سقوط البعض هو المحتاج الى البيان فكان حمل الاية على بيان السقوط اولى
من حملها على بيان الوجوب وثالثها ان الاية الدالة على ايتاء كل المهر قد تقدمت
بقوله ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا فحمل هذه الاية على سقوط النصف
اولى من حملها على وجوب النصف ورابعها ان المذكور في الاية هو الطلاق قبل المسيس وكون
الطلاق واقعا قبل المسيس يناسب سقوط نصف المهر ولا يناسب وجوب شيء فلما كان
المذكور في الاية ما يناسب السقوط لا ما يناسب الوجوب كان اضمار السقوط اولى وانما
استقصينا في هذه الوجوه لان منهم من قال ان معنى الاية فنصف ما فرضتم واجب وتخصيص
النصف بالوجوب لا يدل على سقوط النصف الاخر الا من حيث دليل الخطاب وهو عند
ابي حنيفة ليس بحجة فكان غرضنا من هذا الاستقصاء دفع هذا السؤال بيان المقدمة

الثانية وهي ان هاهنا وجد الطلاق قبل المسيس وهو ان المراد بالمسيس اما حقيقة
المس باليد او جعل كناية عن الوقاع وايهما كان فقد وجد الطلاق قبله حجة ابي حنيفة
قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا
منه شيئا الى قوله وقد افضى بعضكم الى بعض وجد الطلاق او عدم الطلاق الا انا توافقنا
على انه خص الطلاق قبل الخلوة ومن ادعى التخصيص هاهنا فعليه البيان والثاني ان الله تعالى
نهى عن اخذ المهر وعلل بعلة الافضاء وهي الخلوة لانها مشتقة من الفضاء وهو المكان الخالي
فعلمنا ان الخلوة تقرر المهر وجوابنا عن ذلك ان الاية التي تمسكوا بها عامة والاية التي
تمسكنا بها خاصة والخاص مقدم على العام والله اعلم المسئلة الثانية قوله وقد فرضتم
لهن فريضة حال من مفعول طلقتموهن والتقدير طلقتموهن حال ما فرضتم لهن
فريضة اما قوله تعالى الا ان يعفون ففيه مسئلتان المسئلة الاولى انما سقط النون
من يعفون وان دخلت عليها الناصبة للافعال لان يعفون فعل النساء فاستوى فيه
الرفع والنصب والجزم والنون في يعفون اذا كان الفعل مسندا الى النساء ضمير
جمع المؤنث واذا كان الضمير مسندا الى الرجال فالنون علامة الرفع فلذلك لم يسقط
النون التي هي ضمير جميع المؤنث والنساء في يعفون الى كان الفعل للرجال الواو التي
هي لام الفعل في يعفون لا الواو التي هي ضمير الجمع والله اعلم المسئلة الثانية المعنى
الا ان يعفو المطلقات عن ازواجهن فلا يطالبنهم بنصف المهر وتقول المراة ما رآني ولا
خدمته ولا استمتع بي فكيف اخذ منه شيئا اما قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح ففيه
مسئلتان المسئلة الاولى في الاية قولان الاول هو الزوج وهو قول علي بن ابي طالب رضي الله
عنه وسعيد بن المسيب وكثير من الصحابة ورواة التابعين والثاني هو الولي وهو قول اصحاب
الشافعي حجة القول الاول وجوه الاول انه ليس للولي ان يهب مولته صغيرة كانت او كبيرة
فلا يمكن حمل هذه الاية على الولي الثاني ان الذي بيد الولي هو عقد النكاح فاذا عقده
حصلت العقدة لان بناء الفعلة يدل على المفعول كالاكلة واللقمة فاما المصدر فالعقد كالاكل
واللقم ثم من المعلوم ان العقدة الحاصلة بعد العقد في يد الزوج لا في يد الولي والثالث
ان قوله تعالى الذي بيده عقدة النكاح معناه الذي بيده عقدة النكاح معناه الذي
بيده عقدة نكاح ثابت له لا لغيره كما ان قوله ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى
اي نهى النفس عن الهوى الثابت له لا لغيره كانت الجنة ثابتة له ويكون ما واه الرابع
ما روي عن جبير بن مطعم انه تزوج امراة وطلقها قبل ان يدخل بها فاكمل الصداق وقال
انا احق بالعفو وهذا يدل على ان الصحابة فهموا من الاية العفو الصادر من الزوج حجة
من قال المراد هو الولي وجوه الاول ان الصادر من الزوج هو ان يعطيها كل المهر وذلك
يكون هبة والهبة لا تسمى عفوا اجاب الاولون عن هذا من وجوه احدها انه كان الغالب
عندهم ان يسوق المهر اليها عند التزوج فاذا طلقها استحق ان يطالبها بنصف ما ساق اليها
فاذا ترك المطالبة فقد عفا عنها وثانيها سماه عفوا على طريق المشاكلة وثالثها ان العفو قد يراد
به التسهيل يقال فلان وجد المال عفوا صفوا وقد بينا وجه هذا القول في تفسير قوله تعالى
فمن عفي له من اخيه شيء ومعنى هذا عفو الرجل ان يعطيها كل الصداق على وجه السهولة
اجاب القائلون بان المراد هو الولي عن السؤال الاول بان صدور العفو عن الزوج

على ذلك الوجه لا يحصل الا مع بعض التقديرات والله تعالى ندب الى العفو مطلقا
وحمل المطلق على المقيد خلاف الاصل واجابوا عن السؤال الثاني ان العفو الصادر
عن المراة هو الابراء وهذا عفو في الحقيقة اما الصادر عن الزوج محض الهبة فكيف
يسمى عفوا واجابوا عن السؤال الثالث بانه لو كان العفو هو التسهيل لكان كل من
سهل على انسان شيئا يقال انه عفى عنه ومعلوم انه ليس كذلك الحجة الثانية للقائلين
بان المراد هو الولي هو ان ذكر الزوج قد تقدم بقوله عز وجل وان طلقتموهن من
قبل ان تمسوهن فلو كان المراد بقوله او يعفو الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج
له ان يعفوا على سبيل المخاطبة فلما يفعل ذلك بل عبر عنه بلفظ المغايبة علمنا ان
المراد منه غير الازواج واجاب الاولون عنه بان سبب العدول عن الخطاب الى
الغيبة التنبيه على المعنى الذي من اجله يرغب الزوج في العفو والمعنى الا ان يعفون او يعفو
الزوج الذي حبسته بان ملك عقد نكاحها عن الازواج ثم لم يكن منها سبب الفراق
وانما فارقها الزوج فلا جرم كان حقيقا بان لا ينقصها من مهرها ويكمل لها صداقها
الحجة الثالثة للقائلين بانه هو الولي هو ان الزوج ليس بيده البتة عقدة النكاح
وذلك لان قبل النكاح كان الزوج اجنبيا عن المراة ولا قدرة له على التصرف
فيها بوجه من الوجوه فلا يكون له قدرة على نكاحها البتة واما بعد النكاح فقد حصل
النكاح ولا قدرة على ايجاد الموجود بلى له قدرة ازالة النكاح والله تعالى اثبت
العفو لمن في يده وفي قدرته عقدة النكاح فلما ثبت ان الزوج ليس له يد ولا
قدرة على عقدة النكاح ثبت انه ليس المراد هو الزوج اما الولي فله قدرة على
انكاحها فكان المراد من الاية هو الولي لا الزوج ثم القائلون بهذا القول اجابوا عن
دلايل من قال المراد هو الزوج اما الحجة الاولى فان الفعل قد يضاف الى الفاعل تارة
عند المباشرة واخرى عند السبب يقال بنى الامير دارا وضرب دينارا والظاهر ان
النساء انما يرجعن في مهماتهن وفي معرفة مصالحهن الى اقوال الاولياء والظاهر ان كل
ما يتعلق بامر الزوج فالمراة لا تخوض فيه بل تفوضه بالكلية الى راي الولي وعلى هذا التقدير
يكون حصول العفو باختيار الولي وبسعيه فلهذا السبب اضيف العفو الى الاولياء
واما الحجة الثانية وهي قولهم الذي بيد الولي عقد النكاح لا عقدة النكاح قلنا العقدة
قد يراد بها العقد قال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح سلمنا ان العقدة هي المعقودة
لكن تلك المعقودة انما حصلت وتكونت بواسطة العقد فكان عقد النكاح
بيد الولي ابتداء وكانت عقدة النكاح في يد الولي ايضا بواسطة كونها من نتائج العقد
ومن اثاره واما الحجة الثالثة وهي قوله ان المراد من الاية الذي بيده عقدة النكاح
لنفسه فجوابها ان هذا التقييد لا يقتضيه اللفظ الا انه اذا قيل فلان في يده الامر
والنهي والرفع والخفض فلا يراد به ان الذي في يده امر نفسه ونهي نفسه بل
المراد ان في يده امر غيره ونهي غيره فكذا هاهنا المسئلة الثانية للشافعي ان
تمسك بهذه الاية في بيان انه لا يجوز النكاح الا بالولي وذلك لان جمهور المفسرين
اجمعوا على ان المراد من قوله او يعفو الذي بيده عقدة النكاح اما الزوج واما الولي
وبطل حمله على الزوج لما بينا ان الزوج لا قدرة له البتة على عقدة النكاح وجب حمله

على الولي اذا ثبت هذا فنقول قوله بيده عقدة النكاح هذا يفيد الحصر لانه اذا قيل بيده
الامر والنهي معناه ان الامر بيده لا بغيره وقال تعالى لكم دينكم اي لكم دينكم لا لغيركم فلهذا
هاهنا بيد الولي عقده لا بيد غيره واذا كان كذلك وجب ان لا يكون بيد المراة
عقدة النكاح وذلك هو المطلوب والله اعلم قوله تعالى وان تعفوا اقرب
للتقوى فيه مسائل المسئلة الاولى هذا خطاب للرجال والنسا جميعا الا ان الغلبة
للذكور اذا اجتمعوا مع الاناث وسبب التغليب ان الذكورة اصل والتانيث فرع
في اللفظ وفي المعنى اما في اللفظ فلانك تقول قائم ثم تريد التانيث فتقول قائمة
فاللفظ الدال على المذكر هو الاصل والدال على المونث فرع عليه واما المعنى فلان
الكمال للذكور والنقصان للاناث فلهذا السبب متى اجتمع التذكير والتانيث كان
جانب التذكير مغلبا المسئلة الثانية موضع ان رفع بالابتدا تقديره والعفو اقرب
للتقوى واللام بمعنى الى المسئلة الثالثة معنى الاية ان عفو بعضكم عن بعض اقرب
الى حصول معنى التقوى وانما كان الامر كذلك لوجهين الاول ان من سمح بترك حقه فهو محسن
ومن كان محسنا فقد استحق الثواب ونفى بذلك الثواب ما هو دونه من العقاب وازاله
والثاني ان هذا الصنع يدعوه الى ترك الظلم الذي فيه وهو التقوى في الحقيقة لان من سمح بحقه
وهو له معرض تقربا الى ربه كان ابعد من ان يظلم غيره باخذ ما ليس له بحق ثم قال تعالى
ولا تنسوا الفضل بينكم وليس المراد منه النهي عن النسيان لان ذلك ليس في الوسع بل المراد
منه الترك ولا تتركوا الفضل والافضال فيما بينكم وذلك لان الرجل اذا تزوج بالمراة
فقد تعلق قلبها به فاذا طلقها قبل المسيس صار ذلك سببا لتاذيها منه وكذلك اذا كلف
الرجل ان يبذل لها مهرا من غير ان ينتفع بها البتة صار ذلك لتاذيه منها فندب تعالى
كل واحد منهما الى فعل يزيل ذلك التاذي عن قلب الاخر فندب الزوج الى ان يطيب قلبها
بان يسلم المهر اليها بالكلية وندب المراة الى ان تترك المهر بالكلية ثم انه تعالى ختم
الاية بما يجري مجرى التهديد على العادة المعلومة فقال ان الله بما تعملون بصير الحكم الرابع عشر
حكم الصلوة قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله
قانتين فان خفتم فرجالا او ركبانا فاذا امنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون
اعلم انه سبحانه لما بين للمكلفين ما بين من معالم دينه واوضح لهم من شرائع شرعه امرهم بعد ذلك
بالمحافظة على الصلوات وذلك لوجوه احدها ان الصلوة لما فيها من القراءة والقيام والركوع
والسجود والخضوع والخشوع يفيد انكسار القلب من هيبة الله تعالى وزوال التمرد عن
الطبع وحصول الانقياد لاوامر الله تعالى والانتهاء عن مناهيه كما قال ان الصلاة تنهى عن
الفحشاء والمنكر والثاني ان الصلاة تذكر العبد جلال الربوبية وذلة العبودية وامر الثواب
والعقاب فعند ذلك يسهل عليه الانقياد للطاعة ولذلك قال واستعينوا بالصبر والصلاة
والثالث ان كل ما تقدم من بيان النكاح والطلاق والعدة اشتغال بمصالح الدنيا فاتبع
ذلك بذكر الصلوة التي هي من مصالح الاخرة وفي الاية مسائل المسئلة الاولى احتج المحتجون
على ان الصلاة المفروضة خمسة بهذه الاية التي نحن فيها ... والاصل عدمه ثم ذلك الزائد
يمتنع ان يكون اربعة والا فليس لها وسطى فلا بد ان ينضم الى تلك الثلاثة عدد اخر يحصل المجموع
واسطة واقل ذلك ان يكون خمسة فهذه الاية تدل على وجوب الصلوات الخمسة بهذا الطريق

واعلم

واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم اذا بينا ان المراد من الوسطى في العدد لا ما يكون وسطى
بسبب الفضيلة وسيجيء ذلك بالدليل ان شاء الله تعالى الا ان هذه الاية وان دلت على
وجوب الصلوات الخمس لكنها لا تدل على اوقاتها والايات الدالة على تفصيل الاوقات
اربع الاية الاولى قوله فسبحان الله اي سبحوا الله معناه صلوا لله حين
تمسون اراد به صلاة المغرب والعشا وحين تصبحون اراد به صلاة الصبح وعشيا
اراد به صلاة العصر وحين تظهرون الظهر الاية الثانية قوله اقم الصلوة
لدلوك الشمس الى غسق الليل اراد بالدلوك زوالها فدخل فيه صلاة الظهر والعصر
والمغرب والعشا ثم قال وقران الفجر اراد صلاة الصبح الاية الثالثة قوله فسبح بحمد
ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن اناء الليل فسبح واطراف النهار ومن الناس من
قال هذه الاية تدل على الصلوات الخمس لان الزمان اما ان يكون قبل طلوع الشمس
او قبل غروبها فالليل والنهار داخلان في هاتين اللفظتين الاية الرابعة قوله تعالى
اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل فالمراد بطرفي النهار الصبح والعصر و
قوله وزلفا من الليل المغرب والعشا وكان بعضهم يتمسك به في وجوب الوتر
لان لفظ زلفا جمع فاقله ثلاثة المسئلة الثانية اعلم ان الامر بالمحافظة على الصلوة امر
بالمحافظة على جميع شرائطها اعني طهارة البدن والثوب والمكان والمحافظة على
ستر العورة واستقبال القبلة والمحافظة على جميع اركان الصلاة والاحتراز
عن جميع مبطلات الصلاة سوا كان ذلك من اعمال القلوب او من اعمال اللسان
او من اعمال الجوارح واهم الامور في الصلوة رعاية النية فانها هي المقصود الاصلي من
قال تعالى اقم الصلوة لذكري فمن ادى الصلاة على هذا الوجه كان محافظا على الصلوة
والا فلا فان قيل المحافظة لا تكون الا بين اثنين كالمقاتلة والمخاصمة فكيف المعنى
هاهنا والجواب من وجهين احدها ان هذه المحافظة تكون بين العبد وبين الرب كانه قيل
احفظ الصلاة ليحفظك الاله الذي امرك بالصلاة وهذا كقوله اذكروني اذكركم
وفي الحديث احفظ الله يحفظك الثاني ان تكون المحافظة بين المصلي والصلاة فكانه
قيل احفظ الصلاة ليحفظك الصلاة واعلم ان حفظ الصلاة للمصلي على ثلاثة
اوجه الاول ان الصلاة تحفظه من المعاصي قال تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر
فمن حفظ الصلاة حفظته الصلاة عن الفحشاء والثاني ان الصلاة تحفظه من البلايا والمحن
قال تعالى واستعينوا بالصبر والصلاة وقال تعالى وقال الله اني معكم لئن اقمتم
الصلاة واتيتم الزكاة ومعناه اني معكم بالنصر والحفظ ان كنتم اقمتم
الصلاة واتيتم الزكاة الثالث ان الصلاة تشفع لمصليها قال تعالى واقيموا الصلوة
واتوا الزكاة وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ولان الصلاة فيها القراءة
والقران يشفع لقاريه وهو شافع مشفع وفي الخبر انه تجيء البقرة وال عمران كانهما غمامتان
او غيايتان ويشهدان ويشفعان وايضا في الخبر سورة الملك تصرف عن المتهجد بها
عذاب القبر وتجادل عنه في الحشر وتقف في الصراط عند قدميه وتقول للنار لا سبيل لك
عليه المسئلة الثالثة اختلفوا في الصلاة الوسطى على سبعة مذاهب فالقول الاول
ان الله تعالى امر بالمحافظة عليها ولم يبين لنا انها اي الصلوات هي وانما قلنا انه لم يبين لانه

لو تبين ذلك لكان اما ان يقال انه تعالى بينها بطريق قطعي او بطريق ظني والاول
باطل لان بيانه اما ان يكون بهذه الاية او بطريق اخر قاطع او بخبر متواتر ولا يمكن ان يكون البيان
حاصلا بهذه الاية لان الصلوات خمسة وليس في الاية ذكر اولها واخرها واذا كان كذلك امكن
في كل واحدة من تلك الصلوات ان يقال انها هي الوسطى واما ان يقال ان بيانه حصل في اية اخرى
او في خبر متواتر فذلك مفقود واما بيانه بالطريق الظني وهو خبر الواحد والقياس فغير جائز
لان الطريق المفيد للظن معتبر في العمليات وهذه المسئلة ليست كذلك فثبت ان
الله تعالى لم يبين ان الصلاة الوسطى ما هي ثم قالوا والحكمة فيه انه تعالى لما خصها بمزيد
التوكيد مع انه تعالى لم يبينها جوز المرء في كل صلاة يؤديها انها هي الوسطى فيصير ذلك
داعيا الى اداء الكل على نعت الكمال والتمام ولهذا السبب اخفى الله تعالى ليلة القدر
في رمضان واخفى ساعة الاجابة في يوم الجمعة واخفى اسمه الاعظم في جميع الاسماء و
اخفى وقت الموت في الاوقات ليكون المكلف حذرا من الموت في كل الاوقات فيكون
ابدا التوبة في كل الاوقات وهذا القول اختاره جمع من العلماء قال محمد بن سيرين رحمه الله
ان رجلا سال زيد بن ثابت عن الصلاة الوسطى فقال حافظ على الصلوات كلها
تصبها وعن الربيع بن خثيم انه ساله واحد عنها فقال يا ابن اخي الوسطى واحدة منهن
فحافظ على الكل تكن محافظا على الوسطى ثم قال الربيع ارايت لو علمتها بعينها اكنت محافظا
عليها ومضيعا سايرهن قال السايل لا فقال الربيع فان حافظت عليهن فقد
حافظت على الوسطى القول الثاني مجموع الصلوات الخمس وذلك لان هذه الخمسة
هي الوسطى من الطاعات وتقريره ان الايمان بضع وسبعون درجة اعلاها شهادة
ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق والصلوات المكتوبات دون
الايمان وفوق اماطة الاذى فهي واسطة بين الطرفين القول الثالث انها صلاة
الصبح وهذا القول من الصحابة قول علي عليه السلام وعمر وابن عباس وجابر بن عبد الله
وابي امامة الباهلي ومن التابعين قول طاوس وعطاء وعكرمة ومجاهد وهو مذهب
الشافعي رحمه الله والذي يدل على صحة هذا القول وجوه الاول ان هذه الصلاة
تصلى في الغلس فاولها يقع في الظلام فاشبهت صلاة الليل واخرها يقع في الضوء فاشبهت
صلاة النهار الثاني ان هذه الصلاة تؤدى بعد طلوع الصبح وقبل طلوع الشمس وهذا
القدر من الزمان لا يكون الظلمة فيه ولا يكون الضوء ايضا تاما فكانه ليس بليل و
لا نهار فهو متوسط بينهما الثالث انه حصل في النهار التام صلاتان الظهر والعصر
وفي الليل صلاتان المغرب والعشا وصلاة الصبح كالمتوسط بين صلاتي الليل وصلاتي
النهار فان قيل هذه المعاني حاصلة في صلاة المغرب قلنا ان ترجيح صلاة الصبح على المغرب
بكثرة فضايل صلاة الصبح على ما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى الرابع ان الظهر والعصر
يجمعان بعرفة بالاتفاق وفي السفر عند الشافعي وكذا المغرب والعشا واما صلاة الفجر فهي
منفردة في وقت واحد فكان الظهر والعصر وقتا واحدا ووقت المغرب والعشا وقتا
واحدا ووقت الفجر متوسطا بينهما قال القفال رحمه الله وتحقيق هذا الاحتجاج يرجع الى
قول الناس يقولون فلان وسط اذا لم يمل الى احد الخصمين وكان منفردا بنفسه عنهما
الخامس قوله تعالى ان قران الفجر كان مشهودا وقد ثبت بالتواتر ان المراد منه صلاة

الفجر

الفجر انما جعلها مشهودا لانها تؤدى بحضرة ملائكة الليل وملائكة النهار فاذا عرفت هذا فوجه
الاستدلال بهذه الاية من وجهين احدهما ان الله تعالى افرد صلاة الفجر بالذكر فدل هذا
على مزيد فضلها ثم انه تعالى خص الصلاة الوسطى بمزيد التاكيد فيغلب على الظن ان صلاة
الفجر لما ثبت انها افضل بتلك الاية وجب ان تكون هي المراد بالتاكيد المذكور في هذه الاية
والثاني ان الملائكة يتعاقبون بالليل والنهار فلا يجتمع ملائكة الليل وملائكة النهار
في وقت واحد الا في صلاة الفجر فثبت ان صلاة الفجر قد اخذت بطرفي الليل والنهار من
هذا الوجه فكانت كالشيء المتوسط السادس انه تعالى قال بعد ذكر الصلوة الوسطى
وقوموا لله قانتين فقرن هذه الصلوة بذكر القنوت وليس في الشرع صلاة ثبت بالاخبار
الصحاح القنوت فيها الا الصبح فدل على ان المراد بالصلاة الوسطى هي صلاة الصبح
السابع لا شك انه تعالى انما افردها بالذكر لاجل التاكيد ولا شك ان صلاة الصبح
احوج الصلوات الى التاكيد اذ ليس في الصلوات اشق منها لانها تجب على الناس في
الذ اوقات النوم حتى ان العرب كانت تسمي نوم الفجر العسيلة للذتها ولا شك
ان ترك النوم اللذيذ الطيب في ذلك الوقت والعدول الى استعمال الماء البارد
والخروج الى المسجد والتاهب للصلاة شاق صعب على النفس فيجب ان تكون هي المراد بالصلاة
الوسطى اذ هي اشد الصلوات حاجة الى التاكيد الثامن ان صلاة الصبح افضل
الصلوات واذا كان كذلك وجب ان تكون هي المراد من الصلاة الوسطى انما قلنا انها افضل
الصلوات لوجوه احدها قوله تعالى الصابرين والصادقين الى قوله والمستغفرين
بالاسحار فجعل ختم طاعاتهم الشريفة وعباداتهم الكاملة بذكر كونهم مستغفرين بالاسحار
ثم يجب ان يكون اعظم انواع الاستغفار وهو اداء الفرض لقوله عليه السلام
حاكيا عن ربه تعالى لن يتقرب المتقربون بمثل اداء ما افترضت عليهم وذلك
يقتضي ان افضل الطاعات بعد الايمان هو صلاة الصبح وثانيها ما روي فيها ان
التكبيرة الاولى منها في الجماعة خير من الدنيا وما فيها وثالثها انه ثبت بالاخبار
الصحيحة ان صلاة الصبح مخصوصة بالاذان مرتين قبل طلوع الفجر ومرة اخرى
بعده وذلك لان المقصود من المرة الاولى ايقاظ الناس حتى يقوموا ويتشمروا
للوضوء ورابعها ان الله تعالى سماها باسماء فقال في بني اسرائيل وقران الفجر
وقال في النور من قبل صلاة الفجر وقال في الروم وحين تصبحون وقال عمر بن
الخطاب المراد من قوله وادبار النجوم صلاة الفجر وخامسها انه تعالى اقسم به
فقال والفجر وليال عشر ولا يعارض هذا بقوله تعالى والعصر ان الانسان لفي
خسر فانا اذا سلمنا ان المراد منه القسم بصلاة العصر لكن في صلاة الفجر
تاكيد وهو قوله اقم الصلاة طرفي النهار فكما ان احد الطرفين هو الصبح وهو واقع
قبل الطلوع فالطرف الاخر هو مغرب لانه هو الواقع بعد الغروب فقد اجتمع في
الفجر القسم مع التاكيد بقوله اقم الصلوة طرفي النهار وقد بينا ان هذا التاكيد
لم يوجد في العصر وسادسها ان التثويب في صلاة الصبح معتبر وهو ان يقول
بعد الفراغ من الحيعلتين الصلاة خير من النوم مرتين ومثل هذا التاكيد غير
حاصل في ساير الصلوات وسابعها ان الانسان اذا قام من منامه فكانه معدوما

ثم صار موجودا او كان ميتا ثم صار حيا بل كان الخلق كانوا في الليل كلهم امواتا
فصاروا احياء فاذا قاموا من منامهم وشاهدوا هذا الاثر العظيم من كمال قدرة
الله تعالى ورحمته حيث ازال عنهم ظلمة الليل وظلمة النوم والغفلة وظلمة العجز
والحيرة وابدل الكل بالاحسان فملأ العالم من النور والابدان من قوة الحياة والعقل والفهم
والمعرفة فلا شك ان هذا الوقت اليق الاوقات بان يشتغل العبد باداء العبودية
واظهار الخضوع والذلة والمسكنة فثبت بمجموع هذه البيانات ان صلاة الصبح افضل
الصلوات فكان حمل الوسطى عليها اولى التاسع ما روي عن علي بن ابي طالب رضي الله
عنه انه سئل عن الصلاة الوسطى فقال كنا نرى انها الفجر وعن ابن عباس رضي الله
عنهما انه صلى الصبح ثم قال هذه الصلاة الوسطى العاشر ان سنن الصبح
اكد من سائر السنن ففرضها يجب ان يكون اقوى من سائر الفروض فصرف التاكيد
اليها اولى فهذه جملة ما يستدل به على ان الصلاة الوسطى هي صلاة الصبح القول
الرابع قول من قال انها صلاة الظهر وروي هذا القول عن عمر وزيد وابي
سعيد الخدري واسامة ابن زيد وهو قول ابي حنيفة واصحابه واحتجوا عليه
بوجوه الاول ان الظهر كان شاقا عليهم لوقوعه في وقت القيلولة وشدة
الحر فصرف المبالغة اليه اولى وعن زيد بن ثابت ان النبي صلى الله عليه
وسلم كان يصلي بالهاجرة وكانت اثقل الصلوات على اصحابه وربما لم يكن وراءه
الا الصف والصفان فقال عليه السلام لقد هممت ان احرق على قوم لا
يشهدون الصلاة بيوتهم فنزلت هذه الاية والثاني صلاة الظهر تقع وسط
النهار وليس في المكتوبات صلاة تقع في وسط الليل والنهار غيرها والثالث
انها صلاة تقع بين صلاتين نهاريتين الفجر والعصر الرابع انها صلاة بين
البردين برد الغداة وبرد العشي الخامس قال ابو العالية صليت مع اصحاب النبي صلى الله
عليه وسلم الظهر فلما فرغوا سالتهم عن الصلاة الوسطى فقالوا التي صليتها
السادس روي عن عايشة رضي الله عنها انها كانت تقرا حافظوا على الصلوات
والصلاة الوسطى وصلاة العصر وكانت تقول سمعت ذلك من رسول الله صلى الله
عليه وسلم وجه الاستدلال انها عطفت صلاة العصر على الصلوة الوسطى والمعطوف
عليه قبل المعطوف والتي قبل العصر هي الظهر السابع روي ان قوما كانوا عند
زيد بن ثابت فارسلوا الى اسامة بن زيد وسالوه عن الصلاة الوسطى فقال هي
صلاة الظهر كانت تقام في الهاجرة الثامن روي في الاحاديث الصحيحة ان اول
امامة جبريل للنبي عليه السلام كانت في صلاة الظهر يدل على انها اشرف الصلوات
فكان صرف التاكيد اليها اولى التاسع ان صلاة الجمعة اشرف الصلوات وهي صلاة
الظهر فصرف المبالغة اليها اولى القول الخامس قول من قال انها صلاة العصر وهو من
الصحابة مروي عن علي عليه السلام وابن مسعود وابن عباس وابي هريرة ومن الفقهاء
النخعي وقتادة والضحاك وهو مروي عن ابي حنيفة واحتجوا عليه بوجوه الاول ما روي
عن علي عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم الخندق شغلونا عن صلاة
الوسطى ملا الله بيوتهم وقبورهم نارا وهذا الحديث رواه البخاري ومسلم وساير

الايمة

الايمة وهو عظيم الموقع في المسئلة وفي صحيح مسلم شغلونا عن الصلوة الوسطى صلاة
العصر ومن الفقهاء من اجاب عنه فقال العصر وسط ولكن لست هي المذكورة في القران فههنا
صلاتان وسطيان الصبح والعصر واحدهما ثبت بالقران والاخر بالسنة كما ان الحرم حرمان
حرم مكة بالقران وحرم المدينة بالسنة وهذا الجواب متكلف جدا الثاني قال الواردي
في صلاة العصر من التاكيد ما لم يرد في غيرها قال عليه السلام من فاته صلاة العصر فكانما
وتر اهله وماله وايضا اقسم الله تعالى بها فقال والعصر ان الانسان لفي خسر فدل على انها
احب الساعات الى الله تعالى الثالث ان العصر بالتاكيد اولى من حيث ان المحافظة على
ساير اوقات الصلاة اخف واسهل من المحافظة على صلاة العصر والسبب هو امران احدهما
ان وقت صلاة العصر اخفى الاوقات لان دخول صلاة الفجر بطلوع الفجر المستطير ودخول
الظهر بظهور الزوال ودخول المغرب بغروب القرص ودخول العشاء بغروب الشفق اما
صلاة العصر فلا يظهر دخول وقتها الا بنظر دقيق وتامل عظيم في حال الظل فلما كانت
معرفته اشق لا جرم كانت الفضيلة فيها اكثر الثاني ان الناس عند العصر يكونون
مشتغلين بالمهمات فكان الاقبال على الصلاة اشق فكان صرف التاكيد الى هذه الصلاة
اولى الحجة الرابعة في ان العصر اشبه بالصلاة الوسطى لوجوه احدها انها متوسطة
بين صلاة شفع وبين صلاة وتر اما الشفع فالظهر واما الوتر فالمغرب الا ان العشاء
ايضا كذلك لان قبلها المغرب وهي وتر وبعدها الصبح وهي شفع وثانيها ان العصر متوسطة
بين صلاة نهارية وهي الظهر وليلية وهي المغرب وثالثها ان العصر بين صلاتين بالليل
وصلاتين بالنهار القول السادس انها صلاة المغرب وهو قول ابي عبيدة السلماني وقبيصة
بن ذويب والحجة فيه من وجهين الاول انها بين بياض النهار وسواد الليل وهذا المعنى
وان كان حاصلا في الصبح الا ان المغرب ترجح بوجه اخر وهو انه ازيد من الركعتين
كما في الصبح واقل من الاربع كما في الظهر والعصر والعشاء وهي وسط في الطول والقصر
الحجة الثانية ان صلاة الظهر تسمى بالصلاة الاولى ولذلك ابتدا جبريل عليه السلام
السلام بالامامة فيها واذا كان الظهر اول الصلوات كانت الوسطى هي المغرب لا محالة القول
السابع انها صلاة العشاء قالوا لانها متوسطة بين صلاتين لا يقصران المغرب والصبح وعن
عثمان بن عفان عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من صلى العشاء الاخرة في جماعة كان كقيام
نصف ليلة فهذا مجموع دلايل الناس واقوالهم في هذه المسئلة وقد تركت ترجيح بعضها
فانه يستدعي تطويلا عظيما والله اعلم المسئلة الرابعة احتج الشافعي بهذه الاية
في ان الوتر ليس بواجب قال لو كان الوتر واجبا لكانت الصلوات الواجبة ستة ولو كان كذلك
لما حصل لها وسطى والاية دلت على الوسطى لها فان قيل الاستدلال انما يتم اذا كان المراد
هو الوسطى في العدد وهذا ممنوع بل المراد من الوسطى الفضيلة قال تعالى وكذلك جعلناكم
امة وسطا اي عدولا وقال تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم وقد حكينا هذا الاشتقاق في
تفسير قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا وايضا فلم لا يجوز ان يكون المراد الوسطى في المقدار
كالمغرب فانها ثلاث ركعات وهو متوسط بين الاثنين وبين الاربع وايضا فلم لا يجوز ان يكون
المراد الوسطى في الصفة وهي صلاة الصبح فانها تقع في وقت ليس بغاية في الظلمة ولا غاية

في الصنوف والجواب ان الخلق الفاضل انما يسمى وسطا لانه من حيث انه خلق فاضل بل من حيث انه يكون متوسطا بين رذيلتين هما طرفا الافراط والتفريط مثل الشجاعة فانها خلق فاضل وهي متوسطة بين الجبن والتهور فيرجع حاصل الامر الى ان لفظ الوسط حقيقة فيما يكون وسطا بحسب العدد ومجاز في الخلق الحسن والفعل الحسن من حيث ان من شانه ان يكون متوسطا بين الطرفين اللذين ذكرناهما وحمل اللفظ على الحقيقة اولى من حمله على المجاز اما قوله نحمله على ما يكون وسطا في الزمان وهو الظهر فجوابه ان الظهر ليست بوسط في الحقيقة لانها تؤدى بعد الزوال وهناك قد زال الوسط واما قوله نحمله على الصبح لكون وقت وجوبه وسطا بين وقت الظلمة وبين وقت النور او على المغرب لكون عددها متوسطا بين الاثنين والاربعة فجوابه ان هذا محتمل وما ذكرناه ايضا محتمل فوجب حمل اللفظ على الكل فهذا هو وجه الاستدلال في هذه المسئلة بحسب الامكان والله اعلم اما قوله تعالى وقوموا لله قانتين ففيه وجوه احدها وهو قول ابن عباس ان القنوت هو الدعاء والذكر احتج عليه بوجهين الاول ان قوله حافظوا على الصلوات امر بها في الصلاة من الفعل فوجب ان يحمل القنوت على كل ما في الصلاة الصبح والوتر وهو من الذكر فمعنى الاية وقوموا لله ذاكرين داعين منقطعين اليه والثاني ان المفهوم من القنوت هو الذكر والدعاء بدليل قوله تعالى امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما وهو المعنى بالقنوت في صلاة الصبح والوتر وهو المفهوم من قولهم قنت فلان على فلان لان المراد به الدعاء عليه والقول الثاني قانتين اى مطيعين وهو قول ابن عباس والحسن والشعبي وسعيد بن جبير وطاوس وقتادة والضحاك ومقاتل والدليل وجهان الاول ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل قنوت في القرآن فهو الطاعة الثاني قوله تعالى في ازواج الرسول صلى الله عليه وسلم ومن يقنت منكن لله ورسوله وقال في النساء فالصالحات قانتات فالقنوت عبارة عن كمال الطاعة واتمامها والاحتراز عن ايقاع الخلل في اركانها وسننها وادابها وهو زجر لمن لم يبال كيف صلى فخفف واقتصر على ما لا يجزى وذهب الى انه لا حاجة بالله الى صلاة العباد ولو كان كما قال لوجب ان لا يصلى راسا لانه تعالى كما لا يحتاج ان لا يصلى راسا لانه تعالى كما لا يحتاج الى الكثير من عبادتنا فلان لا يحتاج الى القليل اولى وقد صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم والرسل والسلف الصالح فاطالوا واظهروا الخشوع والاستكانة وكانوا اعلم من هؤلاء الجهال القول الثالث قانتين ساكتين وهو قول ابن مسعود وزيد بن ارقم قالوا كنا نتكلم في الصلاة فيسلم الرجل فيردون عليه ويسالهم كم صليتم كفعل اهل الكتاب فنزل قوله تعالى وقوموا لله قانتين فامرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام القول الرابع وهو قول مجاهد القنوت عبارة عن الخشوع وخفض الجناح وسكون الاطراف وترك الالتفات من هيبة الله تعالى وكان احدهم اذا قام الى الصلاة هاب ربه فلا يلتفت ولا يقلب الحصى ولا يعبث بشيء من جسده ولا يحدث نفسه بشيء من الدنيا حتى ينصرف القول الخامس القنوت هو القيام واحتجوا عليه بحديث جابر قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم اى الصلاة افضل قال طول القنوت يريد طول القيام وهذا

القول

القول عندي ضعيف والا صار تقدير الاية وقوموا لله قائمين اللهم الا ان يقال وقوموا لله مديمين لذلك القيام فحينئذ يصير القنوت مفسرا بالادامة لا بالقيام القول السادس وهو اختيار علي بن عيسى ان القنوت عبارة عن الدوام على الشيء والصبر عليه والملازمة له وهو في الشريعة صار مختصا بالمداومة على طاعة الله والمواظبة على خدمة الله تعالى وعلى هذا يدخل فيه جميع ما قاله المفسرون ويحتمل ان يكون المراد وقوموا لله مداومين على ذلك القيام في وجوبه واستحبابه والله اعلم قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا فاعلم انه تعالى لما اوجب المحافظة على الصلوات والقيام على ادائها باركانها وشروطها بين من بعد ان هذه المحافظة على هذا الحد لا تجب الا مع الامن دون الخوف فقال فان خفتم فرجالا او ركبانا وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرى فرجالا بضم الراء ورجالا بالتشديد ورجلا المسئلة الثانية قال الواحدي رحمه الله معنى الاية فان خفتم عدوا فحذف المفعول لاحاطة العلم به وقال صاحب الكشاف فان كان بكم خوف من عدو او غيره وهذا القول اصح لان هذا الحكم ثابت عند حصول الخوف سواء كان الخوف من العدو او من غيره وفيه قول ثالث وهو ان المعنى فان خفتم فوات الوقت ان اخرتم الصلاة الى ان تفرغوا من حربكم فصلوا رجالا او ركبانا وعلى هذا التقدير الاية تدل على تاكيد فرض الوقت حتى يترخص لاجل المحافظة عليه بترك القيام والركوع والسجود المسئلة الثالثة في الرجال قولان احدهما رجالا جمع راجل مثل تجار وتاجر وصحاب وصاحب والراجل هو الكائن على رجله ماشيا كان او واقفا ويقال في جمع راجل رجل ورجالة ورجال ورجال والقول الثاني ما ذكره القفال رحمه الله وهو انه يجوز ان يكون جمع الجمع لان راجلا يجمع على رجل ثم يجمع رجل على رجال والركبان جمع راكب مثل فرسان وفارس قال القفال ويقال انه انما يقال راكب لمن كان على جمل فاما من كان على فرس فانما يقال له فارس والله اعلم المسئلة الرابعة رجالا نصب على الحال والعامل فيه محذوف والتقدير فصلوا رجالا او ركبانا الاية والثاني في غير حال القتال وهو مذكور في سورة النساء في قوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وفي سياق الاية بيان اختلاف الخوفين اذا عرفت هذا فنقول اذا التحم القتال ولم يمكن ترك القتال لاحد فمذهب الشافعي رضي الله عنه انهم يصلون ركبانا على دوابهم ومشاة على اقدامهم الى القبلة والى غير القبلة يومون بالركوع والسجود ويجعلون السجود اخفض من الركوع ويحترزون عن الصيحات لانه لا ضرورة اليها قال ابو حنيفة لا يصلي الماشي الى غير القبلة بل يؤخر واحتج الشافعي رحمه الله بهذه الاية من وجهين الاول قال ابن عمر فرجالا او ركبانا يعني مستقبلي القبلة او غير مستقبليها قال نافع لا ارى ابن عمر ذكر ذلك الا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الثاني وهو ان الخوف الذي يجوز معه الصلاة مع الترجل على نفسه ان توقف والمشي مع الركض والركض لا يمكن معه المحافظة على الاستقبال فصار قوله فرجالا او ركبانا دالا على الترخص في ترك الركوع والسجود الى الايماء لان مع الخوف الشديد من العدو لا يامن الرجل على نفسه ان وقف في مكانه وبدون الوقف لا يتمكن من الركوع والسجود فصح بما ذكرنا دلالة رجالا او ركبانا على جواز ترك الاستقبال وعلى جواز الاكتفاء بالايماء في الركوع والسجود اذا ثبت

هذا فلنتكلم فيما لا يسقط وفيما يسقط فنقول لا شك ان الصلاة انما تتم بمجموع امور ثلاثة
احدها فعل القلب وهو النية وذلك لا يسقط لانه لا تتفاوت حال الخوف بسبب ذلك
ذلك والثاني عمل اللسان وهو القراءة وهي لا تسقط عند الخوف ولا يجوز له ايضا ان
يتكلم حال الصلاة بكلام اجنبي او ياتي بصيحات لا ضرورة اليها والثالث اعمال
الجوارح فنقول اما القيام والقعود فساقطان عنه لا محالة واما الاستقبال فساقط
على ما بيناه واما الركوع والسجود فالايماء قايم مقامهما فيجب ان يجعل الايما النايب
عن السجود اخفض من الايما النايب عن الركوع لان هذا القدر ممكن واما ترك الطهارة
فغير جايز لاجل الخوف فانه يمكنه التطهير بالماء او التراب انما الخلاف في انه اذا وجد الما
وامتنع عليه التوضي به هل يجوز له ان يتيمم بالغبار الذي يتمكن منه حال الكر به والاصح
انه يجوز لانه اذا كان خوف العطش رخص التيمم فالخوف على النفس اولى ان يرخص
في ذلك هذا الفصل قول الشافعي رحمه الله وبالجملة فاعتماده في هذا الباب على قوله عليه
السلام اذا امرتكم بشي فاتوا منه ما استطعتم واحتج ابو حنيفة بانه عليه
السلام اخر الصلاة يوم الخندق فوجب علينا ذلك ايضا والجواب ان يوم الخندق لم
تبلغ الخوف هذا الحد ومع ذلك فانه صلى الله عليه وسلم اخر الصلاة فعلمنا كون هذه الاية
ناسخة لذلك الفعل المسئلة السادسة اختلفوا في ان الخوف الذي يفيد هذه الرخصة
وطريق الضبط ان نقول الخوف اما ان يكون في القتال او في غير القتال اما الخوف في القتال
فاما ان يكون في قتال واجب او مباح او محظور اما القتال الواجب فهو القتال مع الكفار
وهو الاصل في صلاة الخوف وفيه نزلت الاية ويلتحق به قتال اهل البغي قال تعالى فقاتلوا
التي تبغي حتى تفي الى امر الله واما القتال المباح فقد قال القاضي ابو المحاسن الطبري
في كتاب شرح المختصر ان دفع الانسان عن نفسه مباح غير واجب بخلاف ما اذا قصده
الكافر بنفسه فانه يجب الدفع لئلا يكون اخلالا بحق الاسلام اذا عرفت هذا
فنقول اما القتال في الدفع عن النفس وفي الدفع عن كل حيوان محترم فانه يجوز فيه
صلاة الخوف اما اذا قصد اخذ ماله او اتلاف ماله فهل له ان يصلي صلاة شدة الخوف فيه
قولان الاصح انه يجوز واحتج الشافعي بقوله عليه السلام من قتل دون ماله فهو شهيد
فدل هذا على ان الدفع عن المال كالدفع عن النفس والثاني لا يجوز لان حرمة الروح
اعظم اما القتال المحظور فانه لا يجوز فيه صلاة الخوف لان هذا رخصة اعانة والعاصي
لا يستحق الاعانة اما الخوف الحاصل لا في القتال كالهارب من الحرق والغرق والسبع
وكذا المطالب بالدين اذا كان معسرا خائفا من الحبس عاجزا عن بينة الاعسار فلهم ان
يصلوا هذه الصلاة لان قوله تعالى فان خفتم مطلق يتناول الكل فان قيل قوله
فرجالا او ركبانا يدل على ان المراد منه الخوف من العدو حال المقاتلة قلنا هب انه
كذلك الا انه انما ثبت هناك دفعا للضرر وهذا المعنى قايم هاهنا فوجب ان يكون ذلك
الحكم مشروعا والله اعلم المسئلة السابعة روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال
فرض الله على لسان نبيكم الصلاة في الحضر اربعا وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة والجمهور
على ان الواجب في الحضر اربع وفي السفر ركعتان سوا كان في الخوف او لم يكن وان قول ابن
عباس متروك اما قوله تعالى فاذا امنتم فالمعنى بزوال الخوف الذي هو سبب الرخصة

فاذكروا

فاذكروا الله كما علمكم وفيه قولان الاول اذكروا الله بمعنى فافعلوا الصلوة كما علمكم
بقوله حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا لله قانتين وكما بينه من
اركانه لان سبب الرخصة اذا زال عاد الوجوب فيه كما كان من قبل والصلوة قد تسمى ذكرا لقوله تعالى
فاسعوا الى ذكر الله والقول الثاني فاذكروه اي فاشكروه لاجل انعامه عليكم بالامن طعن
القاضي في القول وقال ان هذا الذكر لما كان معلقا بشرط مخصوص وهو حصول الامن بعد
الخوف لم يمكن حمله على ذكر يلزم مع الخوف والامن جميعا على حد واحد ومعلوم ان مع الخوف
يلزم الشكر كما يلزم مع الامن لان في كلا الحالين نعمة الله تعالى متصلة والخوف هاهنا من جهة
الكفار لا من جهته تعالى فالواجب حمل قوله تعالى فاذكروا الله على ذكر يختص بهذه الحالة
والقول الثالث انه دخل تحت قوله فاذكروا الله الصلوة والشكر جميعا لان
الامن سبب للشكر مجدد يلزم فعله مع فعل الصلاة في اوقاتها اما قوله تعالى كما علمكم فبيان
لانعامه علينا بالتعليم والتعريف وان ذلك من نعمه تعالى ولولا هدايته لم نصل الى ذلك
ثم ان اصحابنا فسروا هذا التعليم بخلق العلم والمعتزلة فسروه بوضع الدلايل وفعل الالطاف وقوله
ما لم تكونوا تعلمون اشارة الى ما قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم من زمان الجهالة والضلالة
الحكم الخامس عشر قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا
الى الحول غير اخراج فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن من معروف والله عزيز حكيم
وللمطلقات بالمعروف حقا على المتقين كذلك يبين الله لكم اياته لعلكم تعقلون
فيه مسايل المسئلة الاولى قرا ابن كثير ونافع والكساي وابو بكر عن عاصم وصية بالرفع والباقون
بالنصب اما الرفع ففيه اقوال الاول ان قوله وصية مبتدا وقوله لازواجهم خبر وحسن الابتداء
بالنكرة لانها متخصصة بسبب تخصص الموضع كما حسن في قوله سلام عليكم وخير بين يديك
والثاني ان يكون قوله وصية لازواجهم مبتدا ويضمر له خبر والتقدير فعليهم
وصية لازواجهم ونظيره قوله فنصف ما فرضتم فدية مسلمة فصيام ثلاثة ايام
والثالث تقدير الاية الامر وصية او المفروض او الحكم وصية وعلى هذا الوجه اضمرنا
المبتدا والرابع تقدير الاية كتب عليهم وصية والخامس تقديره لتكن منكم وصية والسادس
تقدير الاية ووصية الذين يتوفون وصية الى الحول وكل هذه الوجوه جايزة حسنة
واما قراءة النصب ففيها وجوه الاول تقدير الاية فليوصوا وصية والثاني تقديرها
يوصون وصية كقولك انما انت سير البريد اي تسير سير البريد الثالث تقديرها
الزم الذين يتوفون وصية واما قوله تعالى متاعا ففي النصب وجوه الاول ان يكون على
معنى متعوهن متاعا فيكون التقدير فليوصوا لهن وصية وليمتعوهن متاعا الثاني
ان يكون التقدير جعل الله ذلك لهن متاعا لان ما قبل الكلام يدل على هذا الثالث ان
ينتصب على الحال اما قوله غير اخراج ففيه قولان الاول انه نصب بوقوعه موقع الحال
كانه قال متعوهن مقيمات غير مخرجات والثاني انتصب بنزع الخافض اراد من غير
اخراج المسئلة الثانية في هذه الاية ثلاثة اقوال الاول وهو اختيار جمهور
المفسرين انها منسوخة قالوا كان الحكم في ابتداء الاسلام انه اذا مات الرجل لم يكن

لامراته من ميراثه شي الا النفقة والسكنى سنة وكان الحول عزيمة عليها في
الصبر عن الزوج وانها كانت مخيرة في ان تعتد ان شاءت في بيت الزوج وان شاءت
خرجت قبل الحول لكنها متى خرجت سقطت نفقتها هذا جملة ما في هذه الاية لانا ان قرانا وصية
بالرفع كان المعنى فعليهم وصية وان قرانا بالنصب كان المعنى فليوصوا وصية وعلى القرائتين
هذه الوصية واجبة ثم هذه الوصية صارت مفسرة بامرين احدهما المتاع والنفقة الى
الحول والثاني السكنى الى الحول ثم ذكر تعالى انهن ان خرجن فلا جناح عليكم في ذلك
فثبت ان هذه الاية توجب امرين احدهما وجوب النفقة والسكنى من مال الزوج سنة والثاني
وجوب الاعتداد سنة لان وجوب السكنى والنفقة من مال الميت سنة توجب المنع من
التزوج بزوج اخر في هذه السنة ثم ان الله تعالى نسخ هذين الحكمين اما الوصية بالنفقة
والسكنى فلان القران دل على ثبوت الميراث لها والسنة دلت على انه لا وصية لوارث فصار
مجموع القران والسنة ناسخا للوصية للزوجة بالنفقة والسكنى في الحول واما وجوب العدة
في الحول فهو منسوخ بقوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وهذا القول هو الذي
اتفق عليه اكثر المتقدمين والمتاخرين من المفسرين القول الثاني وهو قول مجاهد
ان الله تعالى انزل في عدة المتوفى عنها زوجها ايتين احدهما ما تقدم وهو قوله يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى هذه الاية فوجب تنزيل هاتين الايتين
على حالتين فنقول انها ان اختارت السكنى في دار زوجها والاخذ من ماله وتركته فعدتها
هي الحول قال وتنزيل الاية على هذين التقديرين اولى حتى يكون كل واحد منهما معمولا به
والقول الثالث وهو قول ابي مسلم الاصفهاني ان معنى الاية ان من يتوفى منكم و
يذرون ازواجا وقد وصوا وصية لازواجهم بنفقة الحول وسكنى الحول فان خرجن
قبل ذلك وخالفن وصية الزوج بعد ان يقمن المدة التي ضربها الله تعالى لهن فلا حرج
فيما فعلن في انفسهن من معروف اي نكاح صحيح لان اقامتهن بهذه الوصية غير لازمة
قال والسبب انهم كانوا في زمان الجاهلية يوصون بالنفقة والسكنى حولا كاملا وكان
يجب على المراة الاعتداد بالحول فبين الله تعالى في هذه الاية ان ذلك غير واجب وعلى هذا
التقدير فالنسخ زايل واحتج على قوله بوجوه احدها ان النسخ خلاف الاصل فوجب المصير الى
عدمه بقدر الامكان والثاني ان يجب ان يكون الناسخ متاخرا عن المنسوخ في النزول وان
كان متاخرا عنه في النزول كان الاحسن ان يكون متاخرا عنه في التلاوة ايضا لان هذا الترتيب
احسن فاما تقديم الناسخ على المنسوخ في التلاوة وان كان جايزا في الجملة الا انه يعد
من سوء الترتيب وتنزيه كلام الله تعالى عنه واجب بقدر الامكان ولما كانت هذه
الاية متاخرة عن تلك في التلاوة كان الاولى ان لا يحكم بكونها منسوخة بتلك الوجه
الثالث وهو انه ثبت في علم اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين النسخ وبين التخصيص
كان التخصيص اولى وهاهنا ان خصصنا هاتين الايتين بالحالتين على ما هو قول مجاهد اندفع
النسخ فكان المصير الى قول مجاهد اولى من التزام النسخ من غير دليل واما على قول ابي
مسلم فالكلام اظهر لانكم تقولون تقدير الاية فعليهم وصية لازواجهم وتقديرها

فليوصوا

٣

فليوصوا وصية فانتم تضيفون هذا الحكم الى الله تعالى وابو مسلم يقول بل تقدير
الاية والذين يتوفون منكم ولهم وصية لازواجهم او تقديرها وقد اوصوا وصية
لازواجهم فهو يضيف هذا الكلام الى الزوج واذا كان لا بد من الاضمار فليس اضماركم
اولى من اضماره وعلى تقدير ان يكون الاضمار ما ذكرتم يلزم تطرق النسخ الى الاية وعند
هذا يشهد كل عقل سليم بان اضمار ابي مسلم اولى من اضمارهم وان التزام هذا النسخ التزام
له من غير دليل مع ما في القول بهذا النسخ من سوء الترتيب الذي يجب تنزيه كلام الله تعالى
عنه وهذا كلام واضح واذا عرفت هذا فنقول هذه الاية من اولها الى اخرها تكون جملة واحدة
شرطية فالشرط هو قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا
الى الحول غير اخراج فهذا كله شرط والجزاء هو قوله فان خرجن فلا جناح عليكم
فيما فعلن في انفسهن من معروف فهذا تقرير قول ابي مسلم وهو في غاية الصحة المسئلة
الثانية المعتدة عن فرقة الوفاة لا نفقة لها ولا كسوة حاملا كانت او حايلا وروي عن
علي عليه السلام وابن عمر ان لها النفقة اذا كانت حاملا وعن جابر وابن عباس رضي الله
عنهما انهما قالا لا نفقة لها حسبها الميراث وهل تستحق السكنى فيه قولان لا تستحق
السكنى وهو قول علي عليه السلام وابن عباس وعايشة وهو مذهب ابي حنيفة واختيار المزني رحمه
الله والثاني تستحق وهو قول عمر وعثمان وابن عمر وابن مسعود وام سلمة وبه قال مالك
والثوري واحمد وبناء القولين على حديث فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري قتل
زوجها قالت فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ارجع الى اهلي فان زوجي ما
تركني في منزل يملكه فقال عليه السلام نعم فانصرفت حتى اذا كنت في المسجد او في
الحجرة دعاني فقال امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله واختلفوا في تنزيل هذا الحديث
قيل لم يوجب في الابتداء ثم اوجب فصار الاول منسوخا وقيل امرها بالمكث في بيتها اخيرا
على سبيل الاستحباب لا على سبيل الوجوب واحتج المزني رحمه الله على انه لا سكنى لها
فقال اجمعنا على انه لا نفقة لها لان الملك انقطع بالموت فكذلك السكنى بدليل انهم
اجمعوا على ان من وجبت له نفقة وسكنى من والد وولد على رجل فمات انقطعت
نفقتهم وسكناهم لان ماله صار ميراثا للورثة فكذا هاهنا اجاب الاصحاب فقالوا
لا يمكن قياس السكنى على النفقة لان المطلقة الثلاث تستحق السكنى بكل حال ولا
تستحق النفقة لنفسها عند المزني ولان النفقة وجبت في مقابلة التمكين من
الاستمتاع ولا يمكن هاهنا واما السكنى وجبت للتحصين وهو موجود هاهنا واما
السكنى وجبت للتحصين وهو موجود هاهنا فافترقا اذا عرفت هذا فنقول القايلون
بان هذه الاية منسوخة لا بد وان يختلف قولهم بسبب هذه المسئلة وذلك لان هذه
الاية توجب النفقة والسكنى اما وجوب النفقة فقد صار منسوخا ولما وجوب السكنى
صار منسوخا ام لا والكلام فيه ما ذكرناه المسئلة الرابعة القايلون بان هذه الوصية
كانت واجبة اوردوا على انفسهم سوالا فقالوا الله تعالى ذكر الوفاة ثم امر بالوصية فكيف
يوصي المتوفى واجابوا عنه بان المعنى والذين يقاربون الوفاة ينبغي ان يفعلوا هذه فالوفاة
عبارة عن الاشراف عليها والجواب الاخر وهو ان هذه الوصية يجوز ان تكون مضافة الى الله
بمعنى امره وتكليفه كانه قيل وصية من الله لازواجهم كقوله يوصيكم الله في اولادكم

يحسن هذا المعنى على قراءة من قرأ بالرفع انما قوله تعالى فلا جناح عليكم يا اولياء الميت فيما فعلن
في انفسهن من التزين ومن الاقدام على النكاح وفي رفع الجناح وجهان احدهما لا جناح
في قطع النفقة عنهن اذا خرجن قبل انقضاء الحول والثاني لا جناح عليكم في ترك منعهن
من الخروج لان مقامها حولا في بيت زوجها ليس بواجب الحكم الثاني قوله تعالى وللمطلقات
متاع بالمعروف حقا على المتقين روي ان هذه الاية انما نزلت لان الله تعالى لما انزل قوله ومتعوهن
الى قوله حقا على المحسنين قال رجل من المسلمين ان اردت فعلت وان لم ارد لم افعل فقال تعالى
وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين يعني على كل من كان متقيا عن الكفر واعلم ان المراد
من المتاع هاهنا قولان احدهما انه هو المتعة وظاهر هذه الاية يقتضي وجوب هذه المتعة
لكل المطلقات فمن الناس من تمسك بظاهر هذه الاية واوجب المتعة لجميع المطلقات وهو
قول سعيد بن جبير وابي العالية والزهري قال الشافعي رحمه الله لكل مطلقة متعة الا المطلقة
التي فرض الله لها مهرا ولم يوجد المسيس وقد ذكرناها في تفسير قوله تعالى ومتعوهن على
الموسع قدره وعلى المقتر قدره فان قيل لم اعيد هاهنا ذكر المتعة مع ان ذكرها قد تقدم
في قوله ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره قلنا هناك ذكر حكما خاصا وهاهنا
ذكر عاما والقول الثاني ان المراد بهذه المتعة النفقة والنفقة قد تسمى متاعا الى الحول
واذا حملنا هذا المتاع على النفقة اندفع التكرار فكان ذلك اولى اما قوله تعالى كذلك
يبين الله لكم اياته لعلكم تعقلون فقد تقدم تفسيره وهاهنا اخر الايات الدالة
على الاحكام والله اعلم قوله تعالى **الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف
حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم ان الله لذو فضل على الناس ولكن اكثر**
اعلم ان عادته تعالى في القران ان يذكر بعد بيان الاحكام القصص ليفيد الاعتبار للسامع
ويحمله ذلك الاعتبار على ترك التمرد والعناد ومزيد الخضوع والانقياد فقال الم تر
الى الذين خرجوا من ديارهم اما قوله الم تر ففيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان
الروية قد تجيء بمعنى البصر وقد تجيء بمعنى روية البصيرة والقلب وذلك راجع الى العلم
قال تعالى وارنا مناسكنا معناه علمنا وقال فاحكم بين الناس بما اراك الله اي اعلمك
ثم ان هذا اللفظ قد يستعمل فيما تقدم للمخاطب العلم به وفيما لا يكون كذلك فقد يقول
الرجل لغيره يريد تعريفه ابتداء الم تر الى ما جرى على فلان فيكون هذا ابتداء تعريف
فعلى هذا يجوز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم لم يعرف هذه القصة الا بهذه الاية
ويجوز ان يقول كان العلم بها سابقا على نزول هذه الاية على وفق ذلك المسئلة الثانية
هذا الكلام ظاهره خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم الا انه لا يبعد ان يكون المراد هو
وامته الا انه وقع الخطاب معه كقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء المسئلة الثالثة دخول
لفظة الى في قوله الم تر الى الذين يحتمل ان يكون لاجل ان الى حرف للانتهاء كقولك
من فلان الى فلان فمن علم تعليم معلم فكان ذلك المعلم اوصل ذلك المتعلم الى ذلك الشيء
المعلوم وانهاه اليه فحسن من هذا الوجه دخول حرف الى فيه ونظيره قوله تعالى الم تر
الى ربك كيف مد الظل اما قوله تعالى الى الذين خرجوا من ديارهم ففيه روايات احدها قال
السدي كانت قرية وقع فيها الطاعون فهربت عامة اهلها والذين بقوا مات اكثرهم
وبقي قوم منهم في المرض هؤلاء احزم منا لو صنعنا ما صنعوا لنجونا من الامراض

والافات

والافات ولئن وقع الطاعون ثانيا خرجنا فوقع وهربوا وهم بضعة وثلاثون
الفا فلما خرجوا من ذلك الوادي ناداهم ملك من اسفل الوادي واخر من اعلاه
ان موتوا فهلكوا وبليت اجسامهم فمر بهم نبي يقال له حزقيل فلما راهم وقف عليهم
وتفكر فيهم فاوحى الله تعالى اليه اتريد ان اريك كيف احييهم فقال نعم فقيل له ناد يا
ايتها العظام ان الله يامرك ان تجتمعي فجعلت العظام يطير بعضها الى بعض حتى تمت
العظام ثم اوحى الله تعالى اليه ناد يا ايتها العظام ان الله يامرك ان تكتسين لحما فصارت لحما ودما
ثم نادى ان الله يامرك ان تقومي فقامت فلما صاروا احياء قاموا وهم يقولون سبحانك
اللهم وبحمدك لا اله الا انت ثم رجعوا الى قومهم بعد حياتهم فكانت امارات انهم
ماتوا ظاهرة في وجوههم ثم بقوا الى ان ماتوا بعد ذلك بحسب اجالهم الرواية الثانية
قال ابن عباس رضي الله عنهما ان ملكا من ملوك بني اسرائيل امر عسكره بالقتال فخافوا
القتال وقالوا لملكهم ان الارض التي تذهب اليها فيها الوباء فنحن لا نذهب اليها حتى يزول ذلك
الوباء فاماتهم الله تعالى باسرهم وبقوا ثمانية ايام حتى انتفخوا وبلغ بني اسرائيل موتهم فخرجوا
لدفنهم فعجزوا من كثرتهم فحظروا عليهم الحظاير فاحياهم الله تعالى بعد الثمانية وبقي فيهم شيء
من ذلك النتن وبقي ذلك في اولادهم الى هذا اليوم واحتج القائلون بهذا القول بقوله تعالى
عقيب هذه الاية وقاتلوا في سبيل الله والرواية الثالثة ان حزقيل النبي عليه السلام ندب
قومه الى الجهاد فكرهوا وجبنوا فارسل الله عليهم الموت فخرجوا من ديارهم فرارا من الموت
فلما راى حزقيل ذلك قال اللهم اله يعقوب واله موسى ترى معصية عبادك فارهم اية في
انفسهم تدلهم على نفاذ قدرتك وانهم لا يخرجون عن قبضتك فارسل الله عليهم الموت
ثم انه عليه السلام ضاق صدره بسبب موتهم فدعا مرة اخرى فاحياهم الله تعالى اما قوله
تعالى وهم الوف ففيه قولان الاول ان المراد منه بيان العدد واختلف في مبلغ عددهم قال الواحدي
رحمه الله ولم يكونوا دون ثلاثة الاف ولا فوق سبعين الفا والوجه من حيث اللفظ ان يكون
عددهم ازيد من عشرة الاف لان الالوف جمع الكثرة ولا يقال في عشرة فما دونها الوف
والقول الثاني ان الالوف جمع الف كقعود وقاعد وجلوس وجالس والمعنى انهم كانوا مؤتلفي
القلوب قال القاضي الوجه الاول اولى لان ورود الموت عليهم وهم كثرة عظيمة يفيد مزيد اعتبار
بحالهم لان موت جمع عظيم دفعة واحدة لا يتفق وقوعه فيفيد اعتبارا عظيما فاما ورود الموت
على قوم بينهم ائتلاف ومحبة كوروده وبينهم اختلاف واذا وجد ان الاعتبار لا يتغير ولا يختلف
ويمكن ان يجاب عن هذا السؤال بان المراد كون كل واحد منهم الفا لحبوته محبا لهذه الدنيا فرجع
حاصله الى ما قال تعالى في صفتهم ولتجدنهم احرص الناس على حياة وانهم مع غاية حبهم
للحياة والفهم بها اماتهم الله تعالى واهلكهم ليعلم ان حرص الانسان على الحياة لا يعصمه من
الموت فهذا القول على هذا الوجه ليس في غاية البعد اما قوله تعالى حذر الموت فهو منصوب
لانه مفعول له اي لحذر الموت ومعلوم ان كل احد يحذر الموت فلما خص هذا الموضع
بالذكر علم ان سبب الموت كان في تلك الواقعة اكثر اما لاجل غلبة الطاعون او لاجل الامر
بالمقاتلة اما قوله فقال لهم الله موتوا ففي تفسير قال لهم الله وجهان الاول انه جار مجرى
قوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقد تقدم انه ليس المراد منه اثبات قول
بل المراد انه تعالى متى اراد ذلك وقع من غير منع وتاخير ومثل هذا عرف مشهور في

اللغة ويدل عليه قوله ثم احياهم فاذا صح الاحياء بالقول فكذا القول في الاماتة والقول
الثاني انه تعالى امر الرسول ان يقول لهم موتوا وان يقول عند الاحياء ما رويناه
عن السدي ويحتمل ايضا ما رويناه من ان الملك قال ذلك فالقول الاول اقرب
الى التحقيق اما قوله تعالى ثم احياهم ففيه مسائل المسئلة الاولى الاية دالة على انه
تعالى احياهم بعد ان ماتوا فوجب القطع به وذلك لانه في نفسه جائز والصادق
اخبر عن وقوعه فوجب القطع بوقوعه اما الامكان فلان تركيب الاجزاء على الشكل المخصوص
ممكن والا لما وجد اولا واحتمال تلك الاجزاء للحياة ممكن والا لما وجد اولا ومتى ثبت
هذا فقد ثبت الامكان واما ان الصادق قد اخبر عنه ففي هذه الاية ومتى اخبر الصادق
عن وقوع ما ثبت في العقل امكانه وقوعه وجب القطع به المسئلة الثانية قالت المعتزلة
احياء الميت فعل خارق للعادة ومثل هذا لا يجوز من الله تعالى اظهاره الا عند ما يكون
معجزة لنبي اذ لو جاز ظهوره لا لاجل ان يكون معجزة لنبي اذ لو جاز ظهوره لبطلت
دلالته على النبوة واما عند اصحابنا فانه يجوز اظهار خوارق العادات لكرامة الولي ولسائر
الاغراض فكان هذا المحض باطلا ثم قالت المعتزلة وقد روي ان هذا الاحياء انما وقع
في زمان حزقيل النبي عليه السلام وببركة دعائه وهذا يحقق ما ذكرنا ان مثل هذا لا يوجد
الا ليكون معجزة للانبياء عليهم السلام وقيل حزقيل هو ذو الكفل وانما سمي بذلك لانه تكفل بشان
سبعين نبيا وانجاهم من القتل وقيل انه عليه السلام مر بهم وهم موتى فجعل يتفكر فيهم متعجبا
فاوحى الله اليه ان اردت احييتهم وجعلت ذلك الاحياء اية لك فقال نعم فاحياهم
الله تعالى بدعائه المسئلة الثالثة انه قد ثبت بالدلائل ان معارف المكلفين تصير ضرورية
عند القرب من الموت وعند معاينة الاهوال والشدائد فهؤلاء الذين اماتهم الله ثم
احياهم لا يخلو اما ان يقال انهم عاينوا الاهوال والاحوال التي معها صارت معارفهم
ضرورية واما انهم ما شاهدوا شيئا من تلك الاهوال بل الله تعالى اماتهم بغتة
كالنوم الحادث من غير مشاهدة الاحوال البتة فان كان الحق هو الاول فعند ما احياهم
يمتنع ان يقال انهم نسوا تلك الاهوال ونسوا ما عرفوا به ربهم بضرورة العقل لان الاحوال
العظيمة لا يجوز نسيانها مع كمال العقل فكان يجب ان تبقى تلك المعارف الضرورية معهم
بعد الاحياء وبقاء تلك المعارف الضرورية يمنع من صحة التكليف كما انه لا يبقى التكليف
في الاخرة واما ان يقال انهم بقوا بعد الاحياء غير مكلفين فليس في الاية ما يمنع منه
واما ان يقال ان الله تعالى حين اماتهم ما اراهم شيئا من الايات العظيمة التي تصير
معارفهم عندها ضرورية وما كان ذلك الموت كموت سائر المكلفين الذين يعاينون
الاهوال عند القرب من الموت والله اعلم بحقائق الامور المسئلة الرابعة قال قتادة
انما احياهم ليستوفوا بقية اجالهم وهذا القول فيه كلام كثير وبحث طويل اما قوله
تعالى ان الله لذو فضل على الناس ففيه وجوه احدها ان الله تعالى تفضل على اولئك
الاقوام الذين اماتهم بسبب انه احياهم وذلك لانهم خرجوا من الدنيا على المعصية
فهو تعالى اعادهم الى الدنيا ومكنهم من التوبة والتلافي وثانيها ان العرب الذين
كانوا ينكرون المعاد كانوا متمسكين بقول اليهود في كثير من الامور فلما نبه الله
تعالى اليهود على هذه الواقعة التي كانوا يعلمونها وهم يذكرونها للعرب

المنكرين للمعاد فالظاهر ان اولئك المنكرين يرجعون من الدين الباطل الذي هو
الانكار الى الدين الحق الذي هو الاقرار بالبعث والنشور فيتخلصون من العقاب و
يستحقون الثواب فكان ذكر هذه القصة فضلا من الله واحسانا في حق هؤلاء المنكرين
وثالثها ان هذه القصة تدل على ان الحذر من الموت لا يفيد فهذه القصة تشجع
الانسان على الاقدام على طاعة الله تعالى كيف كان وتزيل عن قلبه الخوف من الموت
فكان ذكر هذه القصة سببا لبعد العبد عن المعصية وقربه من الطاعة التي بها
يفوز بالثواب العظيم فكان ذكر هذه القصة فضلا واحسانا من الله تعالى على عبده
ثم قال ولكن اكثر الناس لا يشكرون وهو كقوله فابى اكثر الناس الا كفورا
قوله تعالى **وقاتلوا في سبيل الله واعلموا ان الله سميع عليم**
فيه قولان الاول ان هذا خطاب مع الذين احيوا قال الضحاك احياهم ثم امرهم بان يذهبوا
الى الجهاد لانه تعالى انما اماتهم بسبب انهم كرهوا الجهاد واعلم ان هذا القول لا يتم
الا باضمار محذوف تقديره وقيل لهم قاتلوا والقول الثاني وهو اختيار جمهور المحققين
ان هذا استيناف خطاب للحاضرين يتضمن الامر بالجهاد الا انه سبحانه بلطفه و
رحمته قدم على الامر بالقتال ذكر الذين خرجوا من ديارهم لئلا ينكص عن امر الله بحب
الحياة وبسبب خوف وليعلم كل احد ان ترك القتال لا يثق بالسلامة من الموت كما قال
تعالى قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل واذا لا تمتعون الا قليلا فيشجعه على القتال
الذي هو احدى الحسنيين اما في العاجل الظهور على العدو او في الاجل الفوز بالخلود
في النعيم والوصول الى ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين اما قوله تعالى في سبيل الله
فالسبيل هو الطريق وسميت العبادات سبيلا الى الله تعالى من حيث ان الانسان يسلكها
ويتوصل الى الله بها ومعلوم ان الجهاد تقوية للدين فكان طاعة فلا جرم كان المجاهد
مقاتلا في سبيل الله ثم قال واعلموا ان الله سميع عليم اي هو يسمع كلامكم في ترغيب الغير في
الجهاد او تنفير الغير عنه وعليم بما في صدوركم من البواعث والاغراض وان ذلك الجهاد
لغرض الدين او لعاجل الدنيا قوله تعالى **من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا**
فيضاعفه له اضعافا كثيرة والله يقبض ويبسط واليه ترجعون في الاية مسائل المسئلة الاولى
انه تعالى لما امر بالقتال في سبيل الله اردفه بقوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا
اختلف المفسرون فيه على قولين الاول ان هذه الاية متعلقة بما قبلها والمراد منها التحريض
في القتال خاصة فندب العاجز عن الجهاد ان ينفق على الفقير القادر على الجهاد وامر القادر
على الجهاد ان ينفق على نفسه في طريق الجهاد ثم اكد تعالى ذلك بقوله والله يقبض ويبسط
وذلك لان من علم ذلك كان اعتماده على فضل الله تعالى اكثر من اعتماده على ماله وذلك يدعوه
الى انفاق المال في سبيل الله والاحتراز عن البخل بذلك الانفاق والقول الثاني ان هذا الكلام
مبتدأ لا تعلق له بما قبله ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال المراد من هذا القرض
انفاق المال ومنهم من قال انه غيره والقائلون بانه انفاق المال لهم ثلاثة اقوال الاول
ان المراد من الاية ما ليس بواجب من الصدقة وهو قول الاصم واحتج عليه بوجهين
الاول انه تعالى سماه بالقرض والقرض لا يكون الا تبرعا الحجة الثانية سبب نزول الاية قال
ابن عباس رضي الله عنهما نزلت هذه الاية في ابي الدحداح قال يا رسول الله ان لي حديقتين فان

تصدقت باحديهما فهل لي مثلاها في الجنة قال نعم قال وام الدحداح معي قال نعم قال والصبية معي قال نعم
فتصدق بافضل حديقتيه وكانت تسمى الجنينة قال فرجع ابو الدحداح الى اهله وكانوا في الحديقة
التي تصدق بها فقام على باب الحديقة وذكر ذلك لامرأته فقالت ام الدحداح بارك الله لك
فيما اشتريت فخرجوا منها وسلموها وكان يقول صلى الله عليه وسلم كم نخلة رداح تدلى عذوقها لابي
الدحداح اذا عرفت سبب نزول هذه الاية ظهر ان المراد بهذا القرض الانفاق ما ليس بواجب
القول الثاني انه الانفاق الواجب واحتج هذا القائل على قوله بانه تعالى ذكر في اخر الاية واليه
ترجعون وذلك كالزجر وهو انما يليق بالواجب والقول الثالث وهو الاقرب انه يدخل
فيه كلا القسمين كما انه داخل تحت قوله مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل
حبة انبتت اما القائلون بان المراد من هذا القرض شيء سوى انفاق المال ما روي عن
بعض اصحاب ابن مسعود هو قول الرجل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر
قال القاضي وهذا بعيد لان لفظ الاقراض لا يقع عليه في عرف اللغة ثم قال ولا يمكن حمل هذا
القول على الصحة الا ان نقول الفقير الذي لا يملك شيئا اذا كان في قلبه انه لو كان قادرا لا
نفق واعطى فحينئذ تكون تلك النية قائمة مقام الانفاق فقد روي عنه صلى الله عليه
وسلم انه قال من لم يكن عنده ما يتصدق به فليلعن اليهود فانه صدقة المسئلة
الثانية اختلفوا في ان اطلاق لفظ القرض على هذا الانفاق حقيقة او مجاز قال الزجاج انه
حقيقة وذلك ان القرض هو كل ما يفعل ليجازى عليه تقول العرب لك عندي
قرض حسن وسيء والمراد منه الفعل يجازى عليه قال امية بن ابي الصلت

او سيئا او مدينا وعادل
كل امرء سوف يجزى قرضه حسنا مثل ما دانا

على ان القرض ما ذكرناه ان القرض اصله في اللغة القطع ومنه المقراض وانقرض القوم
اذا هلكوا وذلك لانقطاع اثرهم فاذا اقرض فالمراد قطع له من ماله او عمله قطعة يجازى عليها
والقول الثاني ان لفظ القرض هاهنا مجاز وذلك لان القرض هو ان يعطي الانسان شيئا
ليرجع اليه مثله وهاهنا المنفق في سبيل الله انما ينفق ليرجع اليه بدله الا انه حصل
الاختلاف بين هذا الانفاق وبين القرض من وجوه احدها ان القرض انما ياخذه من
يحتاج اليه لفقره وذلك في حق الله تعالى محال وثانيها ان البدل في القرض لا يكون الا المثل
وفي هذا الانفاق هو الضعف وثالثها ان المال الذي ياخذه المستقرض لا يكون ملكا له وهاهنا
هذا المال الماخوذ ملك لله ثم مع حصول هذه الفروق سماه الله تعالى قرضا والحكمة فيه التنبيه
على ان ذلك لا يضيع عند الله تعالى فكما ان القرض يجب اداؤه ولا يجوز الاخلال به فكذا الثواب الواجب
على هذا الانفاق واصل الى المكلف لا محالة ويروى انه لما نزلت هذه الاية قالت اليهود ان الله
فقير ونحن اغنياء فهو يطلب منا القرض وهذا الكلام لجهلهم وحمقهم لان الغالب عليهم التشبيه
ويقولون ان معبودهم شيخ قال القاضي من يقول في معبوده مثل هذا القول لا يستبعد منه ان
يصفه بالفقر فان قيل ما معنى قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا ولاي فائدة
جرى الكلام على طريق الاستفهام قلنا ذلك في الترغيب والدعاء الى الفعل اقرب من ظاهر
الامر اما قوله قرضا حسنا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قال الواحدي القرض في هذه الاية
اسم لا مصدر ولو كان مصدرا لكان ذلك اقراضا المسئلة الثانية كون القرض حسنا
يحتمل وجوها احدها اراد به حلالا خالصا لا يختلط به الحرام لان مع الشبهة ومع الاختلاط

ربما قبح الفعل وثانيها ان لا يتبع ذلك الانفاق منا ولا اذى وثالثها ان نفعله على نية
التقرب الى الله سبحانه لان ما يفعل رياء وسمعة لا يستحق به الثواب اما قوله فيضاعفه
له ففيه مسائل المسئلة الاولى في قوله فيضاعفه اربع قراءات احدها قرا ابو عمرو ونافع
وحمزة والكسائي فيضاعفه بالالف والرفع وثانيها قرا عاصم فيضاعفه بالالف والنصب
وثالثها قرا ابن كثير فيضعفه بالتشديد والرفع بلا الف والرابع قرا ابن عامر فيضعفه
بالتشديد والنصب نقول اما التشديد والتخفيف فلغتان ووجه الرفع العطف
على يقرض ووجه النصب ان يحمل الكلام على المعنى لا على اللفظ لان المعنى ان يقرض
فيضاعفه والاختيار الرفع لان فيه معنى الجزاء وجواب الجزاء بالفاء لا يكون الا رفعا
المسئلة الثانية التضعيف والاضعاف والمضاعفة واحد وهو الزيادة على
اصل الشيء حتى يبلغ مثلين او اكثر وفي الاية حذف والتقدير فيضاعف ثوابه اما
قوله تعالى اضعافا كثيرة فمنهم من ذكر فيه قدرا معينا واجود ما يقال
فيه انه القدر المذكور في قوله تعالى مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل
الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل فيقال نحمل على المفسر لان كلتا الايتين وردتا
في الانفاق ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى لم يقتصر في هذه الاية على التحديد بل قال
بعده والله يضاعف لمن يشاء انه تعالى ذلك لان ذكر المبهم في باب الترغيب اقوى من
المحدود اما قوله تعالى والله يقبض ويبسط ففي بيان ان هذا كيف يناسب ما تقدم
وجوه احدها ان المعنى انه تعالى لما كان هو القابض الباسط فان كان تقديره هذا الذي
امر بانفاق المال الفقر فلينفق في سبيل الله فانه سواء انفق او لم ينفق فليس له الا الفقر وان كان
تقديره الغنى فلينفق فانه سواء انفق او لم ينفق فليس له الا الغنى والسعة والبسط
المديد فعلى كلا التقديرين يكون انفاق المال في سبيل الله اولى وثانيها ان الانسان
اذا علم ان القبض والبسط من الله انقطع نظره عن مال الدنيا وبقي اعتماده على الله
فحينئذ يسهل عليه انفاق المال في سبيل الله مرضاة الله وثالثها انه تعالى يوسع على عباده
ويقتر فلا تبخلوا عليه بما وسع عليكم لئلا يبدل السعة الحاصلة لكم بالتضييق ورابعها انه
تعالى لما امرهم بالصدقة وحثهم عليها اخبر انه لا يمكنهم ذلك الا بتوفيقه واعانته فقال
والله يقبض ويبسط يعني يقبض بعض القلوب حتى لا يقدم على هذه الطاعة ويبسط
بعضها حتى يقدم على هذه الطاعة ثم قال واليه ترجعون والمراد به الى حيث لا مالك
ولا مدبر سواه والله اعلم **القصة الثانية قصة طالوت** قوله تعالى

الم تر الى الملا من بني اسرائيل من بعد موسى اذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا نقاتل
في سبيل الله قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال الا تقاتلوا قالوا وما لنا الا
نقاتل في سبيل الله وقد اخرجنا من ديارنا وابنائنا فلما كتب عليهم القتال تولوا الا
قليلا منهم والله عليم بالظالمين وقال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا
قالوا انى يكون له الملك علينا ونحن احق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال ان
الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله يؤتي ملكه من يشاء والله واسع
عليم وقال لهم نبيهم ان اية ملكه ان ياتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم وبقية مما ترك
ال موسى وال هرون تحمله الملائكة ان في ذلك لاية لكم ان كنتم مؤمنين فلما فصل

طالوت بالجنود قال ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه
فانه مني الا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه الا قليلا منهم فلما جاوزه هو والذين
امنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله
كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله والله مع الصابرين ولما برزوا لجالوت وجنوده
قالوا ربنا افرغ علينا صبرا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين فهزموهم باذن الله
وقتل داود جالوت واتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء ولولا دفع الله الناس بعضهم
ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين قوله عز وجل الم تر الى الملا من
بني اسرائيل الاشراف من الناس وهو اسم للجماعة كالقوم والرهط والجيش وجمعه
املاء قال الشاعر

وقال لها الاملاء من كل معشر ... وخير اقاويل الرجال سديدها

واصله من الملا وهم الذين يملؤن العيون هيبة ورواء وقيل هم الذين
يملئون المكان اذا حضروا وقال الزجاج الملا الرؤساء سموا بذلك لانهم ملاء بما يحتاج
اليه من قولهم ملؤ الرجل يملؤ ملاءة فهو مليء قوله تعالى اذ قالوا لنبي لهم ابعث في الاية
مسائل المسئلة الاولى تعلق هذه الاية بما قبلها من حيث انه تعالى لما فرض القتال
بقوله وقاتلوا في سبيل الله ثم امر بالانفاق فيه لما له من التاثير في كمال المراد بالقتال
ذكر قصة بني اسرائيل وهي انهم لما امروا بالقتال نكثوا وخالفوا فذمهم الله تعالى عليه
ونسبهم الى الظلم والمقصود منه ان لا يقدموا لما يؤمرون بالقتال من هذه الامة
المخالفة بان يكونوا متثبتين في القتال مع اعداء الله المسئلة الثانية لاشك ان
المقصود الذي ذكرناه حاصل سواء علمنا ان ذلك النبي من كان وان اولئك الملا
من كانوا او لم نعلم شيئا من ذلك لان المقصود هو الترغيب في باب الجهاد وذلك لا
يختلف وانما يعلم من ذلك النبي ومن ذلك الملا بالخبر المتواتر وهو مفقود وانما خبر
الواحد فانه لا يفيد الا الظن ثم منهم من قال انه يوشع بن نون بن افرايم بن يوسف
والدليل عليه قوله تعالى من بعد موسى وهذا ضعيف لان قوله من بعد موسى كما يحتمل
الاتصال يحتمل الحصول من بعد زمان ومنهم من قال كان اسم ذلك النبي شمويل
من بني هرون واسمه بالعربية اسماعيل وهو قول الاكثرين وقال السدي هو شمعون
سمته امه بذلك لانها دعت الله تعالى ان يرزقها ولدا فاستجاب الله دعاها فسمته
سمعون يعني سمع الله تعالى دعاها فيه والسين يصير شينا بالعبرانية وهو من
ولد لاوي بن يعقوب عليه السلام المسئلة الثالثة قال وهب والكلبي ان المعاصي
كثرت في بني اسرائيل والخطايا فعظمت فيهم ثم غلب عليهم عدو لهم فسبى كثيرا من ذراريهم
فسالوا نبيهم ملكا تنتظم به كلمتهم ويجتمع امرهم ويستقيم حالهم في جهاد عدوهم
وقيل تغلب جالوت على بني اسرائيل نبي دركهم فسالوا ملكا تنتظم به كلمتهم ويجتمع
به امرهم وكان قوم بني اسرائيل ملك يجتمعون عليه يجاهد الاعدا ويجري الاحكام ونبي
يطيعه الملك ويقيم امر دينهم وياتيهم بالخبر من عند ربهم اما قوله تعالى نقاتل في
سبيل الله فاعلم انه قرئ نقاتل بالنون والجزم على الجواب وبالنون والرفع على انه
حال اي ابعثه لنا مقدرين القتال او استئناف كانه قال لهم ما تصنعون بالملك قالوا
نقاتل في سبيل الله وقرئ بالياء والجزم على الجواب وبالرفع على انه صفة لقوله ملكا اما قوله تعالى

فقال هل عسيتم

فقال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال ان لا تقاتلوا فيه مسائل المسئلة الاولى قرا نافع
وحده عسيتم بكسر السين هاهنا وفي سورة محمد صلى الله عليه وسلم واللغة المشهورة
فتحها ووجه قراءة نافع ما حكاه ابن الاعرابي انهم يقولون هو عسي بكذا وهذا يقوي عسيتم بكسر
السين الا ترى ان عسي بكذا مثل حري وشج وطعن ابو عبيد في هذه القراءة فقال لو جاز
ذلك لجاز عسي ربكم اجاب اصحاب نافع عنه من وجهين الاول ان الياء اذا سكنت وانفتح
ما قبلها حصل في التلفظ بها نوع كلفة ومشقة وليست الياء من عسى كذلك لانها وان كانت
في الكتابة ياء الا انها في اللفظ مدة وهي خفيفة فلا يحتاج الى خفة اخرى والجواب الثاني هب
ان القياس يقتضي جواز عسي ربكم الا انا ذكرنا انهما لغتان فله ان ياخذ باللغتين فيستعمل
احداهما في موضع والاخرى في موضع اخر المسئلة الثانية خبر هل عسيتم هو قوله ان
لا تقاتلوا والشرط فاصل بينهما والمعنى ارايتم ان لا تقاتلوا يعني المتوقع جبنكم عن القتال
فادخل هل مستفهما عما هو متوقع عنده ومظنون واراد بالاستفهام التقرير واثبات ان
المتوقع كائن وانه صائب في توقعه كقوله تعالى هل اتى على الانسان حين من
الدهر معناه التقرير ثم انه تعالى ذكر ان القوم قالوا وما لنا ان لا نقاتل في سبيل
الله وهذا يدل على انهم ضموا الى هذا خصوصا انهم اتبعوا ذلك بعلة قوية توجب التشدد في ذلك
وهو قوله وقد اخرجنا من ديارنا وابنائنا ومن بلغ منه العدو هذا المبلغ فالظاهر من امره
الاجتهاد في قمع عدوه ومقاتلته فان قيل المشهور انه يقال ما لك تفعل كذا قال تعالى
ما لكم لا ترجون لله وقارا وقال ما لكم لا تؤمنون بالله والجواب من وجوه الاول وهو
قول المبرد ان ما في هذه الاية جحد لا استفهام كانه قال ما لنا نترك القتال
وعلى هذا الطريق يزول السؤال الوجه الثاني ان ما زائدة والمعنى لنا ان لا نقاتل
وهذا ضعيف لان القول بثبوت الزيادة في كلام الله تعالى خلاف الاصل الثالث
قال الفراء الكلام هاهنا محمول على المعنى لان قولك ما لك لا تقاتل معناه ما يمنعك
ان تقاتل فلما ذهبت الى معنى المنع حسن ادخال ان فيه قال تعالى ما منعك ان تسجد
وقال يا ابليس ما لك ان لا تكون مع الساجدين الرابع قال الكسائي المعنى وما لنا في ان لا
نقاتل اي اي شيء لنا في ترك القتال ثم سقطت كلمة في ورجح ابو علي الفارسي قول
الكسائي على قول الفراء لانه لا بد من اضمار حرف الجر على قولين ثم على قول الكسائي يبقى
اللفظ مع هذا الاضمار على ظاهره وعلى قول الفراء لا يبقى فكان قول الكسائي لا محالة
اولى واقوى اما قوله تعالى فلما كتب عليهم القتال تولوا فاعلم ان في الكلام
محذوفا تقديره فسال الله تعالى ذلك فبعث لهم ملكا وكتب عليهم القتال فتولوا
اما قوله تعالى الا قليلا منهم فهم الذين عبروا النهر وسياتي ذكرهم وقيل كان عدد
هذا القليل ثلثمائة وثلثة عشر على عدد اهل بدر والله عليم بالظالمين اي هو عالم بمن ظلم
نفسه حين خالف ربه ولم يف بما قبل من ربه وهذا هو الذي يدل على تعلق هذه
الاية بقوله قبل ذلك وقاتلوا في سبيل الله فكانه تعالى اكد وجوب ذلك بان ذكر
قصة بني اسرائيل في الجهاد وعقب ذلك بان من تقدم على مثله فهو ظالم والله اعلم
بما يستحقه الظالم وهذا بين في كونه زجرا عن مثل ذلك في المستقبل وفي كونه بعثا على
الجهاد وان يستمر كل مسلم على القيام بذلك والله اعلم قوله تعالى وقال لهم نبيهم

ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا اعلم انه لما بين في الاية الاولى انه اجابهم الى ما سألوا ثم انهم
تولوا فبين ان اول ما تولوا انكارهم امر طالوت وذلك انهم طلبوا من نبيهم ان يطلب
من الله ان يعين لهم ملكا فاجابهم بان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قال صاحب
الكشاف طالوت اسم اعجمي كجالوت وداود وانما امتنع من الصرف لتعريفه وعجمته وزعموا انه
من الطول لما وصف به من البسطة في الجسم ووزنه ان كان من الطول فعلوت
واصله طولوت الا ان امتناع صرفه يدفع ان يكون منه الا ان يقال هو اسم عبراني وافق
عربيا كما وافق حنطة حنطة وعلى هذا التقدير يكون احد سببيه العجمة لكونه عبرانيا
ثم ان الله تعالى لما عينه لان يكون ملكا لهم اظهروا التولي عن طاعة الله تعالى واعرضوا
عن حكمه وقالوا انى يكون له الملك علينا واستبعدوا ان يكون هو ملكا عليهم قال
المفسرون في سبب هذا الاستبعاد ان النبوة كانت مخصوصة بسبط معين من اسباط
بني اسرايل وهو سبط لاوي بن يعقوب ومنه موسى وهرون وسبط المملكة سبط
يهوذا ومنه داود وسليمان وان طالوت ما كان من احد هذين السبطين بل كان من ولد
بنيامين فلهذا السبب انكروا كونه ملكا لهم وزعموا انهم احق بالملك منه ثم انهم اكدوا هذه
الشبهة بشبهة اخرى وهي قولهم ولم يؤت سعة من المال وذلك اشارة منهم الى انه
فقير واختلفوا فقال وهب كان دباغا وقال السدي كان مكاريا وقال اخرون كان سقاء
فان قيل ما الفرق بين الواوين في قوله ونحن احق ولم يؤت قلنا الاولى للحال والثانية لعطف
الجملة على الجملة الواقعة حالا والمعنى كيف يتملك علينا والحال انه لا يستحق التملك لوجود من
هو احق بالملك وانه فقير ولا بد للملك من مال يعتضد به ثم انه تعالى اجاب عن شبهتهم
بوجوه الاول قوله ان الله اصطفاه عليكم وفيه مسايل المسألة الاولى معنى الاية ان الله خصه
بالملك والامرة واعلم ان القوم كانوا مقرين بنبوة ذلك النبي وكان اخباره عن الله تعالى انه جعل
طالوت ملكا عليهم حجة قاطعة في ثبوت الملك له لان من جوز الكذب على الانبياء فحينئذ
يرتفع الوثوق عن قولهم وذلك يقدح في ثبوت قولهم ونبوتهم واذا ثبت صدق المخبر
ثبت ان الله تعالى خصه بالملك واذا ثبت ذلك كان ملكا واجب الطاعة وكانت الاعتراضات
ساقطة المسألة الثانية قوله اصطفاه اخذ الملك منهم صافيا له واصطفاه واستصفاه
بمعنى استخلصه وهو ان ياخذ الشيء خالصا لنفسه وقال الزجاج انه ماخوذ من الصفوة والاصل
فيه اصتفى بالتاء فابدل التاء طاء ليسهل النطق بها بعد الصاد وكيفما كان الاشتقاق
فالمراد ما ذكرناه انه تعالى خصه بالملك والامرة على هذا الوجه ووصف تعالى نفسه بانه
اصطفى الرسل ووصفهم بانهم المصطفون الاخيار ووصف الرسول بانه المصطفى المسألة
الثالثة هذه الاية تدل على بطلان قول من يقول ان الامامة موروثة وذلك لان بني اسرايل
انكروا ان يكون ملكهم من لا يكون من بيت المملكة فاعلمهم الله تعالى ان هذا ساقط
والمستحق للملك من خصه الله تعالى بذلك وهو نظير قوله تؤتي الملك من تشاء وتنزع
الملك ممن تشاء الوجه الثاني في الجواب عن هذه الشبهة قوله تعالى وزاده بسطة في العلم
والجسم وتقرير هذا الجواب انهم طعنوا في استحقاقه الملك بامرين احدهما انه ليس من اهل بيت
الملك الثاني انه فقير فبين الله تعالى ان طالوت اهل للملك وقرر ذلك بانه حصل له
وصفان احدهما العلم والثاني القدرة وهذان الوصفان اشد مناسبة لاستحقاق الملك

من الوصفين

من الوصفين الاولين وبيانه من وجوه احدها ان العلم والقدرة من باب
الكمالات الحقيقية والمال والجاه ليسا كذلك والثاني ان العلم والقدرة من
الكمالات الحاصلة لجوهر نفس الانسان والمال والجاه امران منفصلان عن ذات
الانسان والثالث ان العلم والقدرة لا يمكن سلبهما عن الانسان والمال والجاه يمكن
سلبهما عن الانسان والرابع ان العالم بامر الحروب والقوي الشديد على المحاربة
يكون الانتفاع به في حفظ مصلحة البلد في دفع شر الاعداء اتم من الانتفاع بالرجل
النسيب الغني اذا لم يكن له علم يضبط به المصالح وقدرة على دفع الاعداء فثبت
بما ذكرناه ان اسناد الملك الى العالم القادر اولى من اسناده الى النسيب الغني
ثم ههنا مسايل المسألة الاولى احتج اصحابنا في مسألة خلق الاعمال بقوله وزاده
بسطة في العلم والجسم وهذا يدل على ان العلوم الحاصلة للخلق انما حصلت بتخليق الله
تعالى وايجاده وقالت المعتزلة هذه الاضافة انما كانت لانه تعالى هو الذي اعطى
العقل ونصب الدلايل واجاب الاصحاب بان الاصل في الاضافة المباشرة دون
النسب المسألة الثانية قال بعضهم المراد من البسطة في الجسم طول القامة وكان
يفوق الناس براسه ومنكبه وانما سمي طالوت لطوله وقيل المراد من البسطة
في الجسم الجمال وكان اجمل بني اسرايل وقيل المراد القوة وهذا القول عندي اصح لان
المنتفع به في دفع الاعداء هو القوة والشدة لا الطول والجمال المسألة الثالثة
انه تعالى قدم البسطة في العلم على البسطة في الجسم وهذا منه تعالى تنبيه على ان
الفضايل النفسانية اعلى واشرف واكمل من الفضايل الجسمانية الوجه
الثالث في الجواب عن الشبهة قوله تعالى والله يؤتي ملكه من يشاء
وتقريره ان الملك لله والعبيد لله فهو سبحانه يؤتي ملكه من يشاء ولا
اعتراض لاحد عليه في فعله لان المالك اذا تصرف في ملك نفسه فلا
اعتراض لاحد عليه الوجه الرابع في الجواب قوله تعالى والله واسع عليم
وفيه ثلاثة اقوال احدها انه تعالى واسع الفضل والرزق ذو رحمة وسعت
كل شيء والتقدير انكم طعنتم في طالوت بكونه فقيرا والله تعالى واسع
الفضل والرحمة فاذا فوض الملك اليه فان علم ان الملك لا يتمشى
الا بالمال فالله تعالى يفتح عليه باب الرزق والسعة في المال والقول الثاني
انه واسع بمعنى موسع اي يوسع على من يشاء من نعمه وتعلقه بما قبله على
ما ذكرناه والثالث انه واسع بمعنى متوسع اي ذو سعة وجاء فاعل
ومعناه ذو كذا كقوله عيشة راضية اي ذات رضى وهم ناصب ذو نصب ثم
بين بقوله عليم انه تعالى مع قدرته على اغناء الفقير عالم بمقادير ما يحتاج اليه في تدبير
الملك وعالم بحال ذلك الملك في الماضي والمستقبل فيختار لعلمه بجميع العواقب
ما هو مصلحة في قيامه بامر الملك قوله تعالى وقال لهم نبيهم ان اية ملكه ان ياتيكم
التابوت فيه سكينة من ربكم اعلم ان ظاهر الاية المتقدمة تدل على ان اولئك
الاقوام كانوا مقرين بنبوة النبي الذي كان فيهم لان قوله تعالى حكاية عنهم اذ قالوا
لنبي لهم ابعث لنا ملكا كالظاهر في انهم كانوا معترفين بنبوة ذلك النبي ومقرين بانه مبعوث
من عند الله تعالى ثم ان ذلك النبي لما قال ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا ثم انه تعالى لما

رحمته بالخلق ضم الى ذلك الدليل دليلا اخر يدل على كون ذلك النبي صادقا في ذلك
الكلام ويدل ايضا على ان طالوت نصبه الله تعالى للملك واكثار الدلايل من الله
تعالى جايز ولذلك كثرت معجزات موسى عليه السلام وعيسى ومحمد عليهما السلام فلهذا قال
تعالى وقال لهم نبيهم ان اية ملكه ان ياتيكم التابوت وفيه مسايل المسئلة الاولى
ان مجي ذلك التابوت لا بد وان يقع على وجه يكون خارقا للعادة حتى يصح ان يكون اية
من عند الله دالة على صدق تلك الدعوى ثم قال اصحاب الاخبار ان الله تعالى انزل على ادم
عليه السلام تابوتا فيه صور الانبيا من اولاده فتوارثه اولاد ادم الى ان وصل الى يعقوب
ثم بقي في ايدي بني اسرايل وكانوا اذا اختلفوا تكلم وحكم بينهم واذا حضروا القتال
قدموه بين ايديهم يستفتحون به على عدوهم وكانت الملئكة تحمله فوق العسكر وهم
يقاتلون العدو فاذا سمعوا من التابوت صيحة استيقنوا النصرة فلما عصوا
وفسدوا سلط الله عليهم العمالقة فغلبوهم على التابوت وسلبوه فلما سالوا نبيهم البينة على
ملك طالوت قال ذلك النبي ان اية ملكه انكم تجدون التابوت في داره ثم ان الكفار
الذين سلبوه ذلك التابوت كانوا قد جعلوه في موضع البول والغايط فدعا النبي عليهم
في ذلك الوقت فسلط الله تعالى على اولئك الكفار البلا حتى ان كل من بال عنده او تغوط ابتلاه
الله تعالى بالبواسير فعلم الكفار ان ذلك لاجل استخفافهم بالتابوت فاخرجوه ووضعوه
على ثورين فاقبل الثوران يسيران ووكل الله تعالى بهما اربعة من الملئكة يسوقونهما حتى اتوا
منزل طالوت ثم ان قوم ذلك النبي راوا التابوت عند طالوت فعلموا ان ذلك دليل على كونه
ملكا لهم فذلك هو قوله ان اية ملكه ان ياتيكم التابوت والاتيان على هذا مجاز لانه
اتي به ولم يات هو فنسب اليه توسعا كما يقال ربحت الدراهم وخسرت التجارة والرواية
الثانية ان التابوت صندوق كان موسى عليه السلام يضع التوراة فيه وكان من خشب
وكانوا يعرفونه ثم ان الله تعالى رفعه بعدما قبض موسى عليه السلام لسخطه على بني اسرايل
ثم قال نبي اولئك القوم ان اية ملك طالوت ان ياتيكم التابوت من السما ثم ان التابوت لم
تحمله الملئكة ولا الثوران بل نزل من السما الى الارض والملئكة كانوا يحفظونه والقوم
كانوا ينظرون اليه حتى نزل عند طالوت وهذا قول ابن عباس رضي الله عنهما وعلى هذا
الاتيان حقيقة في التابوت واضيف الحمل الى الملايكة في القولين جميعا لان من شيا
في الطريق جاز بان يوصف بانه حمل ذلك الشي وان لم يحمله كما يقول القايل حملت الامتعة
الى زيد اذا حفظها في الطريق وان كان الحامل غيره واعلم انه تعالى جعل اتيان التابوت
معجزا ثم فيه احتمالان احدهما ان يكون مجي التابوت معجزا وذلك هو الذي قررناه والثاني
ان لا يكون التابوت معجزا بل يكون ما فيه هو المعجز وذلك بان شاهدوا التابوت خاليا ثم
ان ذلك النبي وضعه بمحضر من القوم في بيت واغلقوا البيت ثم ان النبي ادعى ان الله تعالى
خلق فيه ما يدل على واقعتنا فاذا فتحوا باب البيت ونظروا في التابوت راوا فيه كتابا يدل على ان
ملكهم هو طالوت وعلى ان الله ينصرهم على اعدايهم فهذا يكون معجزا قاطعا دالا على انه من
عند الله تعالى ولفظ القران يحتمل هذا لان قوله ياتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم يحتمل
ان يكون المراد انهم يجدون في التابوت هذا المعجز الذي هو سبب لاستقرار قلبهم واطمينان
انفسهم فهذا محتمل المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف وزن التابوت اما ان يكون فعلوتا او فاعولا

والثاني مرجوح لانه ما نقل في كلام العرب لفظ يكون فاؤه ولامه من جنس واحد نحو سلس
وقلق على وزن هذا فلا يقال تابوت من تبت قياسا على ما نقل واذا فسد هذا القسم تعين
الاول وهو انه فعلوت من التوب وهو الرجوع لانه ظرف توضع فيه الاشيا وتودع فيه فلا
يزال يرجع اليه ما يخرج منه وصاحبه يرجع اليه فيما يحتاج اليه من مودعاته المسئلة الثالثة
قرا الكل التابوت بالتاء وقرا ابي وزيد بن ثابت التابوه بالهاء وهي لغة الانصار المسئلة الرابعة
من الناس من قال ان طالوت كان نبيا لان الله تعالى اظهر المعجز على يده وكل من كان كذلك
كان نبيا ولا يقال ان هذا كان من باب كرامات الاوليا لان الفرق بين الكرامة والمعجزة
ان الكرامة لا تكون على سبيل التحدي وهذا كان على سبيل التحدي فوجب ان لا يكون من جنس
الكرامات والجواب لا يبعد ان يكون ذلك معجزة لنبي ذلك الزمان ومع كونه معجزة له فانه كان
اية قاطعة في ثبوت ملكه اما قوله تعالى فيه سكينة من ربكم ففيه مسايل المسئلة الاولى
السكينة فعيلة من السكون وهو ضد الحركة وهو مصدر وقع موقع الاسم نحو القضية والبقية
والعزيمة المسئلة الثانية اختلفوا في السكينة وضبط الاقوال فيها ان يقال انه كان شيا حاصلا
في التابوت فيه سكينة او ما كان كذلك والقسم الثاني هو قول ابي بكر الاصم فانه قال
ان اية ملكه ان ياتيكم التابوت فيه سكينة اي سكون عند مجيه ويقرون له بالملك
ويزول نفرتكم عنه لانه متى جاءهم التابوت من السما وشاهدوا تلك الحالة فلا بد ان تسكن
قلوبهم اليه ويزول نفرتهم بالكلية واما القسم الاول وهو ان المراد من السكينة شي
كان موضوعا في التابوت وعلى هذا ففيه اقوال الاول وهو قول ابي مسلم انه كان في
التابوت بشارات من كتب الله تعالى المنزلة على موسى وهرون ومن بعدهما من
الانبيا عليهم السلام ان الله ينصر طالوت وجنوده ويزيل خوف العدو عنهم الثاني
وهو قول علي رضي الله عنه كان لها وجه كوجه الانسان وكان لها ريح هفافة والثالث وهو قول ابن
عباس رضي الله عنهما هي صورة من زبرجد او ياقوت لها راس كراس الهر وذنب كذنبه فاذا
صاحت كصياح الهر ذهب التابوت نحو العدو وهم يمضون معه فاذا وقف وقفوا ونزل
النصر القول الرابع وهو قول عمرو بن عبيد ان السكينة التي كانت في التابوت شي لا يعلم واعلم
ان السكينة عبارة عن الثبات والامن وهو كقوله في قصة الغار فانزل الله سكينته على
رسوله وعلى المومنين فكذا قوله تعالى فيه سكينة من ربكم معناه الامن والسكون واحتج
القايلون بانه حصل في التابوت شي بوجهين الاول ان قوله فيه سكينة يدل على كون
التابوت ظرفا للسكينة والجواب عن الاول والثاني انه عطف عليه قوله وبقية مما ترك
ال موسى فكما ان التابوت كان ظرفا للبقية وجب ان يكون ظرفا للسكينة والجواب عن الثاني
لا يبعد الاول ان كلمة في كما تكون للظرفية فقد تكون للسببية قال عليه السلام في النفس المومنة
مائة من الابل وقال في خمس من الابل شاة اي بسببه وفي هذه الاية فيه سكينة اي بسببه
تحصل سكينة والجواب عن الثاني لا يبعد ان يكون المراد بقية مما ترك ال هرون من الشريعة
والدين والمعنى ان بسبب هذا التابوت ينتظم امر ما بقي من دينهما وشريعتهما واما
القايلون بان المراد بالبقية شي كان موضوعا في التابوت فقالوا البقية هي رضاض الالواح
وعصى موسى وثيابه وشي من التوراة وقفيز من المن الذي كان ينزل عليهم اما قوله ال موسى
ففيه قولان الاول قال بعض المفسرين يحتمل ان يكون من ال موسى وال هرون هو موسى

وهرون انفسهما والدليل عليه قوله عليه السلام لابي موسى الاشعري لقد اوتي هذا مزمارا
من مزامير آل داود واراد به داود نفسه لانه لم يكن لاحد من آل داود من الصوت الحسن
مثل ما كان لداود عليه السلام والقول الثاني قال القفال رحمه الله انما اضيف ذلك الى
آل موسى وآل هرون لان ذلك التابوت قد تداولته القرون بعدهما الى وقت طالوت
وما في التابوت اشياء توارثها العلماء من اتباع موسى وهرون فيكون الآل هم الاتباع قال
تعالى ادخلوا آل فرعون اشد العذاب واما قوله تحمله الملائكة فقد تقدم القول فيه
قوله تعالى ان في ذلك لآية لكم ان كنتم مؤمنين فالمعنى ان هذه الآية معجزة باهرة ان كنتم
ممن يؤمن بدلالة المعجزة على صدق المدعي قوله تعالى فلما فصل طالوت بالجنود فيه مسائل
واما قوله تحمله الملائكة فقد تقدم القول فيه قوله تعالى ان في ذلك لآية لكم ان كنتم مؤمنين
فالمعنى ان هذه الآية معجزة باهرة ان كنتم ممن يؤمن بدلالة المعجزة على صدق المدعي
قوله تعالى فلما فصل طالوت بالجنود فيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان وجه اتصال
هذه الآية بما قبلها ظاهر بتقدير محذوف يدل عليه باقي الكلام والتقدير انه لما اتاهم بآية
التابوت اذعنوا له واجابوا الى المسير تحت رايته فلما فصل بهم اي فارق حد بلده
وانقطع عنه ومعنى الفصل القطع يقال قول فصل اذا كان يقطع بين الحق والباطل وفصلت
اللحم عن العظم فصلا وفاصل الرجل شريكه وامرأته فصالا ويقال للفطام فصال
لانه قطع عن الرضاع وفصل عن المكان قطعه بالمجاوزة عنه ومنه قوله ولما فصلت
العير قال صاحب الكشاف فصل عن موضع كذا اصله فصل نفسه ثم لاجل الكثرة في
الاستعمال حذفوا المفعول حتى صار في حكم غير المتعدي كانفصل والجنود جمع جند
وكل صنف من الخلق جند على حدة يقال للجراد الكثيرة انها جنود الله ومنه قوله عليه
السلام الارواح جنود مجندة المسألة الثانية روي ان طالوت قال لقومه لا ينبغي
ان يخرج معي رجل بنى بناء ما فرغ منه ولا تاجر مشتغل بالتجارة ولا متزوج بامرأة
لم يبن بها ولا ابغي الا الشاب النشيط الفارغ فاجتمع اليه ممن اختار ثمانون الفا اما
قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر ففيه مسائل المسألة الاولى اختلفوا في ان هذا القائل
من كان فقال الاكثرون انه هو طالوت وهذا هو الاظهر لان قوله لا بد وان يكون
مستندا الى مذكور سابق والمذكور السابق هو طالوت ثم على هذا يحتمل ان يكون القول
من طالوت لكنه تحمله عن نبي الوقت وعلى هذا التقدير لا يلزم ان يكون طالوت نبيا
ويحتمل ان يكون القول من قبل نفسه ولا بد من وحي اتاه من ربه وذلك يقتضي انه
مع الملك كان نبيا والقول الثاني ان قائل هذا القول هو النبي المذكور في اول الآية
والتقدير انه لما فصل طالوت بالجنود قال لهم نبيهم ان الله مبتليكم بنهر ونبي ذلك
الوقت اشمويل عليه السلام المسألة الثانية في حكمة هذا الابتلاء وجهان احدهما
قال القاضي كان مشهورا من بني اسرائيل انهم يخالفون الانبياء والملوك مع ظهور
الآيات الباهرة فاراد الله تعالى اظهار علامة قبل لقاء العدو يتميز بها من يصبر
على الحرب ممن لا يصبر لان الرجوع قبل لقاء العدو لا يؤثر كتأثيره حال لقاء العدو فلما
كان هذا هو الصلاح قبل مقاتلة العدو لا جرم قال الله تعالى ان الله مبتليكم بنهر
الثاني انه تعالى ابتلاهم ليتعودوا الصبر على الشدايد المسألة الثالثة في النهر اقوال

احدها

احدها وهو قول قتادة والربيع انه نهر بين الاردن وفلسطين والثاني
وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما والسدي انه نهر فلسطين قال القاضي والتوفيق
بين القولين ان النهر الممتد من بلد الى بلد قد يضاف الى احد البلدين القول الثالث
وهو الذي رواه صاحب الكشاف ان الوقت كان قيظا فسلكوا مفازة فسألوا ان يجري
الله لهم نهرا فقال ان الله مبتليكم بما اقترحتموه من النهر المسألة الرابعة قوله
مبتليكم اي مختبركم امتحان العبد كما قال انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه ولما
كان الابتلاء بين الناس انما يكون ليظهر شيء وثبت ان الله تعالى لا يثيب ولا
يعاقب على علمه انما يفعل ذلك بظهور الافعال من الناس لا يحصل الا بالتكليف
لا جرم سمي التكليف ابتلاء وفيه لغتان بلى يبلو وابتلى يبتلي قال الشاعر

ولقد بلوتك وابتليت خليقتي ... ولقد كفاك مودتي تأدب

بجا بالعينين المسألة الخامسة نهر بتحريك الهاء وتسكينها لغتان وكل
ثلاثي حشوه حرف من حروف الحلق فانه يجيء على هذين كقولك صخر وصخر و
شعر وشعر ونحر ونحر قال

كانما خلقت كفاه من حجر ... فليس بين يديه والندى عمل
يرى التيمم في بر وفي بحر ... مخافة ان يرى في كفه بلل

اما قوله تعالى فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني ففيه مسائل
المسألة الاولى قوله فليس مني كالزجر يعني ليس من اهل ديني وطاعتي ونظيره قوله تعالى
والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن
المنكر ثم قال والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن
المعروف وايضا نظيره قوله صلى الله عليه وسلم ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا
اي ليس على ديننا ومذهبنا والله اعلم المسألة الثانية قال اهل اللغة لم يطعمه اي
لم يذقه وهو من الطعم وهو يقع على الطعام والشراب هذا ما قاله اهل اللغة
وعندي انما اختير هذا اللفظ لوجهين من الفائدة احدهما ان الانسان اذا عطش
جدا ثم شرب الماء واراد وصف ذلك الماء بالطيب واللذة قال ان ذلك الماء كانه
الجلاب وكانه العسل فيصفه بالطعوم اللذيذة فقوله ومن لم يطعمه معناه انه وان
بلغ به العطش الى حيث يكون ذلك الماء في فيه كالموصوف بهذه الطعوم الطيبة
فانه يجب الاحتراز عنه وان لا يشربه والثاني من جعل الماء في فمه وتمضمض به
ثم اخرجه من الفم فانه يصدق عليه انه ذاقه وطعمه ولا يصدق عليه انه شربه فلو قال
ومن لم يشربه فانه مني كان المنع مقصورا على الشرب اما لما قال ومن لم يطعمه كان
المنع حاصلا في الشرب وفي المضمضة ومعلوم ان هذا التكليف اشق فان الممنوع
من شرب الماء اذا تمضمض به وجد خفة وراحة المسألة الثالثة انه تعالى قال
في اول الآية فمن شرب منه فليس مني ثم قال بعده ومن لم يطعمه وكان ينبغي ان يقال
ومن لم يطعم منه ليكون آخر الآية مطابقا لاولها الا انه ترك هذا النهر كيف يحنث قال
ابو حنيفة لا يحنث الا اذا كرع من النهر حتى لو اغترف بالكوز ماء من ذلك النهر وشربه
لا يحنث لان الشرب من الشيء هو ان يكون ابتداء شربك متصلا بذلك الشيء وهذا
لا يحصل الا بان يشرب من النهر وقال الباقون اذا اغترف الماء بالكوز من ذلك النهر

هذا اللفظ واختاره هنا لفائدة وهي ان
الفقهاء اختلفوا في ان من حلف ان لا يشرب من

شربه بحيث لن ذلك وان كان مجازا الا انه مجاز معروف مشهور اذا عرفت هذا فنقول
ان قوله من شرب منه فليس مني ظاهره ان يكون النهي مقصورا على الشرب من النهر حتى
لو اخذه بالكوز وشربه لا يكون داخلا تحت النهي فلما كان هذا الاحتمال قايما في اللفظ الاول
ذكر في اللفظ الثاني ما يزيل هذا الابهام اما قوله الا من اغترف غرفة بيده ففيه مسايل
المسيلة الاولى قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو غرفة بفتح الغين وكذلك يعقوب وخلف وقرا
عاصم وابن عامر وحمزة والكسائي بالضم قال اهل اللغة الغرفة بالضم الشي القليل الذي يحصل في
الكف والغرفة بالفتح الفعل وهو الاغتراف مرة واحدة ومثله الاكلة والاكلة يقال فلان
ياكل بالنهار اكلة واحدة وما اكلت عندهم الا اكلة بالضم اي شيا قليلا كاللقمة ونقول
الحزة من اللحم بالضم للقطعة اليسيرة منه وحززت اللحم حزة اي قطعته مرة واحدة والخطوة
بالضم مقدار ما بين القدمين والخطوة ان يخطو مرة واحدة قال المبرد غرفة بالفتح
مصدر يقع على قليل ما في يده وكثيره والغرفة بالضم اسم ملء الكف او ما اغترفت به
المسيلة الثانية قوله الا من اغترف استثنا من قوله فمن شرب منه فليس مني وهذه الجملة
في الحكم متصل بالاستثنا الا انها قدمت في الذكر للعناية المسيلة الثالثة قال ابن
عباس رضي الله عنهما كانت الغرفة يشرب منها هو ودوابه وخدمه ويحمل منها واقول
هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما انه كان ماذونا ان ياخذ من الما ما شاء مرة واحدة بقربة
او جرة بحيث كان الماخوذ في المرة الواحدة يكفيه له ولدوابه ولخدمه ولان يحمله مع
نفسه والثاني انه كان ياخذ القليل الا ان الله تعالى يجعل البركة فيه حتى يكفي لكل
هولاء وهذا كان معجزة لنبي ذلك الزمان كما انه تعالى كان يروي الخلق العظيم من
الما القليل في زمان محمد صلى الله عليه وسلم واما قوله تعالى فشربوا منه الا قليلا
منهم ففيه مسايل المسيلة الاولى قرا ابي والاعمش الا قليل قال صاحب الكشاف وهذا
بسبب ميلهم الى المعنى واعراضهم عن اللفظ لان قوله فشربوا منه في معنى فلم يطيعوه
لا جرم حمل عليه حتى كانه قيل فلم يطيعوه الا قليل منهم المسيلة الثانية قد ذكرنا ان
المقصود من هذا الابتلا ان يتميز الصديق عن الزنديق والموافق عن المخالف فلما ذكر الله
تعالى ان الذين يكونون اهلا لهذا القتال هم الذين لا يشربون من هذا النهر وان كل من
شرب فانه لا يكون ماذونا في هذا القتال وكان في قلبهم نفرة شديدة عن ذلك القتال
لا جرم اقدموا على الشرب فتميز الموافق عن المنافق والصديق عن العدو ويروى ان
اصحاب طالوت لما هجموا على النهر بعد عطش شديد وقع اكثرهم في النهر واكثروا الشرب
واطاع قوم قليل منهم امر الله تعالى فلم يزيدوا على الاغتراف فالذين شربوا
وخالفوا امر الله فاسودت شفاههم وغلبهم العطش ولم يرووا وبقوا على
شط النهر وجبنوا عن لقا العدو والذين اطاعوا امر الله تعالى فقوي قلبهم وصح
ايمانهم وعبروا النهر سالمين المسيلة الثالثة القليل الذي لم يشرب قيل انهم كانوا
اربعة الاف والمشهور وهو قول الحسن انهم كانوا على عدد اهل بدر ثلثماية وبضعة
عشر وهم المومنون والدليل عليه هو انه صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه يوم بدر انتم
اليوم على عدة اصحاب طالوت حين عبروا النهر وما جازه هو والذين امنوا معه
الا مومن قال البرا ابن عازب وكنا يومئذ ثلثماية وثلاثة عشر رجلا ولما قوله تعالى

فلما جاوزه هو والذين امنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ففيه
مسايل المسيلة الاولى لا خلاف بين المفسرين ان الذين عصوا الله تعالى وشربوا
من النهر رجعوا الى بلادهم ولم يتوجه معه الى لقاء العدو الا من اطاع الله
في باب الشرب من النهر وانما اختلفوا في ان رجوعهم كان قبل عبور النهر او بعده وفيه
قولان الاول انه ما عبر معه الا المطيع واحتج هذا القايل بامور الاول ان الله تعالى
قال فلما جاوزه هو والذين امنوا معه وهم الذين وافقوه في تلك الطاعة فلما ذكر
الله تعالى المطيعين بانهم عبروا النهر علمنا انه ما عبر النهر احد الا المطيعين الحجة
الثانية الاية المتقدمة وهي قوله تعالى حكاية عن طالوت فمن شرب منه فليس
مني اي ليس من اصحابي في سفري كالرجل الذي يقول لغيره لست منا في هذا الامر
قال ومعنى فشربوا منه ليتسببوا به الى الرجوع وذلك لفساد دينهم وقلبهم
الحجة الثالثة ان المقصود من هذا الابتلا ان يتميز المطيع عن العاصي والمتمرد حتى
يصرفهم عن نفسه ويردهم قبل ان يرتدوا عند لقا العدو واذا كان المقصود
من هذا الابتلا ليس الا هذا المعنى كان الظاهر انه صرفهم عن نفسه في ذلك الوقت
وما اذن لهم في عبور النهر القول الثاني انه استصحب كل جنوده وكلهم عبروا
النهر واعتمدوا في اثبات هذا القول على قوله تعالى حكاية عن قوم طالوت قالوا لا طاقة
لنا اليوم بجالوت وجنوده ومعلوم ان هذا الكلام لا يليق بالمومن المنقاد لامر ربه
بل لا يصدر الا عن المنافق او الفاسق وهذه الحجة ضعيفة وبيان ضعفها من وجوه
احدها يحتمل ان يقال ان طالوت لما عزم على مجاوزة النهر وتخلف الاكثرون ذكر
المتخلفون ان عذرنا في هذا التخلف انه لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فنحن
معذورون في هذا التخلف اقصى ما في الباب ان يقال ان الفا في قوله فلما جاوزه
يقتضي ان يكون قولهم لا طاقة لنا اليوم بجالوت انما وقع بعد المجاوزة الا انا نقول
يحتمل ان يقال ان طالوت والمومنين لما جاوزوا النهر وراوا القوم تخلفوا وما جاوزوه
سالوهم عن سبب التخلف فذكروا ذلك وما كان النهر في العظم بحيث يمنع من
المكالمة ويحتمل ان يكون المراد بالمجاوزة قرب حصول المجاوزة وعلى هذا التقدير
فالاشكال ايضا زايل والجواب الثاني انه يحتمل ان يقال للمومنين الذين عبروا النهر
كانوا فريقين بعضهم ممن يحب الحياة ويكره الموت وكان الخوف والجزع غالبا
على طبعه ومنهم من كان شجاعا قوي القلب لا يبالي بالموت في طاعة الله تعالى
فالقسم الاول هم الذين قالوا لا طاقة لنا اليوم والقسم الثاني هم الذين اجابوا
بقولهم كم من فية قليلة غلبت فية كثيرة والجواب الثالث يحتمل ان يقال القسم الاول
من المومنين لما شاهدوا قلة عسكرهم قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده
فلا بد ان نوطن انفسنا على القتل بل نرجوا من الله الفتح والظفر فكان غرض الاولين
الترغيب في الشهادة والفوز بالجنة وغرض الفريق الثاني الترغيب في طلب الفتح
والنصرة وعلى هذا التقدير لا يكون قولهم قول واحد من الفريقين المسيلة الثانية
الطاقة والاطاقة مصدر بمعنى الاطاقة يقال اطقت الشي اطاقة وطاقة ومثلها
اطاعه والاسم الطاعة واغار يغير اغارة والاسم الغارة واجاب يجيب اجابة والاسم الجابة وفي

المثل اساء سمعاً فاساء جابة اي جوابا اما قوله الذين يظنون انهم ملاقوا الله ففيه سؤال وهو انه تعالى جعلهم ظانين ولم يجعلهم جازمين وجوابه ان السبب فيه امور الاول المراد من لقاء الله الموت قال عليه السلام من احب لقاء الله احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه وهولاء المؤمنون لما وطنوا انفسهم على القتل وغلب على ظنهم انهم لا يتخلصون من الموت لا جرم قيل في وصفهم انهم يظنون انهم ملاقوا الله والثاني الذين يظنون انهم ملاقوا الله اي ملاقوا ثواب الله بسبب هذه الطاعة وذلك لان احدا لا يعلم عاقبة امره فلا بد وان يكون ظانا راجيا وان بلغ في الطاعة ما بلغ الا من اخبر الله تعالى بعاقبة امره وهذا قول ابي مسلم وهو حسن الوجه الثالث ان يكون المعنى قال الذين يظنون انهم ملاقوا طاعة الله وذلك لان الانسان لا يمكنه ان يكون قاطعا بان هذا العمل الذي عمله طاعة لانه ربما اتى فيه بشيء من الرياء والسمعة ولا يكون نيته خالصة فحينئذ لا يكون الفعل طاعة انما الممكن ان يظن انه اتى به على نعت الاخلاص الوجه الرابع انا ذكرنا في تفسير قوله تعالى ان ياتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم ان المراد بالسكينة على قول بعض المفسرين انه كان في التابوت كتب الهية نازلة على الانبياء المتقدمين دالة على حصول النصر والظفر لطالوت وجنوده ولكنه ما كان في تلك الكتب ان النصر والظفر يحصل في المرة الاولى او بعدها فقوله الذين يظنون انهم ملاقوا الله يعني الذين يظنون انهم ملاقوا وعد الله اياهم بالنصر والظفر وانما جعله ظنا لا يقينا لان حصوله في الجملة وان كان حصوله قطعيا الا ان حصوله في المرة الاولى ما كان الا على سبيل حسن الظن الوجه الخامس قال كثير من المفسرين المراد بقوله يظنون انهم ملاقوا الله انهم يعلمون ويوقنون الا انه اطلق لفظ الظن على اليقين على سبيل المجاز لما بين الظن واليقين من المشابهة في تاكد الاعتقاد اما قوله تعالى كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله ففيه مسائل المسئلة الاولى المراد منه تقوية قلوب الذين قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده والمعنى انه لا عبرة بكثرة العدد وانما العبرة بالتاييد الالهي والنصرة السماوية فاذا جاءت الدولة فلا مضرة في القلة والذلة واذا جاءت المحنة فلا منفعة في كثرة العدد والعدد المسئلة الثانية الفئة الجماعة لان بعضهم قد فاء الى بعض فصاروا جماعة وقال الزجاج اصل الفئة من قولهم فاوت راسه بالسيف وفايت راسه اذا قطعت راسه فالفئة الفرقة من الناس كانها قطعة منهم المسئلة الثالثة قال الفراء لو القيت من هاهنا جاز الرفع والنصب والخفض اما النصب فلان كم بمنزلة عدد فنصب ما بعده نحو عشرين رجلا واما الخفض فبتقدير حرف من عليه واما الرفع فعلى نية تقديم الفعل كانه قال كم غلبت فئة واما قوله تعالى والله مع الصابرين فلا شبهة ان المراد المعونة والنصرة ثم يحتمل ان يكون هذا قولا للذين قالوا كم من فئة قليلة ويحتمل ان يكون قولا من الله وان كان الاول اظهر قوله ولما برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربنا افرغ علينا صبرا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين فيه مسائل المسئلة الاولى المبارزة في الحرب هي ان يبرز كل واحد منهم لصاحبه وقت القتال والاصل فيها ان الارض الفضاء التي لا حجاب فيها يقال لها البراز فكان البروز

عبارة عن حصول كل واحد منهما في الارض المسماة بالبراز وهو ان يكون كل واحد منهما بحيث يرى صاحبه المسئلة الثانية ان العلماء والاقوياء من عسكر طالوت لما برزوا مع العوام والضعفاء انه كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله واوضحوا ان الفتح والنصرة لا يحصلان الا باعانة الله لا جرم لما برز عسكر طالوت الى عسكر جالوت ورأوا القلة في جانبهم والكثرة في جانب عدوهم اشتغلوا بالدعاء والتضرع فقالوا ربنا افرغ علينا صبرا ونظيره ما حكى الله عن قوم اخرين انهم قالوا حين الالتقاء مع المشركين وكاين من نبي قاتل معه ربيون كثير الى قوله وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين وهكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل المواطن فروي عنه في قصة بدر انه عليه السلام لم يزل يصلي ويستنجز من الله عدته وكان متى لقي عدوا قال اللهم اني اعوذ بك من شرورهم واجعلك في نحورهم وكان يقول اللهم بك اصول وبك اجول المسئلة الثالثة الافراغ الصب يقال فرغت الاناء اذا صببت ما فيه واصله من الفراغ يقال فلان فارغ معناه انه خال مما يشغله والافراغ اخلاء الاناء مما فيه وانما يخلو بصب كل ما فيه اذا عرفت هذا فنقول قوله افرغ علينا صبرا يدل على المبالغة في طلب الصبر من وجهين احدهما انه اذا صب الشيء في الشيء فقد ثبت فيه بحيث لا يزول عنه وهذا يدل على التاكيد والثاني ان افراغ الاناء هو اخلاؤه وذلك يكون بصب كل ما فيه فمعنى افرغ علينا صبرا اي اصبب علينا اتم صب وابلغه المسئلة الرابعة اعلم ان الامور المطلوبة عند المحاربة مجموع امور ثلاثة فاولها ان يكون الانسان صبورا على مشاهدة المخاوف والامور الهائلة وهذا هو الركن الاعلى للمحارب فاذا كان جبانا لا يحصل منه مقصود اصلا وثانيها ان يكون قد وجد من الالات والادوات والاتفاقات الحسنة ما يمكنه ان يقف ويثبت ولا يصير ملجا الى الفرار وثالثها ان تزداد قوته على قوة عدوه حتى يمكنه ان يقهر العدو واذا عرفت هذا فنقول المرتبة الاولى هي المراد من قوله افرغ علينا صبرا والثانية هي المراد بقوله وثبت اقدامنا والثالثة هي المراد بقوله وانصرنا على القوم الكافرين المسئلة الخامسة احتج الاصحاب على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى بقوله ربنا افرغ علينا صبرا وذلك انه لا معنى للصبر الا القصد على الثبات والسكوت ولا معنى الثبات والسكون الا الاستقرار وهذه الاية دالة على ان ذلك القصد المسمى بالصبر من الله تعالى وهو قوله ربنا افرغ علينا صبرا وعلى ان الثبات والسكون الحاصل عند ذلك القصد ايضا فعل الله تعالى وهو قوله وثبت اقدامنا وهذا اصرح في ان الارادة من فعل العبد خلق الله تعالى اجاب القاضي عنه ان المراد من الصبر وتثبيت القدم تحصيل اسباب الصبر واسباب ثبات القدم وتلك الاسباب امور احدها ان يحصل في قلوب اعدائهم الجبن والرعب فيقع بسبب ذلك بينهم الاضطراب فيصير ذلك سببا لجراءة المسلمين عليهم ويصير داعيا لهم الى الصبر على القتال وترك الانهزام وثانيها ان يلطف ببعض اعدائهم في معرفة بطلان ما هم عليه فيقع بينهم الاختلاف والتفرق ويصير ذلك سببا لجراءة المسلمين عليهم وثالثها ان يحدث تعالى فيهم وفي ديارهم واحاليهم من البلاء مثل الموت والوباء ما يكون سببا لاشتغالهم بانفسهم ولا يتفرغون حينئذ

المحاربة فيصير ذلك سببا لجرأة المسلمين عليهم ورابعها ان يقتلهم بمرض وضعف يحيهم او يعم اكثرهم او يموت رئيسهم ومن يدبر امرهم فيعرف المؤمنون ذلك فيصير ذلك سببا لقوة قلوبهم وموجبا لان يحصل لهم الصبر والثبات هذا كلام القاضي والجواب عنه من وجهين الاول انا بينا ان الصبر عبارة عن القصد والسكوت والثبات عبارة عن السكون فدلت هذه الاية على ان ارادة العبد ومراده من الله تعالى وذلك يبطل قولكم وانتم تصرفون الكلام عن ظاهره وتحملونه على اسباب النصر وثبات الاقدام ومعلوم ان ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز الوجه الثاني في الجواب ان هذه الاسباب التي سلمتم انها يفعل الله اذا حصلت ووجدت فهل لها اثر في ترجيح الداعي او ليس لها اثر فيه فان لم يكن لها اثر فيه لم يكن لطلبها من الله فائدة وان كان لها اثر في الترجيح فعند صدور هذه الاسباب المرجحة من الله يحصل الرجحان وعند حصول الرجحان يمتنع الطرف المرجوح فيجب حصول الطرف الراجح لانه لا خروج عن طرفي النقيض وهو المطلوب والله اعلم قوله تعالى فهزموهم باذن الله المعنى ان الله تعالى استجاب دعاهم فافرغ الصبر عليهم فثبت اقدامهم ونصرهم على القوم الكافرين جالوت وجنوده وحقق بفضله ورحمته ظن من قال كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله وهزموهم باذن الله واصل الهزم في اللغة الكسر يقال سقاء متهزم اذا تشقق مع جفاف وهزمت العظام والقصبة هزما والهزمة نقرة في الجبل او في الصخر قال سفيان بن عيينة في زمزم هي هزمة جبريل يريد هزمها برجله فخرج الماء ويقال سمعت هزمة الرعد كانه صوت فيه تشقق ويقال للسحاب هزيم لانه يتشقق بالمطر وهزم الضرع وهزمه ما تكسر منه ثم اخبر تعالى ان تلك الهزيمة كانت باذن الله وباعانته وتوفيقه وتيسيره وانه لولا اعانته وتيسيره لما حصل البتة ثم قال وقتل داود جالوت قال ابن عباس رضي الله عنهما ان داود كان راعيا له سبعة اخوة مع طالوت فلما ابطا خبر اخوته على ابيهم ايشا ارسل ابنه داود اليهم ليأتيه بخبرهم فاتاهم وهم في المصاف وبرز جالوت الجبار وكان من قوم عاد الى البراز فلم يخرج اليه احد فقال يا بني اسرائيل لو كنتم على حق لبارزني بعضكم فقال داود لاخوته اما فيكم من يخرج الى هذا الاقلف فسكتوا فذهب الى ناحية من الصف ليس فيها اخوته فمر به طالوت وهو يحرض الناس فقال له داود ما تصنعون بمن يقتل هذا الاقلف فقال طالوت انكحه ابنتي واعطيه نصف ملكي فقال داود فانا خارج اليه وكان عادته انه يقاتل بالمقلاع الذئب والاسد في المرعى وكان طالوت عارفا بجلادته فلما هم داود ان يخرج الى جالوت مر بثلاثة احجار فقلن يا داود خذنا معك ففينا منية جالوت ثم لما خرج الى جالوت رماه فاصابه في صدره ونفذ الحجر فيه وقتل بعده ناسا كثيرا فهزم الله جنود جالوت وقتل داود جالوت فحسده طالوت واخرجه من مملكته ولم يف بوعده ثم ندم فذهب يطلبه الى ان قتل وملك داود وحصلت له النبوة ولم يجتمع في بني اسرائيل الملك والنبوة الا له واعلم ان قوله فهزموهم باذن الله وقتل داود جالوت يدل على ان هزيمة عسكر جالوت كان من عسكر طالوت وان قتل جالوت ما كان الا من داود ولا دلالة في الظاهر على ان انهزام العسكر كان قبل قتل جالوت او بعده لان الواو لا يفيد الترتيب اما قوله تعالى واتاه الله الملك والحكمة ففيه مسايل المسئلة الاولى قال بعضهم

اتاه الملك

اتاه الله الملك والنبوة جزاء على ما فعل من الطاعة العظيمة وبذل النفس في سبيل الله مع ان الله تعالى كان عالما بانه صالح لتحمل امر النبوة لا يمتنع جعلها جزاء على الطاعات كما قال تعالى ولقد اخترناهم على علم على العالمين واتيناهم من الايات ما فيه بلاء مبين وقال الله اعلم حيث يجعل رسالاته وظاهر هذه الاية يدل ايضا على ذلك لانه لما حكى عن داود انه قتل جالوت قال بعده واتاه الملك والحكمة والسلطان اذا انعم على بعض خدمه الذين قاموا بخدمة شاقة يغلب على الظن ان ذلك الانعام لاجل تلك الخدمة وقال الاكثرون ان النبوة لا يجوز جعلها جزاء على الاعمال بل ذلك محض التفضل والانعام قال تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس المسئلة الثانية قال بعضهم ظاهر الاية يدل على ان داود حين قتل جالوت اتاه الله الملك والنبوة وذلك لانه تعالى ذكر ايتاء الملك والنبوة عقيب ذكره لقتل داود جالوت وترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم وبيان المناسبة انه عليه السلام لما قتل مثل ذلك الخصم العظيم بالمقلاع والحجر كان ذلك معجزا لا سيما وقد تكلمت الاحجار معه وقالت خذنا فانك تقتل جالوت بنا وظهور المعجز يدل على النبوة واما الملك فلان القوم لما شاهدوا منه قهره لذلك العدو العظيم المهيب بذلك العمل القليل فلا شك ان النفوس تميل اليه وذلك يقتضي حصول الملك له ظاهرا وقال اكثرون ان حصول الملك والنبوة له تاخر عن ذلك الوقت بسبع سنين على ما قاله الضحاك قالوا والروايات وردت بذلك قالوا لان الله تعالى كان قد عين طالوت للملك فيبعد ان يعزله عن الملك حال حياته والمشهور في احوال بني اسرائيل ان الله تعالى كان يبعث فيهم نبيا وكان يملك عليهم ملكا فكان ذلك الملك ينفذ امور ذلك النبي وقد كان نبي ذلك الزمان اشمويل وملك ذلك الزمان طالوت فلما توفي اشمويل اعطى الله النبوة لداود ولما مات طالوت اعطى الله الملك لداود فاجتمع الملك والنبوة فيه المسئلة الثالثة الحكمة هي وضع الامور مواضعها على الصواب والصلاح وكمال هذا المعنى انما يحصل بالنبوة فلا يبعد ان المراد بالحكمة هاهنا النبوة قال تعالى ام يحسدون الناس على ما اتاهم الله من فضله فقد اتينا ال ابرهيم الكتاب والحكمة واتيناهم ملكا عظيما وقال فيما بعث به نبيه عليه السلام ويعلمهم الكتاب والحكمة فان قيل اذا كان المراد من الحكمة النبوة فلم قدم الملك على الحكمة مع ان الملك ادون حالا من النبوة قلنا لانه تعالى بين في هذه الاية كيفية ترقي داود عليه السلام الى المراتب العالية واذا اراد المتكلم في كيفية الترقي متكلما كان ذا اكثر تاخرا في الذكر كان اعلا حالا واعظم رتبة اما قوله تعالى وعلمه مما يشاء ففيه وجوه احدها ان المراد به ما ذكره في قوله وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من باسكم وقال والنا له الحديد ان اعمل سابغات وقدر في السرد وثانيها ان المراد كلام الطير والنمل قال تعالى حكاية عنه علمنا منطق الطير وثالثها ان المراد به ما يتعلق بمصالح الدنيا وضبط الملك فانه ما ورث الملك من ابيه لانهم ما كانوا ملوكا بل كانوا رعاة ورابعها علم الدين قال تعالى واتينا داود زبورا وذلك لانه كان حاكما بين الناس فلا بد وان يعلمه الله كيفية الحكم والقضاء وخامسها الالحان الطيبة ولا يبعد حمل اللفظ على الكل فان قيل انه تعالى

لما ذكر انه اتاه الحكمة وكان المراد بالحكمة النبوة فقد دخل العلم في ذلك فلم ذكر بعده
وعلمه مما يشا قلنا المقصود منه التنبيه على ان العبد قط لا ينتهي الى حالة يستغني
عن التعلم سوا كان نبيا او لم يكن ولهذا السبب قال لمحمد صلى الله عليه وسلم وقل رب زدني علما
ثم قال ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض اعلم انه تعالى لما بين
الفساد الواقع لجالوت وجنوده وان ما كان من طالوت وجنوده بما كان من داود
من قتل جالوت بين عقيب ذلك جملة تشتمل على كل تفصيل في هذا الباب وهو انه
تعالى يدفع الناس بعضهم ببعض لكي لا تفسد الارض فقال ولولا دفع الله الناس بعضهم
ببعض لفسدت الارض وها هنا مسايل المسئلة الاولى قرا ابن كثير وابو عمرو ولولا دفع الله
بغير الف وكذلك في سورة الحج ولولا دفع الله وقرا جميعا ان الله يدفع عن الذين امنوا
بغير الف وقرا عاصم وحمزة والكسائي وابن عامر الحضرمي دفع الله بغير الف الا انهم قروا ان
الله يدافع عن الذين امنوا بالالف وقرا نافع ولولا دفاع الله وان الله يدافع بالالف
اذا عرفت هذه الروايات فنقول اما من قرا ولولا دفع الله ان الله يدفع فوجهه
ظاهر واما من قرا ولولا دفاع الله ان الله يدافع عن الذين امنوا فوجه الاشكال فيه
ان المدافعة مفاعلة وهي عبارة عن كل واحد من المدافعين دافعا لصاحبه ومانعا له عن فعله وذلك
من العبد في حق الله تعالى محال وجوابه ان لاهل اللغة في لفظ دفاع قولان احدهما
انه مصدر لدفع يقول دفعه دفاعا تقول جمح جماحا وطمح طماحا وتقول لقيته لقاء وقمت قياما
وعلى هذا التاويل كان قوله ولولا دفاع الله معناه ولولا دفع الله والقول الثاني قول من جعل
دفاعا من دافع فالمعنى انه سبحانه انما يكف الظلمة والعصاة عن ظلم المومنين على يدي انبيايه
ورسله وايمة دينه وكان يقع بين اولئك المحقين واولئك المبطلين مدافعات حسن
الاخبار عنه بلفظ المدافعة كما قال تعالى يحاربون الله ورسوله ويشاقون الله وكما قال
قاتلهم الله ونظايرها كثيرة والله اعلم **المسئلة الثانية** اعلم انه تعالى ذكر في هذه الاية
المدفوع والمدفوع به اما المدفوع عنه فغير مذكور فقوله ولولا دفع الله الناس بعضهم
اشارة الى المدفوع وقوله ببعض اشارة الى المدفوع به فاما المدفوع عنه فغير مذكور في الاية فيحتمل
ان يكون المدفوع عنه الشرور في الدين ويحتمل ان يكون المدفوع عنه الشرور في الدنيا ويحتمل
ان يكون مجموعهما اما القسم الاول وهو ان يكون المدفوع عنه الشرور في الدين فتلك الشرور
اما ان يكون المرجع بها الى الكفر او الى الفسق او اليهما فلنذكر هذه الاحتمالات الاول ان يكون المعنى
ولولا دفع الله بعض الناس عن الكفر بسبب البعض وعلى هذا التقدير فالدافعون هم الانبيا عليهم
وايمة الهدى فانهم الذين يمنعون الناس عن الوقوع في الكفر باظهار الدلايل والبراهين والبينات
قال تعالى كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور والاحتمال الثاني ان يكون المراد ولولا
دفع الله بعض الناس عن المعاصي والمنكرات بسبب البعض وعلى هذا التقدير فالدافعون هم
القايمون بالمعروف والنهي عن المنكر على ما قال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر وتدخل في هذه الاية المنصوبون من قبل الله تعالى لاجل اقامة الحدود
واظهار شعاير الاسلام ونظيره قوله تعالى ادفع بالتي هي احسن السيئة وفي موضع اخر ويدرءون
بالحسنة السيئة الاحتمال الثالث ولولا دفع الله بعض الناس عن الهرج واثارة الفتن في الدنيا
بسبب البعض واعلم ان الدافعين على هذا التقدير هم الانبيا عليهم السلام ثم الايمة والملوك والذابون

عن شرايعهم

عن شرايعهم وتقديره ان الانسان الواحد لا يمكنه ان يعيش وحده لانه ما لم يخبز هذا لذاك ولا يطحن
ذاك لهذا ولا يبني هذا لذاك ولا ينسج ذاك لهذا لا تتم مصلحة الانسان فظاهر ان مصلحة الانسان
لا تتم الا عند اجتماع جمع في موضع واحد فلهذا قيل الانسان مدني بالطبع ثم ان الاجتماع سبب
المنازعة المفضية الى المخاصمة اولا والمقاتلة ثانيا فلا بد في الحكمة الالهية من وضع شريعة
بين الخلق لتكون الشريعة قاطعة للخصومات والمنازعات فالانبيا عليهم السلام الذين
اتوا من عند الله بهذه الشرايع هم الذين دفع الله بسببهم وبسبب شريعتهم الافات
عن الخلق فان الخلق ما داموا يبقون متمسكين بالشرايع لا يقع بينهم خصام ولا نزاع فالملوك
والايمة متى كانوا متمسكين بهذه الشرايع كانت الفتن زايلة والمصالح حاصلة فظهر ان الله تعالى
يدفع عن المومنين انواع شرور الدنيا بسبب بعثة الانبيا عليهم السلام واعلم انه كما لا بد في
قطع الخصومات والمنازعات من الشريعة فكذلك لا بد في تنفيذ الشريعة من الملك ولهذا
قال عليه السلام الاسلام والسلطان اخوان توامان وقال ايضا الاسلام اس والسلطان
حارس فما لا اس له فهو منهدم وما لا حارس له فهو ضايع ولهذا يدفع الله عن المسلمين انواع
شرور الدنيا بسبب وضع الشرايع وبسبب نصب الملوك وتقويتهم ومن قال بهذا القول
قال في تفسير قوله لفسدت الارض اي لغلب على اهل الارض القتل والمعاصي وذلك يسمى
فسادا قال تعالى ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وقال اتريد ان تقتلني
كما قتلت نفسا بالامس ان تريد الا ان تكون جبارا في الارض وما تريد ان تكون من
المصلحين وقال اني اخاف ان يبدل دينكم او ان يظهر في الارض الفساد وقال
اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض وقال ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت
ايدي الناس وهذا التاويل يشهد له قوله في سورة الحج ولولا دفع الله الناس بعضهم
ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد الاحتمال الرابع ولولا دفع الله
بالمومنين والابرار عن الكفار والفجار لفسدت الارض ولهلكت بمن فيها
وتصديق هذا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله يدفع بمن يصلي
من امتي عمن لا يصلي وبمن يزكي عمن لا يزكي وبمن يصوم عمن لا يصوم وبمن يحج
عمن لا يحج وبمن يجاهد عمن لا يجاهد ولو اجتمعوا على ترك هذه الاشيا لما
انظرهم الله طرفة عين ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الاية
ومما يدل على صحة هذا القول من القران قوله تعالى واما الجدار فكان لغلامين يتيمين
الى قوله وكان ابوهما صالحا وقال تعالى ولولا رجال مومنون ونسا مومنات
الى قوله لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا اليما وقال وما كان الله ليعذبهم
وانت فيهم ومن قال بهذا القول قال في تفسير قوله لفسدت الارض اي لاهلك
الله اكثر اهلها لكثرة الكفار والعصاة والاحتمال الخامس ان يكون اللفظ
محمولا على الكل لان بين هذه الاقسام قدرا مشتركا وهو دفع المفسدة فاذا حملنا
اللفظ عليه دخلت الاقسام باسرها فيه **المسئلة الثانية** قال القاضي هذه
الاية من اقوى ما يدل على بطلان الجبر لانه ان كان الفساد من خلقه لم يصح
ان يقول تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ووجب
ان لا يكون على قولهم لقوله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض تاثير في زوال الفساد

وذلك لان علي قولهم الفساد انما لا يقع بسبب ان لا يفعله الله تعالى ولا يخلقه لا للامر
يرجع الى الناس والجواب ان الله تعالى لما كان عالما بوقوع الفساد فاذا صح مع ذلك
العلم الا ان يفعل الفساد كان المعنى انه يصح من العبد ان يجمع بين عدم الفساد و
بين العلم بوجود الفساد فيلزم ان يكون قادرا على الجمع بين النفي والاثبات
وهو محال واما قوله تعالى ولكن الله ذو فضل على العالمين فالمقصود منه
ان دفع الفساد بهذا الطريق انعام يعم الناس كلهم واحتج اصحابنا بهذه الاية على
ان الكل بقضاء الله تعالى فقالوا لو لم يكن فعل العبد خلقا لله تعالى لم يكن دفع
المحقين شر المبطلين فضلا من الله على اهل الدنيا لان المتولي لذلك الدفع اذا كان العبد
من قبل نفسه واختياره ولم يكن لله تعالى في ذلك الدفاع اثر اصلا والبتة لم يكن لله تعالى
على العالمين فضل بسبب ذلك الدفاع لكن قوله تعالى ولكن الله ذو فضل على العالمين
عقيب قوله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض يدل على انه تعالى ذو فضل على العالمين
بسبب ذلك الدفاع لكن قوله تعالى فدل هذا على ان ذلك الدفاع الذي هو فعلهم هو من خلق
الله تعالى ومن تقديره فان قالوا نحمل هذا على البيان والارشاد والامر قلنا كل ذلك قائم
في حق الكفار والفجار ولم يحصل منه الدفاع فعلمنا ان فضل الله ونعمته علينا انما كان
بسبب نفس ذلك الدفاع وذلك يوجب قولنا والله اعلم قوله تعالى تلك ايات الله نتلوها
عليك بالحق وانك لمن المرسلين اعلم ان قوله تلك اشارة الى القصص التي ذكرناها
من حديث الالوف واماتتهم واحيائهم وتمليك طالوت واظهار الاية التي هي نزول
التابوت من السماء وغلبة الجبابرة على يد داود وهو صبي فقير ولا شك ان هذه الاحوال
ايات قاهرة دالة على كمال قدرة الله تعالى وحكمته ورحمته فان قيل لم قال تلك ولم يقل
هذه ان تلك يشار بها الى غائب لا الى حاضر قلنا قد بينا في تفسير قوله ذلك الكتاب
لا ريب فيه ان تلك وذلك يرجع الى معنى هذه وهذه ايضا هذه القصص لما ذكرت صارت
بعد ذكرها كالتي الذي انقضى ومضى فكانت في حكم الغائب فلهذا التاويل قال تلك اما
قوله تعالى نتلوها يعني نتلوها جبرايل عليه السلام تلاوة لنفسه وهذا تشريف عظيم
لجبريل عليه السلام وهو كقوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله اما قوله بالحق
ففيه وجوه احدها ان المراد من ذكر هذه القصص ان نعتبر بها محمد صلى الله عليه
وسلم وتعتبر بها امته في احتمال الشدايد في الجهاد كما احتملها المومنون في الامم
المتقدمة وثانيها بالحق اي باليقين الذي لا شك فيه اهل الكتاب لانه في
كتبهم كذلك من غير تفاوت اصلا وثالثها انا انزلنا هذه الايات على وجه تكون
دلالة على نبوتك بسبب ما فيها من الفصاحة والبلاغة ورابعها تلك ايات الله نتلوها
عليك بالحق اي يجب ان تعلم ان نزول هذه الايات عليك من قبل الله تعالى وليس بسبب
القاء الشياطين ولا بسبب تحريف الكهنة والسحرة ثم قال وانك لمن المرسلين وانما ذكر هذا
عقيب ما تقدم لوجوه احدها انك اخبرت عن هذه الاقاصيص من غير تعلم ولا دراسة وذلك
يدل على انه عليه السلام انما ذكرها وعرفها بسبب الوحي من الله تعالى وثانيها انك قد عرفت بهذه
الايات ما جرى على الانبيا عليهم السلام في بني اسرايل من الخلاف عليهم والرد لقولهم فلا
يعظمن عليك كفر من كفر بك وخلاف من خالف عليك لانك مثلهم وانما بعث الكل

لنادية

لنادية الرسالة ولامتثال الامر على سبيل الاختيار والتطوع لا على وجه الاكراه
فلا عيب عليك في خلافهم وكفرهم والوبال في ذلك يرجع عليهم فيكون تسلية
للرسول صلى الله عليه وسلم فيما ظهر من الكفار والمنافقين ويكون قوله وانك لمن
المرسلين كالتنبيه على ذلك قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض
منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات واتينا عيسى ابن مريم البينات
وايدناه بروح القدس ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم
البينات ولكن اختلفوا فمنهم من امن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا
ولكن الله يفعل ما يريد في الاية مسايل المسئلة الاولى تلك ابتدا وانما قال تلك و
لم يقل اولئك الرسل لانه ذهب الى الجماعة كانه قيل تلك الجماعة والرسل رفع
لانه صفة لتلك وخبر الابتدا فضلنا بعضهم على بعض المسئلة الثانية في قوله
تلك الرسل رفع لانه اقوال احدها ان المراد منهم من تقدم ذكرهم من الانبيا عليهم
السلام في القران كابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب وموسى وغيرهم صلوات الله عليهم
والثاني ان المراد منهم من تقدم ذكرهم في هذه الاية كاشمويل وداود وطالوت على قول
من جعله نبيا والقول الثالث وهو قول الاصم تلك الرسل الذين ارسلهم الله لدفع
فساد الذين اليهم الاشارة بقوله تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت
الارض المسئلة الثالثة وجه تعلق هذه الاية بما قبلها ما ذكره ابو مسلم وهو انه
تعالى انبا محمد صلى الله عليه وسلم من اخبار المتقدمين مع قومهم كسوال قوم موسى ارنا
الله جهرة وقولهم اجعل لنا الها كما لهم الهة وكقوم عيسى بعد ان شاهدوا منه احيا
الموتى وابراء الاكمه والابرص باذن الله فكذبوه وراموا قتله ثم اقام فريق على الكفر
وهم اليهود وفريق زعموا انه اله ولياوه وادعى اليهود قتله وصلبه على ما كذبهم
الله تعالى فيه وكالملا من بني اسرايل حسدوا طالوت ودفعوا ملكه بعد المسئلة
وكذلك ما جرى من امر النهر فعزى الله رسوله عما راى من قومه من التكذيب والحسد
فقال هولاء الرسل الذين كلم الله تعالى بعضهم ورفع الباقين درجات وايد عيسى
بروح القدس قد نالهم من قومهم ما ذكرناه لك بعد مشاهدة المعجزات وانت رسول
مثلهم فلا تحزن على ما ترى من قومك فلو شاء الله لم تختلفوا انتم واولئك ولكن ما
قضى الله فهو كاين وما قدره فهو واقع وبالجملة فالمقصود من هذا الكلام تسلية
الرسول صلى الله عليه وسلم عن ايذاء قومه له المسئلة الرابعة اجمعت الامة على ان
بعض الانبياء افضل من بعض وعلى ان محمدا صلى الله عليه وسلم افضل من الكل ويدل
عليه وجوه احدها قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فلما كان رحمة لكل
العالمين لزم ان يكون افضل من كل العالمين الحجة الثانية قوله تعالى ورفعنا لك ذكرك فقيل
فيه قرن ذكره بذكره في كلمة الشهادة وفي الاذان وفي التشهد ولم يكن ذكر ساير الانبيا
كذلك الحجة الثالثة انه تعالى قرن طاعته بطاعته فقال من يطع الرسول فقد اطاع
الله وبيعته ببيعته فقال الذين يبايعونك انما يبايعون الله وعزته بعزته فقال ولله
العزة ولرسوله ورضاه برضاه فقال والله ورسوله احق ان يرضوه واجابته باجابته
فقال يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول الحجة الرابعة ان الله امر محمدا

تحدى بكل سورة من القران فقال فاتوا بسورة من مثله واقصر السور سورة الكوثر
وهي ثلاث وكان الله تحداهم بكل ثلاث ايات من القران ولما كان القران ستة
الاف اية وكذا اية لزم ان لا يكون معجز القران معجزا واحدا بل يكون الفي معجزة و
ازيد واذا ثبت هذا فنقول ان الله سبحانه ذكر تشريف موسى بتسع ايات بينات
فلان يحصل لمحمد بهذه الايات الكثيرة كان اولى الحجة الخامسة ان معجزة رسولنا
افضل من معجزات ساير الانبيا فوجب ان يكون رسولنا افضل من ساير الانبيا بيان
الاول قوله عليه السلام القران في الكلام كادم في الموجودات بيان الثاني ان
الحاجة كلما كانت اشرف كان صاحبها اكرم عند الملك الحجة السادسة ان معجزته
عليه السلام هي القران وهو من جنس الحروف والاصوات وهي اعراض غير باقية
وساير معجزات الانبيا من جنس الامور الباقية ثم انه سبحانه جعل معجزة محمد صلى الله عليه وسلم
باقية الى اخر الدهر ومعجزات ساير الانبيا فانية منقضية الحجة السابعة انه تعالى بعد ما حكى
احوال الانبيا عليهم السلام قال اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده فامر محمدا صلى الله عليه
وسلم بالاقتدا فاما ان يقال انه كان مامورا بالاقتدا بهم في اصول الدين وهو غير جايز لانه تقليد
او في فروع الدين وهو غير جايز ايضا لان شرعه نسخ ساير الشرايع فلم يبق الا ان يكون المراد
محاسن الاخلاق فكانه سبحانه قال انا اطلعناك على احوالهم وسيرهم فاختر انت منها اجودها
واحسنها وكن مقتديا بهم في كلها وهذا يقتضي انه اجتمع فيه من الخصال المرضية ما كان متفرقا
فيهم فوجب ان يكون افضل منهم الحجة الثامنة انه عليه السلام بعث الى كل الخلق وذلك يقتضي
ان يكون مشقته اكثر فيجب ان يكون افضل اما انه بعث الى كل الخلق فلقوله تعالى وما ارسلناك
الا كافة للناس واما ان ذلك يقتضي ان يكون مشقته اكثر فلانه كان انسانا فردا من غير
مال ولا اعوان وانصار فاذا قال لجميع العالمين يا ايها الكافرون صاروا اعداء له وحينئذ
يصير خايفا من الكل فكانت المشقة عظيمة ولذلك فان موسى عليه السلام لما بعث الى بني
اسرايل فهو ما كان يخاف احدا الا من فرعون وقومه واما محمد عليه السلام فالكل كانوا اعداء
له بين ذلك ان انسانا لو قيل له ان هذا البلد الخالي عن الصديق والرفيق فيه رجل واحد
له قوة وسلاح وبلغ اليه خبر انه يوحشه ويوذيه فانه فلما اسمع نفسه بذلك
مع انه انسان واحد ولو قيل له اذهب الى بادية بعيدة ليس فيها انيس ولا صديق
وبلغ الى صاحب البادية كذا وكذا من الاخبار الموحشة لشق ذلك على الانسان
اما النبي صلى الله عليه وسلم فانه كان مامورا بان يذهب طول ليله ونهاره في كل
عمره الى الجن والانس الذين لا عهد له بهم بل المعاند منهم انهم يعادونه ويوذونه
ويستخفون به ثم انه عليه السلام لم يمل من هذه الحالة ولم يشكها اليه بل سامع
اليه سامعا مطيعا وهذا يقتضي انه تحمل في اظهار دين الله اعظم المشاق وهذا
قال الله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل ومعلوم ان ذلك البلا كان
على الرسول صلى الله عليه وسلم فاذا اعظم فضل الصحابة بسبب تلك الشدة فما
ظنك بالرسول اذا ثبت ان مشقته اعظم من مشقة غيره وجب ان يكون فضله
اكثر من فضل غيره لقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها الحجة التاسعة ان
دين محمد عليه السلام افضل الاديان فيجب ان يكون محمد عليه السلام افضل الانبيا بيان

الاول

الاول انه تعالى جعل الاسلام ناسخا لساير الاديان والناسخ يجب ان يكون افضل لقوله
عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة فلما
كان هذا الدين افضل واكثر ثوابا كان واضعه اكثر ثوابا من واضعي ساير الاديان فيلزم
ان يكون محمد افضل من ساير الانبيا الحجة العاشرة امة محمد صلى الله عليه وسلم افضل
الامم فوجب ان يكون محمد افضل الانبيا بيان الاول قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت
للناس بيان الثاني ان هذه الامة انما نالت هذه الفضيلة بمتابعة محمد صلى الله عليه وسلم
قال تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وفضيلة التابع توجب
فضيلة المتبوع وايضا ان محمدا عليه السلام اكثر لانه مبعوث الى الجن والانس فوجب
ان يكون ثوابه اكثر لان كثرة المستحسن له اثر في علو شان المتبوع الحجة الحادية عشر
انه عليه السلام خاتم الرسل فوجب ان يكون افضل لان نسخ الفاضل بالمفضول قبيح
في العقول الحجة الثانية عشر ان تفضيل بعض الانبيا على بعض يكون لامور
منها كثرة المعجزات التي هي دالة على صدقهم وموجبة لتشريفهم وقد حصل في حق
نبينا عليه السلام ما يفضل على ثلثة الاف وهي بالجملة على اقسام منها ما يتعلق بالقدرة
كاشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وارواهم من الماء القليل ومنها ما يتعلق بالعلوم
كالاخبار عن الغيوب وفصاحة القران ومنها اختصاصه في ذاته بالفضايل نحو
كونه نسيبا من اشراف العرب وايضا كان في غاية الشجاعة كما روي انه قال بعد
محاربة علي عليه السلام لعمرو ابن ود كيف وجدت نفسك يا علي قال وجدتها لو كان
كل اهل المدينة في جانب وانا في جانب لقدرت عليهم فقال تاهب فانه يخرج من
هذا الوادي فتى يقاتلك الحديث الى اخره مشهور ومنها في خلقه وحلمه ووفائه و
فصاحته وسخايه وكتب الحديث ناطقة بتفصيل هذه الابواب الحجة الثالثة
عشرة قوله عليه السلام ادم ومن دونه تحت لوائي يوم القيامة وذلك يدل
على انه افضل من ادم ومن كل اولاده وقال عليه السلام انا سيد ولد ادم
ولا فخر وقال عليه السلام لا يدخل الجنة احد من النبيين حتى ادخلها ولا يدخلها
احد من الامم حتى تدخلها امتي وروى انس قال صلى الله عليه وسلم انا اول الناس
خروجا اذا بعثوا وانا خطيبهم اذا وفدوا وانا مبشرهم اذا ايسوا لواء الحمد بيدي
وانا اكرم ولد ادم على ربي ولا فخر وروى ابن عباس رضي الله عنهما قال جلس ناس من
الصحابة يتذاكرون فسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثهم فقال بعضهم
عجبا ان الله اتخذ ابرهيم خليلا وقال اخر ماذا باعجب من كلام موسى كلمه الله تكليما
وقال اخر فعيسى كلمة الله وروحه وقال اخر ادم اصطفاه الله تعالى فخرج رسول
الله صلى الله عليه وسلم وقال قد سمعت كلامكم وحجتكم اما ان ابرهيم خليل الله فهو
كذلك وموسى نجي الله وهو كذلك وعيسى روح الله وهو كذلك وادم اصطفاه الله
تعالى وهو كذلك الا انا حبيب الله يوم القيمة ولا فخر وانا اول من يحرك حلقة الجنة
فيفتح الله لي فادخلها ومعي فقراء المومنين ولا فخر وانا اكرم الاولين والاخرين ولا فخر الحجة
الرابعة عشرة روى البيهقي في فضايل الصحابة انه ظهر علي ابن ابي طالب عليه السلام من
بعيد فقال عليه السلام هذا سيد العرب فقالت عايشة الست انت سيد العرب

وانا حامل لواء الحمد يوم القيامة ولا فخر وانا اول شافع واول مشفع ولا فخر

فقال عليه السلام انا سيد ولد ادم وهذا يدل على انه افضل الانبيا عليهم السلام
الحجة الخامسة عشرة روى مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم اعطيت خمسا لم يعطهن احد قبلي ولا فخر بعثت الى الاسود والاحمر وكان النبي
قبلي يبعث الى قومه وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا ونصرت بالرعب وانا في
مسيرة شهر واحلت لي الغنايم ولم تكن تحل لاحد من قبلي واعطيت الشفاعة فذخرتها
لامتي فهي نايلة ان شاء الله تعالى من لا يشرك بالله شيا وجه الاستدلال انه صرح
بان الله فضله بهذه الفضايل على غيره الحجة السادسة عشرة قال محمد بن علي
الحكيم الترمذي في تقرير هذا المعنى ان كل امير فانه تكون مؤنته على قدر رعيته
فالامير الذي تكون امارته على قرية تكون بقدر تلك القرية ومن ملك الشرق
والغرب احتاج الى ذخاير واموال اكثر من اموال امير تلك القرية فكذلك كل رسول
بعث الى قومه فاعطي من كنوز التوحيد وجواهر المعرفة على قدر ما حمل من الرسالة
فالمرسل الى قومه في طرف مخصوص من الارض انما يعطى من هذه الكنوز الروحانية
بقدر ذلك الموضع والمرسل الى كل اهل الشرق والغرب انسيهم وجنيهم فانه
يعطى من المعرفة بقدر ما يمكنه ان يقوم بامور اهل الشرق والغرب واذا كان
كذلك كانت نسبة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الى نبوة ساير الانبيا كنسبة
ملك كل المشارق والمغارب الى ملك بعض البلاد المخصوصة ولما كان كذلك
لا جرم اعطي من كنوز الحكمة والعلم ما لم يعط احد قبله فلا جرم بلغ في العلم الى الحد
الذي لم يبلغه احد من البشر وقال تعالى في حقه فاوحى الى عبده ما اوحى وفي الفصاحة
الى ان قال اوتيت جوامع الكلم وصار كتابه مهيمنا على الكتب وصارت امته خير الامم
الحجة السابعة عشرة روى محمد بن علي الحكيم الترمذي رحمه الله في كتاب النوادر
عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى اتخذ ابرهيم خليلا وموسى
نجيا واتخذني حبيبا ثم قال وعزتي لاوثرن حبيبي على خليلي ونجيي الحجة الثامنة
عشرة في الصحيحين عن همام بن منبه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم مثلي ومثل الانبيا من قبلي كمثل رجل ابتنى بيوتا فاحسنها واجملها واكملها
الا موضع لبنة من زاوية من زواياها فجعل الناس يطوفون به ويعجبهم البنيان ويقولون
الا وضعت هاهنا لبنة فتتم بناوك فقال محمد صلى الله عليه وسلم انا كنت تلك اللبنة
الحجة التاسعة عشرة ان الله تعالى كلما نادى نبيا في القران ناداه باسمه يا ادم اسكن و
ناديناه يا ابرهيم يا موسى اني انا ربك واما النبي عليه السلام فانه ناداه بقوله يا ايها النبي
يا ايها الرسول وذلك يفيد الفضل واحتج المخالف بوجوه الاول ان معجزات الانبيا
كانت اعظم من معجزاته فان ادم عليه السلام جعل مسجود الملايكة وما كان محمد عليه السلام
كذلك وان ابرهيم عليه السلام القي في النيران العظيمة فانقلبت روحا وريحانا
عليه وان موسى عليه السلام اوتي تلك المعجزات العظيمة ومحمد ما كان له مثلها
وداود لان الحديد في يده وسليمان كان الجن والانس والطير والوحش مسخرين
له وما كان ذلك حاصلا لمحمد صلى الله عليه وسلم وعيسى انطقه الله في الطفولية
واقدره على احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وما كان ذلك حاصلا لمحمد صلى الله عليه وسلم

الحجة الثانية

الحجة الثانية انه تعالى سمى ابرهيم في كتابه خليلا فقال واتخذ الله ابرهيم خليلا وقال في موسى
عليه السلام وكلم الله موسى تكليما وقال في عيسى عليه السلام لا تفضلوني على يونس
ابن متى وقال صلى الله عليه وسلم لا تخيروا بين الانبياء الحجة الرابعة روى عن
ابن عباس قال كنا في المسجد نتذاكر فضل الانبيا فذكرنا نوحا بطول عبادته وابرهيم
بخلته وموسى بتكليم الله تعالى اياه وعيسى برفعه الى السما وقلنا رسول الله افضل
منهم بعث الى الناس كافة وغفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر وهو خاتم الانبيا
فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال فيم انتم فذكرنا له فقال لا ينبغي لاحد ان يكون
خيرا من يحيى بن زكريا وذكر انه لم يعمل سيئة قط ولم يهم بها والجواب ان كون ادم عليه
السلام مسجود الملايكة لا يوجب ان يكون افضل من محمد صلى الله عليه وسلم بدليل قوله
صلى الله عليه وسلم ادم ومن دونه تحت لوايي يوم القيامة وقال كنت نبيا وادم
بين الما والطين ونقل ان جبريل اخذ بركاب محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج و
هذا اعظم من السجود وايضا انه تعالى صلى بنفسه على محمد وامر الملايكة والمومنين
بالصلوة عليه وذلك افضل من سجود الملايكة ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى
امر الملايكة بسجود ادم تاديبا وامرهم بالصلوة على محمد صلى الله عليه وسلم تقريبا والثاني ان
الصلوة على محمد عليه السلام دايمة الى يوم القيمة واما سجود الملايكة فلم يكن لادم عليه
السلام الا مرة واحدة والثالث ان السجود لادم انما تولاه الملايكة واما الصلوة
على محمد فانما تولاها رب العالمين ثم امر بها الملايكة والمومنين والرابع ان الملايكة
امروا بالسجود لادم لان نور محمد عليه السلام في جبهة ادم فان قيل انه تعالى خص ادم
بالعلم فقال وعلم ادم الاسما كلها واما محمد فقال في حقه ما كنت تدري ما الكتاب
ولا الايمان وقال ووجدك ضالا فهدى وايضا فمعلم ادم هو الله تعالى قال وعلم ادم
الاسماء ومعلم محمد صلى الله عليه وسلم جبريل لقوله علمه شديد القوى الجواب انه تعالى
قال في علم محمد صلى الله عليه وسلم وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وقال
عليه السلام ادبني ربي فاحسن تاديبي وقال تعالى الرحمن علم القران وكان عليه السلام
يقول اللهم ارنا الاشيا كما هي وقال تعالى لمحمد عليه السلام وقل رب زدني علما واما الجمع
بينه وبين قوله تعالى علمه شديد القوى فالمعلم بحسب التلقين واما التعليم فمن الله تعالى
كما انه قال يتوفاكم ملك الموت ثم قال والله يتوفى الانفس فان قيل قال نوح عليه السلام
وما انا بطارد المومنين وقال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم ولا تطرد الذين يدعون
ربهم وهذا يدل على ان خلق نوح احسن قلنا انه تعالى قال انا ارسلنا نوحا الى قومه ان انذر
قومك من قبل ان ياتيهم عذاب اليم فكان اول امره العذاب واما محمد عليه السلام فقيل
فيه وما ارسلناك الا رحمة للعالمين لقد جاءكم رسول من انفسكم الى قوله رءوف
رحيم فكان عاقبة نوح ان قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا وعاقبة امر محمد عليه
السلام الشفاعة عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا واما ساير المعجزات فقد ذكر في كتب دلايل
النبوة في مقابلة كل واحد منها معجزة افضل منها لمحمد صلى الله عليه وسلم وهذا الكتاب لا يحتمل اكثر
مما ذكرناه والله تعالى اعلم اما قوله تعالى منهم من كلم الله ففيه مسايل المسلة
الاولى المراد منهم من كلمه الله تعالى والهاء تحذف كثيرا كقوله تعالى فيها ما تشتهي الانفس

وتلك الاعين المسئلة الثانية قرئ كلم الله بالنصب والقراءة الاولى ادل على الفضل لان
كل مؤمن فانه يكلم الله على ما قال عليه السلام المصلي مناج ربه انما الشرف في ان يكلمه الله
تعالى وقرئ كالم الله من المكالمة ويدل عليه قولهم كليم الله بمعنى مكالمه المسئلة الثالثة
اختلفوا في ان من كلمه الله فالمسموع هو الكلام القديم الازلي الذي ليس بحرف ولا
بصوت ام غيره وقال الاشعري واتباعه المسموع هو ذلك فانه لما لم يمتنع رؤية
ما ليس بمكيف فكذا لا يستبعد سماع ما ليس بمكيف وقال الماوردي سماع ذلك الكلام
محال وانما المسموع هو الحرف والصوت المسئلة الرابعة اتفقوا على ان موسى عليه
السلام مراد بقوله تعالى فمنهم من كلم الله قالوا وقد سمع من قوم موسى السبعون
المختارون وهم الذين ارادهم الله تعالى بقوله واختار موسى قومه سبعين
رجلا وهل سمعه محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج اختلفوا فيه فمنهم من قال نعم
بدليل قوله فاوحى الى عبده ما اوحى فان قيل ان قوله تعالى منهم من كلم الله
المقصود منه بيان منقبة اولئك الانبياء الذين كلمهم الله تعالى ولهذا السبب لما بالغ
في تعظيم موسى عليه السلام قال وكلم الله موسى تكليما ثم جاء في القران مكالمة بين
الله تعالى وبين ابليس حيث قال انظرني الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى
يوم الوقت المعلوم الى اخر هذه الايات وظاهر هذه الايات يدل على مكالمة كثيرة بين
الله تعالى وبين ابليس فان كان ذلك يوجب غاية الشرف فكيف حصل لابليس وان لم يوجب
شرفا فكيف ذكره في معرض التشريف لموسى عليه السلام حيث قال وكلم الله موسى
تكليما والجواب ان قصة ابليس ليس فيها ما يدل على انه تعالى قال تلك الجوابات معه
من غير واسطة فلعل الواسطة كانت موجودة اما قوله تعالى ورفع بعضهم درجات
ففيه قولان الاول ان المراد منه بيان ان مراتب الرسل متفاوتة وذلك لانه تعالى اتخذ
ابراهيم خليلا ولم يؤت احدا مثل هذه الفضيلة وجمع لداود الملك والنبوة ولم يحصل هذا
لغيره وسخر لسليمان الانس والجن والطير والريح ولم يكن هذا حاصلا لابيه داود عليه السلام
ومحمد عليه السلام مخصوص بانه مبعوث الى الجن والانس وبان شرعه ناسخ لكل الشرائع
وهذا اذا حملنا الدرجات على المناصب والمراتب اما اذا حملناه على المعجزات ففيه
ايضا وجه لان كل واحد من الانبياء اوتي نوعا اخر من المعجزات لائقا بزمانه فمعجزات موسى
عليه السلام وهي قلب العصا حية واليد البيضاء وفلق البحر كان كالشبيه بما كان اهل
ذلك العصر متقدمين فيه وهو السحر ومعجزات عيسى عليه السلام وهو ابراء الاكمه
والابرص واحياء الموتى كان كالشبيه بما كان اهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو
الطب ومعجزة محمد عليه السلام هي القران كانت من جنس الفصاحة والبلاغة والخطب
والاشعار وبالجملة فالمعجزات متفاوتة بالقلة والكثرة وبالبقاء وعدم البقاء وبالقوة
وفيه وجه ثالث وهو ان يكون المراد بتفاوت الدرجات ما يتعلق بالدنيا وهو كثرة الامة
والصحابة وقوة الدولة واذا تاملت الوجوه الثلاثة علمت ان محمدا عليه السلام كان مستجمعا
للكل فمنصبه اعلى ومعجزته ابقى واقوى وقومه اكثر ودولته اعظم واوفر القول الثاني
ان المراد بهذه الاية محمد عليه السلام لانه هو المفضل على الكل وانما قال ورفع بعضهم فوق
بعض درجات على سبيل التنبيه والرمز كمن فعل فعلا عظيما فيقال له من فعل فيقول احدكم او بعضكم

يريد به نفسه ويكون ذلك افخم من التصريح به وسئل الحطيئة عن اشعر الناس فذكر زهيرا والنابغة
ثم قال ولو شئت لذكرت الثالث يعني اراد نفسه ولو قال ولو شئت لذكرت نفسي لم يبق
فيه فخامة فان قيل المفهوم من قوله ورفع بعضهم درجات هو المفهوم من قوله تلك
الرسل فضلنا بعضهم على بعض فما الفائدة في التكرير وايضا قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم
على بعض كلام كلي وقوله بعد ذلك منهم من كلم الله شروع في تفصيل تلك الجملة
وقوله بعد ذلك ورفع بعضهم درجات اعادة لذلك الكلي ومعلوم ان اعادة الكلام
الكلي بعد الشروع في تفصيل جزئياته يكون تكريرا والجواب ان قولنا تلك الرسل فضلنا بعضهم
على بعض يدل على اثبات تفضيل البعض على البعض فاما انه يدل على ان ذلك التفضيل حصل
بدرجات كثيرة او بدرجات قليلة فليس فيه دلالة عليه فكان قوله ورفع بعضهم على بعض
درجات فيه فائدة زائدة فلم يكن تكريرا اما قوله تعالى واتينا عيسى بن مريم البينات ففيه
سؤالات السؤال الاول انه تعالى قال في اول الاية فضلنا بعضهم على بعض ثم عدل عن هذا
النوع من الكلام الى المغايبة فقال منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ثم عدل
من المغايبة الى النوع الاول فقال واتينا عيسى بن مريم البينات فما الفائدة في العدول عن
المخاطبة الى المغايبة ثم عنها الى المخاطبة مرة اخرى والجواب ان قوله منهم من كلم الله
اهيب واكثر وقعا من ان يقال منهم من كلمنا ولذلك قال وكلم الله موسى تكليما فلهذا المقصود
اختار لفظة الغيبة واما قوله واتينا عيسى بن مريم البينات فانما اختار لفظة المخاطبة
لان الضمير في قوله واتينا ضمير التعظيم وتعظيم المؤتي يدل على عظمة الايتاء السؤال
الثاني لم خص موسى وعيسى من بين الانبياء بالذكر وهل يدل ذلك على انهما افضل من
غيرهما الجواب سبب التخصيص ان معجزاتهما ابهر واقوى من معجزات غيرهما وايضا فامتهما
موجودون حاضرون في هذا الزمان وامم سائر الانبياء ليسوا موجودين فخصصهما بالذكر
تنبيها على الطعن في امتهما كانه قيل هذان الرسولان مع علو درجتهما وكثرة معجزاتهما لم يحصل
الانقياد من امتهما بل نازعوا وخالفوا وعن الواجب عليهم في طاعتهما اعرضوا السؤال الثالث
تخصيص عيسى بن مريم بايتاء البينات يدل او يوهم ان ايتاء البينات ما حصل في غيره
ومعلوم ان ذلك غير جائز فان قلتم انما خصهما بالذكر لان تلك البينات اقوى فنقول
ان بينات موسى عليه السلام كانت اقوى من بينات عيسى عليه السلام فان لم يكن اقوى
فلا اقل من المساواة الجواب المقصود منه التنبيه على صحة قبح افعال اليهود حيث انكروا
نبوة عيسى عليه السلام مع ما ظهر على يديه من البينات اللائحة السؤال الرابع البينات جمع
قلة وذلك لا يليق بهذا المقام قلنا لا نسلم انه جمع قلة والله اعلم اما قوله تعالى وايدناه
بروح القدس ففيه مسئلتان المسئلة الاولى القدس بتثقيله اهل الحجاز وتخفيفه تميم
المسئلة الثانية في تفسيره اقوال الاول قال الحسن القدس هو الله تعالى وروحه جبريل
عليه السلام والاضافة للتشريف والمعنى اعانه بجبريل في اول امره وفي وسطه وفي اخره
اما في اول الامر فلقوله فنفخنا فيه من روحنا واما في وسطه فلان جبريل عليه السلام
علمه العلوم وحفظه من الاعداء واما في اخر الامر فحين ارادت اليهود قتله اعانه جبريل
عليه السلام ورفعه الى السماء والذي يدل على ان روح القدس هو الاسم الذي كان يحيي به
عيسى عليه السلام الموتى والقول الثاني وهو المنقول عن ابن عباس ان روح القدس

الذي ابتدأ به يجوز ان يكون الروح الطاهرة التي نفخها الله تعالى فيه فابانه بها عن غيره من اجتماع
نطفتي الذكر والانثى ثم قال تعالى ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم
البينات وفيه مسائل المسئلة الاولى تعلق هذه الاية بما قبلها هو ان الرسل بعد ما جاءتهم البينات
ووضحت لهم الدلائل اختلف قومهم فمنهم من امن ومنهم من كفر وبسبب ذلك الاختلاف
تقاتلوا وتحاربوا ولو شاء الله ان لا يقتتلوا لم يقتتلوا والمعنى ان عدم الاقتتال لازم لمشيئة
عدم الاقتتال مفقودة بل كان الحاصل هو مشيئة الاقتتال ولا شك ان ذلك الاقتتال
معصية فدل ذلك على ان الايمان والكفر والطاعة والعصيان بقضاء الله وقدره ومشيئته
وعلى ان قتل الكفار وقتالهم للمؤمنين بارادة الله تعالى واما المعتزلة فقد اجابوا عن
هذا الاستدلال وقالوا المقصود من الاية بيان ان الكفار اذا قتلوا وقاتلوا فليس ذلك بغلبة
منهم لله تعالى وهذا المقصود يحصل بان يقال انه تعالى لو شاء لاهلكهم واعدمهم ويقال لو شاء
لسلب القوى والقدرة منهم او يقال لو شاء لمنعهم من القتال جبرا وقسرا واذا كان كذلك
فقوله ولو شاء الله المراد منه هذه الانواع من المشيئة وهذا كما يقال لو شاء الامام لم يعبد
المجوس النار في مملكته ولم تشرب النصارى الخمر والمراد منه المشيئة التي ذكرناها ثم اكد
القاضي هذه الاجوبة وقال اذا كانت المشيئة تقع على وجوه وتنتفي على وجوه لم يكن في الظاهر
دلالة على الوجه المخصوص لا سيما وهذه الانواع من المشيئة متباينة متنافية والجواب ان
انواع المشيئة وان اختلفت وتباينت الا انها مشتركة في عموم كونها مشيئة والمذكور في
الاية في معرض الشرط هو المشيئة من حيث انها مشيئة خاصة فوجب ان لا يكون هذا
المسمى حاصلا وتخصيص المشيئة بمشيئة خاصة وهي اما مشيئة الهلاك او مشيئة
سلب القوى والقدرة او مشيئة القهر والاجبار تقييد المطلق وهو غير جائز وكما ان هذا
التخصيص على خلاف ظاهر اللفظ فهو على خلاف الدليل القاطع وذلك لان الله تعالى اذا كان
عالما بوقوع القتال والعلم بوقوع القتال حال وقوع الاقتتال جمع بين النفي والاثبات وذلك محال
فثبت ان ظاهر الاية وبين السلب والايجاب فحال حصول العلم بوجود الاقتتال لو اراد عدم
الاقتتال لكان قد اراد الجمع بين النفي والاثبات وذلك محال فثبت ان ظاهر الاية على
صدق قولهم وبالله التوفيق ثم قال ولكن اختلفوا فمنهم من امن ومنهم من كفر فقد ذكرنا في اول
الاية ان المعنى ولو شاء الله لم يختلفوا واذا لم يختلفوا لم يقتتلوا ولكن اختلفوا فمنهم من امن ومنهم
من كفر واذا اختلفوا فلا جرم اقتتلوا وهذه الاية دالة على ان الفعل لا يقع الا بعد حصول
الداعي لانه بين ان الاختلاف يستلزم التقاتل والمعنى ان اختلافهم في الدين دعاهم
الى المقاتلة وذلك يدل على ان المقاتلة لا تقع الا لهذا الداعي وعلى انه متى حصل
هذا الداعي وقعت المقاتلة فمن هذا الوجه يدل على ان الفعل ممتنع الوقوع عند
عدم الداعي وواجب الحصول عند حصول الداعي ومتى ثبت ذلك ظهر ان الكل
بقضاء الله وقدره لان الداعي تستند لا محالة الى داعية يخلقها الله تعالى
في العبد دفعا للتسلسل فكانت الاية دالة ايضا من هذا الوجه على صحة مذهبنا
ثم قال او ولو شاء الله ما اقتتلوا فان قيل فما الفائدة في التكرير قلنا قال الواحدي
رحمه الله انما كرره تاكيدا للكلام وتكذيبا لمن زعم انهم فعلوا ذلك من عند انفسهم
ولم يجر به قضاء ولا قدر من الله تعالى ثم قال ولكن الله يفعل ما يريد فيوفق من

يشاء

يشاء ويخذل من يشاء لا اعتراض عليه في فعله واحتج الاصحاب بهذه الاية على
انه تعالى هو الخالق لايمان المؤمنين قالوا لان الخصم ساعد على انه تعالى يريد
الايمان من المؤمن ودلت الاية على انه يفعل كل ما يريد فلو كان يريد الايمان منهم لكان
يفعل فيهم الايمان ولكانوا مؤمنين ولما لم يكن كذلك دل على مسئلة خلق الاعمال وعلى
مسئلة ارادة الكائنات والمعتزلة يقيدون المطلق ويقولون المراد يفعل كل ما يريد
من افعال نفسه وهذا ضعيف لوجوه احدها انه تقييد للمطلق والثاني ان على
هذا التقدير تصير الاية بيانا للواضحات فانه يصير معنى الاية انه يفعل ما يفعله
الثالث ان كل حي كذلك فلا يكون في وصف الله تعالى بذلك دليل على كمال قدرته
وعلو مرتبته والله اعلم قوله تعالى **يا ايها الذين امنوا انفقوا مما رزقناكم من
قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة والكافرون هم الظالمون**
اعلم ان اصعب الاشياء على الانسان بذل النفس في القتال وبذل المال في الانفاق
فلما قدم الامر بالقتال عقبه بالامر بالانفاق وايضا فيه وجه اخر وهو انه تعالى
امر بالقتال فيما سبق بقوله وقاتلوا في سبيل الله ثم اعقبه بقوله من ذا الذي
يقرض الله قرضا حسنا والمقصود منه انفاق المال في الجهاد ثم انه مرة ثانية
اكد الامر بالقتال وذكر قصة طالوت وجالوت ثم اعقبه بالامر بالانفاق في الجهاد
وهو قوله يا ايها الذين امنوا انفقوا اذا عرفت وجه النظم فنقول في الاية مسائل
المسئلة الاولى المعتزلة احتجوا على ان الرزق لا يكون الا حلالا بقوله انفقوا مما
رزقناكم فنقول الله تعالى امر بالانفاق من كل ما كان رزقا وبالاجماع ما كان حراما فانه
لا يجوز انفاقه وهذا يفيد القطع بان الرزق لا يكون حراما والاصحاب قالوا ظاهر
هذه الاية يدل على الامر بانفاق كل ما كان رزقا حلالا المسئلة الثانية اختلفوا
في ان قوله انفقوا مختص بالانفاق الواجب كالزكاة او هو عام في كل الانفاقات
سواء كانت واجبة او مندوبة فقال الحسن هذا الامر مختص بالزكاة قال لان
قوله من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة كالوعيد والوعيد لا يتوجه الا على الواجب
وقال الاكثرون هذا الامر يتناول الواجب والمندوب وليس في الاية وعيد فكانه
قيل حصلوا منافع الاخرة حين تكونون في الدنيا فانكم اذا خرجتم من الدنيا
لا يمكنكم تحصيلها واكتسابها في الاخرة والقول الثالث ان المراد منه الانفاق
في الجهاد والدليل عليه انه مذكور بعد الامر بالجهاد فكان المراد منه الانفاق
في الجهاد وهذا قول الاصم المسئلة الثالثة قرا ابن كثير وابو عمرو لا بيع ولا خلة
ولا شفاعة بالنصب وفي سورة ابرهيم لا بيع فيه ولا خلال وفي الطور لا لغو فيها
ولا تاثيم والباقون جميعا بالرفع والفرق بين النصب والرفع قد ذكرناه في قوله
لا رفث ولا فسوق ولا جدال المسئلة الرابعة المقصود من الاية ان الانسان
يجيء ولا يكون معه شيء مما حصله في الدنيا قال تعالى ولقد جئتمونا فرادى
كما خلقناكم اول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وقال ونرثه ما يقول وياتينا فردا
اما قوله لا بيع فيه ففيه وجهان الاول ان البيع هاهنا بمعنى الفدية كما قال لا يؤخذ منكم
فدية وقال ولا يقبل منها عدل وقال وان تعدل كل عدل لا يؤخذ

منها انكانه قال من قبل ان ياتي يوم لا تجارة فيه فتكتسب ما تفتدي به من العذاب والثاني
ان يكون المعنى قدموا لانفسكم من المال الذي هو في ملككم قبل ان ياتي اليوم الذي
لا يكون فيه تجارة ولا مبايعة واما قوله ولا خلة فالمراد المودة ونظيره من الايات
قوله تعالى الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين وقال وتقطعت بهم الاسباب
وقال يوم يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وقال حكاية عن الكفار فما لنا من
شافعين ولا صديق حميم وما للظالمين من انصار واما قوله ولا شفاعة فهو يقتضي
نفي كل الشفاعات واعلم ان قوله ولا خلة ولا شفاعة عام في الكل الا ان سائر الدلائل
دلت على ثبوت المودة والمحبة بين المومنين وعلى ثبوت الشفاعة للمومنين وقد بيناه
في تفسير قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة
واعلم ان عدم الخلة والشفاعة يوم القيامة امور احدها ان كل احد يكون
مشغولا بنفسه على ما قال تعالى لكل امرئ منهم يومئذ شان يغنيه والثاني
ان الخوف الشديد غالب على كل احد على ما قال يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت
وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى والثالث انه اذا انزل العذاب بسبب
الكفر والفسق صار مبغضا لهذين الامرين واذا صار مبغضا لهما صار مبغضا لمن كان
موصوفا بهما اما قوله تعالى والكافرون هم الظالمون فنقل عن عطاء بن يسار انه كان يقول
الحمد لله الذي قال والكافرون هم الظالمون ولم يقل والظالمون هم الكافرون ثم ذكروا
في تاويل هذه الاية وجوها احدها انه تعالى لما قال ولا خلة ولا شفاعة اوهم ذلك نفي
الخلة والشفاعة مطلقا فذكر تعالى عقيبه والكافرون هم الظالمون ليدل على ان ذلك
النفي مختص بالكافرين وعلى هذا التقدير تصير الاية دالة على اثبات الشفاعة في
حق الفساق قال القاضي هذا التاويل غير صحيح لان قوله والكافرون هم
الظالمون كلام مبتدا فلم يجب تعليقه بما تقدم والجواب انا لو جعلنا هذا الكلام
مبتدا لتطرق الخلف الى كلام الله تعالى لان غير الكافر قد يكون ظالما اما اذا
علقناه بما تقدم زال الاشكال فوجب المصير الى تعليقه بما قبله التاويل الثاني
ان الكافرين اذا دخلوا النار وعجزوا عن التخلص عن ذلك العذاب
فالله تعالى لم يظلمهم بذلك العذاب بل هم الذين ظلموا انفسهم حيث اختاروا الكفر
والفسق حتى صاروا مستحقين لهذا العذاب ونظيره قوله تعالى ووجدوا ما عملوا
حاضرا ولا يظلم ربك احدا والتاويل الثالث ان الكافرين هم الظالمون حيث
تركوا تقديم الخيرات ليوم فاقتهم وحاجتهم وانتم ايها الحاضرون لا تقتدوا
بهم في هذا الاختيار الردي ولكن قدموا لانفسكم ما تجعلونه يوم القيامة
فدية لانفسكم من عذاب الله والتاويل الرابع الكافرون هم الواضعون
لانفسهم الامور في غير مواضعها لتوقعهم الشفاعة ممن لا تشفع لهم عند الله
فانهم كانوا يقولون في الاوثان هولاء شفعاونا عند الله وقالوا ايضا ما نعبدهم الا ليقربونا
الى الله زلفى فمن عبد جمادا وتوقع ان يكون له شفيعا عند الله فقد ظلم نفسه حيث توقع الخير
ممن لا يجوز التوقع منه والتاويل الخامس المراد من الظلم ترك الانفاق قال تعالى اتت
اكلها ولم تظلم منه شيئا اي اعطت ولم تمنع فيكون معنى الاية والكافرون هم التاركون
للانفاق في سبيل الله واما المسلم فانه لا بد ان ينفق شيئا قل او كثر والتاويل السادس

والكافرون هم الظالمون اي هم الكاملون في الظلم البالغون المبلغ العظيم فيه
كما يقال العلماء هم المتكلمون اي الكاملون في العلم فكذا هاهنا واكثر هذه الوجوه قد
ذكرها القفال رحمه الله والله اعلم قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم لا تاخذه سنة
ولا نوم له ما في السموات وما في الارض من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم
ولا يحيطون بشي من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السموات والارض ولا يوده حفظهما وهو العلي العظيم
اعلم ان من عادته سبحانه في هذا الكتاب الكريم انه خلط هذه الانواع الثلاثة بعضها ببعض اعني علم
الاحكام وعلم التوحيد وعلم القصص والمقصود من ذكر القصص اما تاكيد دلايل التوحيد
واما المبالغة في الزام الاحكام والتكاليف وهذا الطريق هو الطريق الاحسن لان بقاء
الانسان في النوع الواحد كانه يوجب الملال فاما اذا انتقل من نوع من العلوم الى نوع اخر فكانه
ينشرح به الصدر ويفرح به القلب وكانه مسافر من بلد الى بلد اخر ومنتقل من بستان الى
بستان اخر ولا شك انه يكون الذ واشهى ولما ذكر فيما تقدم من علم الاحكام ومن علم القصص
ما راه مصلحة ذكر الان ما يتعلق بعلم التوحيد فقال الله لا اله الا هو الحي القيوم وفي الاية مسائل
المسالة الاولى في فضل هذه الاية روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قريت هذه الاية
في دار الا اهتجرتها الشياطين ثلاثين يوما ولا يدخلها ساحر ولا ساحرة اربعين ليلة وعن علي
عليه السلام سمعت نبيكم على اعواد المنبر وهو يقول من قرا اية الكرسي في دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه
من دخول الجنة الا الموت ولا يواظب عليها الا صديق او عابد ومن قراها اذا اخذ مضجعه امنه
الله على نفسه وجاره وجار جاره والابيات التي حوله وتذاكر الصحابة افضل ما في القران فقال لهم
علي عليه السلام اين انتم من اية الكرسي ثم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا علي سيد البشر
ادم وسيد العرب محمد ولا فخر وسيد الكلام القران وسيد القران البقرة وسيد البقرة اية الكرسي
وعن علي انه قال لما كان يوم بدر قاتلت ثم جئت فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ساجد يقول يا حي يا قيوم لا يزيد على ذلك ثم رجعت الى القتال ثم
جئت وهو يقول ذلك فلا ازال اذهب وارجع وانظر اليه وكان لا يزيد على ذلك الى ان فتح الله له
واعلم ان الذكر والعلم يتبعان المذكور والمعلوم فكلما كان المذكور والمعلوم اشرف كان الذكر
والعلم اشرف واشرف المذكورات والمعلومات هو الله سبحانه بل هو متعال عن ان يقال له اشرف
من غيره لان ذلك يقتضي نوع مجانسة ومشاكلة وهو مقدس عن مجانسة ما سواه فلهذا
السبب كل كلام اشتمل على نعوت جلاله وصفات كبريائه كان ذلك الكلام في نهاية الجلالة والشرف
ولما كانت هذه الاية كذلك لا جرم كانت هذه الاية بالغة في الشرف الى اقصى الغايات وابلغ النهايات
المسالة الثانية اعلم ان تفسير لفظة الله قد تقدم في اول الكتاب وتفسير قوله لا اله الا
هو قد تقدم في قوله والهكم اله واحد لا اله الا هو بقي هاهنا ان نتكلم في تفسير قوله الحي القيوم
وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول اعظم اسماء الله الحي القيوم وما روينا انه صلوات الله
عليه وسلامه كان يزيد على ذكره في السجود يوم بدر يدل على عظمة هذا الاسم والبراهين العقلية
القطعية دالة على صحة تقريره ومن الله التوفيق فنقول لا شك في وجود ذات فهي
اما ان تكون باسرها ممكنة وبعضها واجبة لا جائز ان تكون باسرها ممكنة لان كل
مجموع فهو مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزاء هذا المجموع ممكن والمفتقر
الى الممكن اولى بالامكان فهذا المجموع ممكن بذاته وكل واحد من اجزائه ممكن فانه
لا بد من مرجح وجوده على عدمه الا ان المرجح مغاير له فهذا المجموع مفتقر بحسب كونه مجموعا

ويحسب كل واحد من اجزايه الى مزيج مغاير له وكل ما كان مغاير الكل الممكنات الممكن
بكنا فقد وجد موجود ليس بممكن فبطل القول بان كل موجود ممكن واما القسم الثاني
فهو ان يقال الموجودات باسرها واجبة فهذا ايضا باطل لانه لو حصل موجودان كل واحد
منهما واجب لذاته لكانا مشتركين في الوجوب بالذات ومتغايرين وما به المشاركة مغاير
لما به المغايرة فيكون كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذي به المشاركة ومن التغاير الذي
به المغايرة وكل مركب فهو مفتقر الى كل واحد من جزئيه وجزء غيره فكل مركب فهو مفتقر
الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته فلو كان واجب الوجود اكثر من واحد لما كان شي
منها واجب الوجود وذلك محال ولما بطل هذان القسمان ثبت انه حصل في مجموع الموجودات
موجود واحد واجب الوجود لذاته وان كل ما عداه فهو ممكن لذاته موجود بايجاد ذلك
الموجود الذي هو واجب لذاته فالواجب لذاته موجود لذاته وبذاته ومستغني في
وجوده عن كل ما سواه ممفتقر في وجوده وماهيته الى ايجاد الواجب لذاته فالواجب
لذاته قائم بذاته وبسببه تقوم كل ما سواه في ماهيته وفي وجوده فهو القيوم الحق
بالنسبة الى كل الموجودات فالقيوم هو المتقوم بذاته المقوم لكل ما عداه في ماهيته
ووجوده ولما كان واجب الوجود لذاته كان هو القيوم الحق بالنسبة الى الكل ثم انه
لما كان المؤثر في الغير اما ان يكون مؤثرا على سبيل العلية والايجاب واما ان يكون
مؤثرا على سبيل الفعل والاختيار لاجرم ازال وهم كونه مؤثرا بالعلية والايجاب
بقوله الحي فان الحي هو الدراك الفعال فقوله الحي دل على كونه عالما قادرا وبقوله القيوم
دل على كونه قائما بذاته ومقوما لكل ما عداه ومن هذين الاصلين تتشعب جميع المسائل
المعتبرة في علم التوحيد فاولها ان واجب الوجود واحد بمعنى ان ماهيته غير مركبة
عن الاجزاء وبرهانه ان كل مركب فهو مفتقر بغيره والمتقوم بغيره لا يكون
متقوما بذاته فلا يكون قيوما وقد ثبت بالبرهان انه قيوم واذا ثبت انه
تعالى في ذاته واحد فهذا الاصل له لازمان احدهما ان واجب الوجود واحد
بمعنى انه ليس في الوجود شيئان كل واحد منهما واجب لذاته اذ لو فرض
ذلك لاشتركا في الوجوب ولتباينا في التعيين وما به المشاركة غير ما به
المباينة فيلزم كون كل واحد منهما في ذاته مركبا عن جزئين وقد بان انه محال
اللازم الثاني انه لما امتنع في حقيقته ان يكون مركبة من جزئين امتنع كونه
متحيزا لان كل متحيز فهو منقسم وقد ثبت ان التركيب عليه ممتنع واذا
ثبت انه ليس بمتحيز امتنع كونه في الجهة لانه لا معنى بمتحيز الا ما يمكن ان
يشار اليه اشارة حسية واذا ثبت انه ليس بمتحيز وليس في جهة امتنع ان
يكون له اعضاء وحركة وسكون وثانيها انه لما كان قيوما كان قائما بذاته وكونه
قائما بذاته يستلزم امورا اللازم الاول ان لا يكون عرضا في موضوع ولا صورة في
مادة ولا حالا في محل اصلا لان الحال مفتقر الى المحل والمفتقر الى الغير لا يكون قيوما
بذاته واللازم الثاني قال بعض العلماء لا معنى للعلم الا حضور حقيقة المعلوم للعالم
فاذا كان قيوما بمعنى كونه قائما بنفسه لا بغيره كانت حقيقته حاضرة عند ذاته فاذا
كان لا معنى للعلم الا هذا الحضور وجب ان تكون حقيقته معلومة لذاته فاذن ذاته
معلومة لذاته وكل ما عداه فانما يحصل بتاثيره ولانا بينا انه قيوم بمعنى كونه مقوما

لغيره

لغيره وذلك التاثير ان كان بالاختيار فالفاعل المختار لا بد وان يكون له شعور بفعله
وان كان بالايجاب لزم ايضا كونه عالما بكل ما سواه لان ذاته موجبة لكل ما سواه و
قد دللنا على انه يلزم من كونه قايم النفس بذاته كونه عالما بذاته والعلم بالعلة علة للعلم
بالمعلول فعلى التقديرات كلها يلزم من كونه قيوما كونه عالما بجميع المعلومات وثالثها لما كان قيوما
لكل ما سواه كان كل ما سواه محدثا لان تاثيره في تقويم ذلك الغير يمتنع ان يكون حال بقاء ذلك
الغير لان تحصيل الحاصل محال فهو اما حال عدمه واما حال حدوثه وعلى التقديرين وجب
ان يكون الكل محدثا ورابعها انه لما كان قيوما لكل الممكنات استند كل الممكنات اليه اما
بواسطة او بغير واسطة وعلى التقديرين كان القول بالقضاء والقدر حقا وهذا
مما قد لخصناه واوضحناه في هذا الكتاب في ايات كثيرة فانت ان ساعدك التوفيق
وتاملت في هذه المعاقد التي ذكرناها علمت انه لا سبيل الى الاحاطة بشي من
المسايل المتعلقة بالعلم الالهي الا بواسطة كونه حيا قيوما فلا جرم لا يبعد ان يكون
الاسم الاعظم هو هذا واما ساير الايات الالهية كقوله والهكم اله واحد لا اله الا هو
وقوله شهد الله انه لا اله الا هو ففيه بيان التوحيد بمعنى نفي الضد والند وبمعنى ان
حقيقته غير متركبة من الاجزاء واما قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض ففيه
بيان صفة الربوبية وليس فيه بيان وحدة الحقيقة اما قوله الحي القيوم فانه يدل
على الكل لان كونه قيوما يقتضي ان يكون قايما بذاته وان يكون مقوما لغيره وكونه قايما بذاته
يقتضي الوحدة بمعنى نفي الكثرة وذلك يقتضي الوحدة بمعنى نفي الضد والند ويقتضي نفي
التحيز وبواسطته يقتضي نفي الجهة وايضا كونه قيوما بمعنى كونه مقوما لغيره يقتضي
حدوث كل ما سواه جسما كان او روحا عقلا كان او نفسا ويقتضي اسناد الكل اليه وانتهاء
جملة الاسباب والمسببات اليه وذلك يوجب القول بالقضاء والقدر فظهر ان هذين
اللفظين كالمحيطين بجميع مباحث العلم الالهي فلا جرم بلغت هذه الاية في الشرف
الى المقصد الاقصى واستوجب ان يكون هو الاسم الاعظم من اسماء الله تعالى لما بين
انه حي قيوم اكد ذلك بقوله لا تاخذه سنة ولا نوم والمعنى انه لا يفتر عن تدبير
الخلق لان القيم بامر الطفل لو غفل عنه ساعة لاختل امر الطفل فهو سبحانه
قيم جميع المحدثات وقيوم الممكنات فلا يمكن ان يغفل عن تدبيرهم فقوله لا
فقوله لا تاخذه سنة ولا نوم والمعنى كالتاكيد لبيان كونه تعالى قيوما وهو كما يقال
لمن ضيع واهمل انك لوسنان نايم ثم انه تعالى لما بين كونه قيوما بمعنى كونه قائما بذاته
مقوما لغيره رتب عليه حكما وهو قوله له ما في السموات وما في الارض لانه لما كان كل
ما سواه انما يقوم ماهيته وانما يحصل وجوده بتقويمه وتكوينه وتخليقه لزم ان يكون
كل ما سواه ملكا له وهو المراد بقوله من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ولما ثبت انه يلزم
من كونه مالكا للكل ان لا يكون لغيره في ملكه تصرف بوجه من الوجوه ثبت ايضا انه يلزم
من كونه عالما بالكل كون غيره غير عالم بالكل ان لا يكون لغيره في ملكه تصرف بوجه
من الوجوه الا باذنه وهو قوله يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم وهو اشارة الى كونه سبحانه
عالما بالكل ثم قال ولا يحيطون بشي من علمه وهو اشارة الى كون غيره غير عالم بجميع المعلومات
ثم لما بين كمال ملكه وحكمه في السموات وفي الارضين بين ان ملكه فيما وراء
السموات والارضين اعظم واجل وان ذلك مما لا يصل اليه اوهام المتوهمين

ومنقطع دون الارتماء الى ادنى درجة من درجاتها خيالات المتخيلين فقال وسع كرسيه
السموات والارض ثم بين نفاذ ملكه وحكمه في الكل على نعت واحد وصورة واحدة فقال
ولا يؤده حفظهما ثم لما بين كونه قيوما بمعنى كونه مقوما للمحدثات والممكنات والمخلوقات
بين كونه قيوما بمعنى كونه قايما بنفسه وذاته منزها عن الاحتياج الى غيره في امر من
الامور فتعالى ان يكون متحيزا حتى يحتاج الى مكان او متغيرا حتى يحتاج الى زمان فقال
وهو العلي العظيم فالمراد منه العلو والعظمة بمعنى انه لا يحتاج الى غيره في امر من الامور ولا يناسب
غيره في صفة من الصفات ولا في نعت من النعوت فقوله وهو العلي العظيم اشارة الى
ما بدا به في الاية من كونه قيوما بمعنى كونه قايما بذاته مقوما لغيره ومن احاط عقله بما
ذكرناه علم انه ليس عند العقول البشرية من الامور الالهية كلام اكمل ولا برهان
اوضح مما اشتملت عليه هذه الايات واذا عرفت هذه الاسرار فلنرجع الى الظاهر
التفسير اما قوله الله لا اله الا هو ففيه مسئلتان المسئلة الاولى الله رفع بالابتداء
وما بعده خبره المسئلة الثانية قال بعضهم الاله هو المعبود وهو خطا لوجهين
الاول انه تعالى كان الها في الازل وما كان معبودا والثاني انه تعالى اثبت معبودا
سواه في القران بقوله انكم وما تعبدون من دون الله بل الاله هو القادر على ما اذا
فعله كان مستحقا للعبادة اما قوله الحي ففيه مسايل المسئلة الاولى الحي اصله
حيي كحذر وطمع فادغمت الياء في الياء عند اجتماعهما وقال ابن الانباري
اصله الحيوة فلما اجتمعت الياء والواو ثم كان السابق ساكنا جعلتا ياء مشددة
المسئلة الثانية قال المتكلمون الحي كل ذات يصح ان يعلم ويقدر واختلفوا في هذا المفهوم
صفة موجودة ام لا فقال بعضهما انه عبارة عن كون الشي بحيث لا يمتنع ان يعلم ويقدر وعدم
الامتناع لا يكون صفة موجودة وقال المحققون لما كانت الحياة عبارة عن عدم الامتناع
امر عدمي اذ لو كان وصفا موجودا لكان الموصوف به موجودا فيكون ممتنع الوجود
وهو محال واذا ثبت ان الامتناع عدم وثبت ان الحياة عدم هذا الامتناع وثبت ان العدم
وجود لزم ان يكون المفهوم من الحياة صفة موجودة وهو المطلوب المسئلة الثالثة
لقايل ان يقول لما كان معنى الحي هو انه الذي يصح ان يعلم ويقدر وهذا القدر حاصل لجميع
الحيوانات فكيف يحسن ان يمدح الله نفسه بصفة يشاركه فيها اخس الحيوانات والذي
عندي في هذا الباب ان الحي في اصل اللغة ليس عبارة عن هذه الصحة بل كل شي كان كاملا
في جنسه فانه يسمى حيا الا ترى ان عمارة الارض الخربة تسمى احياء الموات قال تعالى
فانظر الى اثر رحمت الله كيف يحيي الارض بعد موتها وقال الى بلد ميت فاحييناه والصفة
المسماة في عرف المتكلمين انما سميت بالحياة لان كمال الجسم ان يكون موصوفا بتلك
الصفة فلا جرم سميت تلك الصفة حياة وكمال حال الاشجار ان تكون مورقة خضرة
فلا جرم سميت هذه الحالة حياة وكمال حال الارض ان تكون معمورة فلا جرم سميت هذه
الحالة حياة فثبت ان المفهوم الاصلي من لفظ الحي كونه واقعا على اكمل احواله وصفاته
واذا كان كذلك فقد زال الاشكال لان المفهوم من الحي هو الكامل ولما لم يكن ذلك مقيدا
بانه كامل في هذا دون ذاك دل على انه كامل على الاطلاق فقوله الحي يفيد كونه كاملا على
الاطلاق والكامل على الاطلاق ان لا يكون قابلا للعدم لا في ذاته ولا في صفاته الحقيقية

ولا في

ولا في صفاته النسبية والاضافية ثم عند هذا ان خصصنا القيوم بكونه سببا لتقويم
غيره فقد زال الاشكال لان كونه حيا يدل على كونه متقوما بذاته وقيوما يدل
على كونه مقوما لغيره وان جعلنا القيوم اسما يتناول المتقوم بذاته
والمقوم لغيره وكان لفظ القيوم مفيدا فايدة لفظ الحي مع زيادة
فهذا ما عندي في هذا الباب والله اعلم اما قوله تعالى القيوم ففيه مسايل
المسئلة الاولى القيوم في اللغة مبالغة في القايم فلما اجتمعت الياء والواو
ثم كان السابق ساكنا جعلتا ياء مشددة ولا يجوز ان يكون على فعول
لانه لو كان كذلك لكان قووما وفيه ثلاث لغات قيوم وقيام وروي عن عمر انه
قرا الحي القيام ومن الناس من قال هذه اللفظة عبرية لا عربية لانهم يقولون
حيا قياما وليس الامر كذلك لانا بينا ان له وجها صحيحا في اللغة ومثله ما في
الدار ديار وديور وديار وهو من الدور اي ما بها خلق بمعنى حي ويذهب
وقال امية بن ابي الصلت ... قدرها المهيمن القيوم المسئلة الثانية اختلفت
عبارات المفسرين في هذا الباب فقال مجاهد القيوم القايم على كل شي وتاويله
انه قايم بتدبير امر الخلق في ايجادهم وارزاقهم ونظيره من الايات قوله
تعالى افمن هو قايم على كل نفس بما كسبت وقال شهد الله انه لا اله الا هو والملايكة واولوا
العلم قايما بالقسط وقال ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان
امسكهما من احد من بعده وهذا القول يرجع حاصله الى كونه مقوما لغيره وقال الضحاك
القيوم القايم الموجود الذي يمتنع عليه التغير واول هذا القول يرجع معناه الى كونه قايما
بنفسه في ذاته وفي وجوده وقال بعضهم القيوم الذي لا ينام بالسريانية وهذا القول
القول بعيد لانه يصير قوله لا تاخذه سنة ولا نوم تكرارا اما قوله تعالى لا تاخذه سنة
ولا نوم ففيه مسايل المسئلة الاولى السنة ما يتقدم النوم من الفتور الذي يسمى
النعاس فان قيل اذا كانت السنة عبارة عن مقدمة النوم فاذا قال لا تاخذه سنة
فقد دل ذلك على انه لا تاخذه نوم بطريق الاولى فكان ذكر النوم تكرارا قلنا تقدير
الاية لا تاخذه سنة فضلا عن ان تاخذه نوم المسئلة الثانية الدليل العقلي على ان
النوم والسهو والغفلة محال على الله تعالى لان هذه الاشيا اما ان تكون عبارات
عن عدم او عن اضداد العلم وعلى التقديرين فجواز طريانها يقتضي جواز زوال علم الله تعالى
فلو كان كذلك لكانت ذاته تعالى بحيث يصح ان يكون عالما ويصح ان لا يكون عالما فحينئذ
يفتقر حصول صفة العلم له الى الفاعل والكلام فيه كما في الاول والتسلسل محال
فلا بد وان ينتهي الى من يكون علمه صفة واجبة الثبوت ممتنعة الزوال
واذا كان كذلك كان النوم والغفلة والسهو عليه محالا المسئلة الثالثة يروى
عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه حكى عن موسى انه وقع في نفسه هل ينام الله تعالى فاوحى
الله اليه ملكا فارقه ثلاثا ثم اعطاه قارورتين في كل يد واحدة وامره بالاحتفاظ بهما
فكان يتحرز بجهده الى ان نام في اخر الامر فاصطفقت يداه فانكسرت القارورتان
فضرب الله تعالى ذلك مثلا له في بيان انه لو كان ينام لما قدر على حفظ السموات والارض
واعلم ان مثل هذا لا يمكن نسبته الى موسى عليه السلام فان من جوز النوم على الله تعالى

او كان شاكا في جوازه كان كافرا فكيف يجوز نسبته الى موسى عليه السلام بل ان صحت الرواية
فالجواب نسبة هذا السؤال الى جهال قومه اما قوله تعالى له ما في السموات وما في الارض فالمراد
من هذه الاضافة اضافة الخلق والملك وتقريره ما ذكرنا من انه لما كان واجب الوجود
واحدا كان ما عداه ممكن الوجود لذاته وكل ممكن فله موثر وكل ما له موثر فهو محدث
فاذن كل ما سواه فهو محدث باحداثه مبدع بابداعه فكانت هذه الاضافة اضافة الملك
والايجاد فان قيل لم قال له ما في السموات ولم يقل له من في السموات قلنا لما كان المراد
اضافة كل ما سواه اليه بالمخلوقية وكان الغالب عليه ما لا يعقل اجرى الغالب مجرى الكل
فعبر عنه بلفظ ما وايضا فهذه الاشياء لما استندت اليه من حيث انها مخلوقة
وهي من حيث انها مخلوقة غير عاقلة فعبر عنه بلفظ يقتضي التنبيه على ان المراد
من هذه الاضافة هذه الجهة واعلم ان الاصحاب قد احتجوا بهذه الاية على ان
افعال العباد مخلوقة لله تعالى قالوا لان قوله له ما في السموات يتناول كل ما في
السموات والارض وافعال العباد من جملة ما في السموات والارض فوجب ان تكون منتسبة
الى الله تعالى انتساب الملك والخلق وكما ان اللفظ يدل على هذا المعنى فالعقل يوكده
وذلك لان كل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يترجح الا بتاثير واجب الوجود
لذاته والا لزم ترجح الممكن من غير مرجح وهو محال اما قوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده
الا باذنه ففيه مسائل المسئلة الاولى قوله من ذا الذي استفهام معناه الانكار
والنفي اي لا يشفع عنده الا باذنه وذلك ان المشركين كانوا يزعمون ان الاصنام تشفع
لهم وقد اخبر الله تعالى عنهم انهم يقولون ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى
ويقولون هولاء شفعاونا عند الله ثم بين انهم لا يجدون هذا المطلوب فقال ويعبدون
من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم فاخبر الله تعالى انه لا شفاعة عنده لاحد الا من
استثناه الله تعالى بقوله الا باذنه ونظيره قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا
لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا المسئلة الثانية قال القفال انه تعالى
لا ياذن في الشفاعة لغير المطيعين اذ كان لا يجوز في حكمته التسوية بين اهل الطاعة
واهل المعصية وطول في تقريره واقول ان هذا القفال عظيم الرغبة في الاعتزال
حسن الاعتقاد في كلماتهم ومع ذلك فقد كان قليل الاحاطة باصولهم وذلك
لان من مذهب البصريين منهم ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن في العقول الا ان
السمع دل على ذلك لا يقع واذا كان كذلك كان الاستدلال العقلي على المنع من
الشفاعة في حق العصاة خطا على قولهم بل على مذهب الكعبي ان العفو عن المعاصي
قبيح عقلا فان كان القفال على مذهب الكعبي فحينئذ يستقيم هذا الاستدلال
الا ان الجواب عنه بعد ذلك من وجوه الاول ان العذاب حق الله تعالى وللمستحق ان يسقط
حق نفسه بخلاف الثواب فانه حق العبد فلا يكون لله تعالى ان يسقطه وهذا الفرق ذكره ابو زيد
في الجواب عن شبهة الكعبي الثاني ان قوله لا يجوز التسوية بين المطيع والعاصي ان اراد به
انه لا يجوز التسوية بينهما في امر من الامور فهو جهل لانه تعالى قد سوى بينهما في الخلق والحياة
والرزق واطعام الطيبات والتمكين من الارادات وان كان المراد انه لا يجوز التسوية
بينهما في كل الامور فنحن نقول بموجبه وكيف لا نقول ذلك والمطيع لا يكون له

المرادات

فرع

فرع ولا يكون خائفا من العقاب والمذنب يكون في غاية الخوف وربما يدخل النار ويتالم مدة ثم ان
يخلصه الله تعالى عن ذلك العذاب بشفاعة الرسول عليه السلام واعلم ان القفال رحمه الله كان
حسن الكلام في التفسير دقيق النظر في تاويلات الالفاظ الا انه كان عظيم المبالغة في تقرير مذهب
المعتزلة اما قوله تعالى يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قال صاحب
الكشاف الضمير لما في السموات والارض لان فيهم العقلاء او لما دل عليه من ذا من الملائكة والانبيا
المسئلة الثانية في الاية وجوه احدها قال مجاهد وعطاء والسدي ما بين ايديهم يعني الاخرة
لانهم يقدمون عليها وما خلفهم الدنيا لانهم يخلفونها وراء ظهورهم والثاني قال عطاء
عن ابن عباس يعلم ما بين ايديهم من السماء الى الارض وما خلفهم من الارض الى السماء والثالث
يعلم ما بين ايديهم بعد انقضاء اجالهم وما خلفهم ما كان قبل ان يخلقهم والرابع ما فعلوا
من خير وشر وما يفعلونه بعد ذلك واعلم ان المقصود من هذا الكلام انه عالم سبحانه
عالم باحوال الشافع والمشفوع له فيما يتعلق باستحقاق العقاب والثواب لانه عالم
بجميع المعلومات لا يخفى عليه خافية والشفعاء لا يعلمون من انفسهم ان لهم من الطاعة ما
يستحقون به هذه المنزلة العظيمة عند الله تعالى ولا يعلمون ان الله تعالى هل
اذن لهم في تلك الشفاعة او انهم يستحقون المقت والزجر عن ذلك وهذا
يدل على انه ليس لاحد من الخلائق ان يقدم على الشفاعة الا باذن الله تعالى المسئلة
الثالثة هولاء المذكورون في هذه الاية يحتمل ان يكون المراد الملائكة وسائر من يشفع
يوم القيمة من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين اما قوله ولا يحيطون
بشيء من علمه ففيه مسائل المسئلة الاولى المراد بالعلم هاهنا المعلوم كما يقال اللهم
اغفر لنا علمك فينا واذا ظهرت له عظيمة قيل هذه قدرة الله اي مقدوره والمعنى
ان احدا لا يحيط بمعلومات الله تعالى المسئلة الثانية احتج بعض الاصحاب بهذه
الاية في اثبات صفة العلم لله تعالى وهو ضعيف لوجوه احدها كلمة من للتبعيض
وهي داخلة هاهنا على العلم فلو كان المراد من العلم نفس الصفة لزم دخول التبعيض
في صفة الله تعالى وهو محال والثاني انه علقه بما شاء لا ياتي في العلم انما ياتي في
المعلوم والثالث ان الكلام هاهنا انما وقع في المعلومات والمراد انه تعالى عالم بكل
المعلومات والخلق لا يعلمون كل المعلومات بل لا يعلمون منها الا القليل المسئلة
الثالثة قال الليث يقال لكل من احرز شيئا او بلغ علمه اقصاه قد احاط به وذلك
لانه اذا علم اول الشيء واخره بتمامه صار العلم كالمحيط به اما قوله الا بما شاء ففيه قولان
احدهما انهم لا يعلمون شيئا من معلوماته الا بما شاء هو ان يعلمهم كما حكى عنهم انهم قالوا لا
علم لنا الا ما علمتنا والثاني انهم لا يعلمون الغيب الا عند اطلاع الله تعالى انبياءه على بعض
الغيب كما قال عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول اما قوله
تعالى وسع كرسيه السموات والارض فاعلم انه تعالى وسع فلان الشيء يسعه سعة اذا احتمله
واطاقه وامكنه القيام به ولا يسعك هذا اي لا تحتمله ولا تطيقه ومنه قوله عليه السلام
لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي اي لا يحتمل غير ذلك واما الكرسي فاصله في اللغة من تركب
الشيء بعضه على بعض والكرس ابوال الدواب وابعارها يتلبد بعضها فوق بعض واكرست
الدار اذا كثرت فيها الابعار والابوال وتلبد بعضها فوق بعض وتراكس الشيء اذا تراكب

ن للمعتزلة زعم ان كلامه فيه تنز قليل الخطر على التعميم قابل التعقيب منه بعرفانه كلامه

ومنه الكراسة لتركب بعضها على بعض والكرسي هو هذا الشيء المعروف لتركب
خشباته بعضها فوق بعض واختلف المفسرون في تفسيره على اربعة اقوال الاول انه
جسم عظيم يسع السموات والارض ثم اختلفوا فيه فقال الحسن الكرسي هو نفس
العرش لان السرير قد يوصف بانه كرسي لكون كل واحد منهما بحيث يصح التمكن عليه وقال
بعضهم بل الكرسي غير العرش ثم اختلفوا فمنهم من قال انه دون العرش وفوق
السماء السابعة وقال اخرون انه تحت الارض وهو منقول عن السدي واعلم ان لفظ الكرسي
ورد في هذه الاية وجاء في الاخبار الصحيحة انه جسم عظيم تحت العرش وفوق السماء السابعة
ولا امتناع في القول به فوجب القول به واما ما روي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله
عنهما انه قال موضع القدمين ومن البعيد ان نقول ابن عباس موضع قدمي الله عز وجل
وتقدس عن الجوارح والاعضاء وقد ذكرنا الدلائل الكثيرة على نفي الجسمية في مواضع كثيرة
من هذا الكتاب فوجب رد هذه الرواية او حملها على ان المراد ان الكرسي موضع قدمي
الروح الاعظم او ملك اخر عظيم القدر عند الله تعالى القول الثاني ان المراد من الكرسي
السلطان والقدرة والملك ثم تارة تقال الالهية لا تحصل الا بالقدرة والخلق والايجاد
والعرب يسمون اصل كل شيء وتارة يسمى الملك الكرسي لان الملك يجلس على الكرسي
فسمي الملك باسم مكان الملك القول الثالث ان الكرسي لانه هو العلم لان موضع
العالم هو الكرسي فسميت صفة الشيء باسم مكان ذلك الشيء على سبيل المجاز او لان العلم
هو الامر المعتمد عليه والكرسي هو الشيء الذي يعتمد عليه ومنه يقال العلماء كراسي لانهم
الذين يعتمد عليهم كما يقال لهم اوتاد الارض القول الرابع ما اختاره القفال رحمه الله
وهو ان المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه وتقريره انه تعالى
خاطب الخلق في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه في ملوكهم وعظمائهم فمن ذلك
انه جعل الكعبة بيتا له يطوف الناس به كما يطوفون ببيوت ملوكهم وامر الناس
بزيارته كما يزورون بيوت ملوكهم وذكر في الحجر الاسود انه يمين الله في ارضه ثم جعل
موضعا للتقبيل كما تقبل الناس ايدي ملوكهم وكذلك ما ذكر في محاسبة العباد يوم القيمة
من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين فعلى هذا القياس اثبت
لنفسه عرشا فقال الرحمن على العرش استوى ثم وصف عرشه فقال وكان عرشه على
الماء ثم قال وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقال ويحمل عرش
ربك فوقهم يومئذ ثمانية وقال الذين يحملون العرش ومن حوله ثم اثبت لنفسه كرسيا فقال
وسع كرسيه السموات والارض اذا عرفت هذا فنقول كل ما جاء من الالفاظ الموهمة
للتشبيه في العرش والكرسي فقد ورد مثلها بل اقوى منها في الكعبة والطواف وتقبيل الحجر
ولما توافقنا ههنا على ان المقصود تعريف عظمة الله وكبريائه مع القطع بانه منزه عن
ان يكون في الكعبة فكذا الكلام في العرش والكرسي وهذا جواب متين الا ان المعتمد هو
الاول لان ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز والله اعلم اما قوله تعالى ولا يؤده حفظهما فاعلم انه
يقال اده يؤده اودا اذا اثقله واجهده وادت العود اودا اذا اعتمدت
عليه بالثقل حتى املته والمعنى لا يثقله ولا يشق عليه حفظهما اي حفظ السموات والارض
ثم قال وهو العلي العظيم واعلم انه لا يجوز ان يكون المراد منه العلو بالجهة وقد دللنا

على ذلك بوجوه كثيرة ونزيد ههنا وجوها اخر الاول انه لو كان علوه بسبب المكان
لكان لا يخلو اما ان يكون متناهيا في جهة فوق او لا يكون فان كان متناهيا في جهة
فوق كان للحيز المفروض فوقه اعلى منه فلا يكون هو اعلى من كل ما عداه بل يكون
غيره اعلى منه وان كان غير متناه فهذا محال لان القول باثبات بعد لا نهاية له باطل
بالبراهين اليقينية وايضا اذا قدرنا بعدا لا نهاية له فليفرض في ذلك البعد نقط
غير متناهية فلا يخلو اما ان يحصل في تلك النقط نقطة واحدة لا تفرض فوقها نقطة اخرى
واما ان لا يحصل فان كان الاول كانت تلك النقطة طرفا لذلك البعد فيكون
ذلك البعد متناهيا وقد فرضناه غير متناه هذا خلف وان لم يوجد فيها نقطة الا وفوقها
نقطة اخرى كان كل واحد من تلك النقط المفروضة في ذلك البعد سفلا ولا يكون
فيها ما يكون فوقا على الاطلاق فحينئذ لا يكون لشيء من النقط المفروضة في ذلك
البعد علو مطلق البتة وذلك ينفي صفة العلوية الحجة الثانية ان العالم كرة ومتى
كان كذلك كان اي جانب فرض علوا بالنسبة الى احد وجهي الارض يكون سفلا بالنسبة
الى الوجه الثاني فينقلب غاية العلو غاية السفل الحجة الثالثة ان كل وصف يكون
ثبوته لاحد الامرين بذاته وللاخر تبعية الاول كان ذلك الحكم في الذاتي اتم واكمل
وفي العرضي اقل واضعف فلو كان علو الله تعالى بسبب المكان لكان علو المكان
الذي بسببه حصل هذا العلو لله تعالى صفة ذاتية ولكان حصول هذا العلو لله تعالى
حصولا بتبعية حصوله في المكان فكان علو المكان اتم واكمل من علو ذات الله تعالى
فيكون علو الله ناقصا وعلو غيره كاملا وذلك محال فهذه الوجوه قاطعة في ان علو
الله تعالى يمتنع ان يكون بالجهة وما احسن ما قال ابو مسلم بن بحر الاصفهاني في تفسير
قوله قل لمن ما في السموات والارض قل لله قال وهذا يدل على ان المكان والمكانيات
باسرها ملك الله وملكوته ثم قال وله ما سكن في الليل والنهار وهذا يدل على ان
الزمان والزمانيات باسرها ملك الله تعالى وملكوته فتعالى وتقدس عن ان يكون علوه
بسبب المكان واما عظمته فهي ايضا بالمهابة والقهر والكبرياء ويمتنع ان يكون
بسبب المقدار والحجم لانه ان كان غير متناه في كل الجهات او في بعض
الجهات فهو محال لما ثبت بالبراهين القاطعة ان اثبات ابعاد غير متناهية
محال وان كان متناهيا من كل الجهات كانت الاحياز المحيطة بذلك المتناهي
اعظم منه فلا يكون مثل هذا الشيء عظيما على الاطلاق فالحق انه سبحانه وتعالى عالي
واعظم من ان يكون من جنس الجواهر والاجسام تعالى وتقدس عما يقول الظالمون علوا
كبيرا قوله تعالى لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ
وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ
عَلِيمٌ قوله لا اكراه في الدين فيه مسئلتان المسئلة الاولى اللام في الدين
فيه قولان احدهما انه لام العهد والثاني انه بدل من الاضافة كقوله فان
الجنة هي المأوى اي مأواه والمراد في دين الله المسئلة الثانية في تاويل هذه الاية
وجوه احدها وهو قول ابي مسلم والقفال وهو اللائق باصول المعتزلة معناه
انه تعالى ما بنى امر الايمان على الاجبار والقسر وانما بناه على التمكن والاختيار

واحتج القفال على ان هذا هو المراد بانه تعالى لما بين دلايل التوحيد بيانا شافيا قاطعا للعذر
قال بعد ذلك انه لم يبق بعد ايضاح هذه الدلايل للكافر عذر في الاقامة على الكفر الا ان يقسر
على الايمان ويجبر عليه وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلا والامتحان ونظيره
قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقال في سورة اخرى ولو شاء ربك لامن من في الارض جميعا
افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين وقال في سورة الشعرا لعلك باخع نفسك الا يكونوا
مؤمنين ان نشا ننزل عليهم من السماء اية فظلت اعناقهم لها خاضعين ومما يؤكد هذا القول
انه تعالى قال بعد هذه الاية قد تبين الرشد من الغي يعني ظهرت الدلايل ووضحت البينات
ولم يبق بعدها الا طريق القسر والالجا والاكراه وذلك غير جايز لانه ينافي التكليف
فهذا تقرير هذا التاويل القول الثاني في التاويل هو ان الاكراه ان يقول المسلم للكافر
قل امنت والا قتلتك فقال تعالى لا اكراه في الدين اما في حق اهل الكتاب وفي حق المجوس
فلانهم اذا قبلوا الجزية سقط القتل عنهم فاما ساير الكفار الذين تهودوا او تنصروا فقد
اختلف الفقها فيهم فقال بعضهم انه يقر عليه وعلى هذا التقدير سقط عنه القتل اذا قبل الجزية
وعلى مذهب هؤلاء فان قوله لا اكراه في الدين يكون عاما في كل الكفار اما من يقول من الفقها
بان ساير الكفار اذا تهودوا او تنصروا فانهم لا يقرون عليه فعلى قوله يصح الاكراه في حقهم
وكان قوله لا اكراه مخصوصا باهل الكتاب والقول الثالث لا تقولوا لمن دخل في الدين بعد الحرب
انه دخل مكرها لانه اذا رضي بعد الحرب وصح اسلامه فليس بمكره ومعناه لا تنسبوهم الى الاكراه
ونظيره قوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا اما قوله تعالى قد تبين الرشد
من الغي ففيه مسئلتان المسئلة الاولى يقال بان الشي واستبان وتبين اذا ظهر
ووضح ومنه المثل قد تبين الصبح لذي عينين وعندي ان الايضاح والتعريف
انما سمي بيانا لانه يوقع الفصل والبينونة بين المقصود وغيره والرشد في اللغة
معناه اصابة الخير وفيه لغتان رشد يرشد رشدا ورشد يرشد رشدا والرشاد مصدر ايضا كالرشد والغي
نقيض الرشد يقال غوى يغوي غيا وغواية اذا سلك غير طريق الرشد المسئلة الثانية
قد تبين الرشد من الغي اي تميز الحق من الباطل والايمان من الكفر والهدى من الضلالة
بكثرة الحجج والايات الدالة قال القاضي ومعنى قد تبين الرشد انه قد اتضح وانجلى بالادلة
لا ان كل مكلف تنبه لان المعلوم هو الرشد والغي خلاف ذلك واقول قد ذكرنا ان معنى
تبين انفصل وامتاز فكان المراد انه حصلت البينونة بين الرشد والغي بسبب قوة
الدلايل وتاكيد البراهين وعلى هذا كان اللفظ جاريا على ظاهره اما قوله تعالى فمن
بالطاغوت فقد قال النحويون الطاغوت وزنه فعلوت نحو جبروت والتا زايدة وهي
مشتقة من طغا وتقديره طغووت الا ان لام الفعل قلبت الى موضع العين كعادتهم
في القلب نحو الصاعقة والصاقعة ثم قلبت الواو الفا لوقوعها في موضع حركة وانفتاح ما قبلها
قال المبرد في الطاغوت الاصوب عندي انه جمع قال ابو علي الفارسي وليس الامر عندنا كذلك
وذلك لان الطاغوت مصدر كالرغبوت والرهبوت والملكوت فكما ان هذه الاسماء احاد
كذلك هذا الاسم مفرد وليس بجمع ومما يدل على انه مصدر مفرد قوله اولياؤهم الطاغوت
فافرد في موضع الجمع كما يقال هم رضا وهم عدل قالوا وهذا اللفظ يقع على الواحد وعلى الجمع اما
في الواحد فكما في قوله يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به واما في الجمع

فكان

فكان قوله تعالى والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت وقالوا الاصل فيه التذكير فاما قوله
تعالى والذين اجتنبوا الطاغوت ان يعبدوها فانما انث ارادة الالهة اذا عرفت هذا فنقول
ذكر المفسرون فيه خمسة اقوال الاول قال عمر وقتادة ومجاهد هو الشيطان الثاني
قال سعيد بن جبير الكاهن الثالث قال ابو العالية هو الساحر الرابع قال بعضهم الاصنام
الخامس انه مردة الجن والانس وكل ما يطغى والتحقيق انه لما حصل الطغيان بسبب هذه
الاشيا جعلت هذه الاشيا اسبابا للطغيان كما في قوله رب انهن اضللن كثيرا من الناس
اما قوله ويؤمن بالله ففيه اشارة الى انه لا بد للكافر ان يتوب اولا عن الكفر ثم يؤمن بعد
ذلك اما قوله فقد استمسك بالعروة الوثقى فاعلم انه يقال استمسك بالشي اذا تمسك
به والعروة جمعها عرى نحو عروة الدلو والكوز وانما سميت بذلك لان العروة عبارة
عن الشي الذي يتعلق به والوثقى تانيث الاوثق وهذا من باب استعارة المحسوس للمعقول
لان من اراد امساك شي يتعلق بعروته فكذا هاهنا من اراد امساك هذا الدين تعلق بالدلايل
الدالة عليه ولما كانت دلايل الاسلام اقوى الدلايل واوضحها لا جرم وصفها بانها العروة
الوثقى اما قوله لا انفصام لها ففيه مسايل المسئلة الاولى الفصم كسر الشي من
غير ابانة والانفصام فبان لا يكون لها انقطاع اولى المسئلة الثانية قال النحويون
نظم الاية بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها والعرب تضمر التي والذي ومن وتكتفي
بصلاتها منها قال سلامة بن جندل   والعاديات اسابي الدما بها
كان اعناقها انصاب ترجيب   يريد العاديات التي قال الله تعالى وما منا الا
له مقام معلوم اي من له ثم قال والله سميع عليم وفيه قولان الاول انه تعالى يسمع كلام
من يتكلم بالشهادتين وقول من يتكلم بالكفر ويعلم ما في قلب المؤمن من الاعتقاد الطاهر
وما في قلب الكافر من الاعتقاد الخبيث والقول الثاني روى عطا عن ابن عباس
رضي الله عنهما قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب اسلام اهل الكتاب من
اليهود الذين كانوا حول المدينة وكان يسال الله تعالى ذلك سرا وعلانية فمعنى قوله
والله سميع عليم يريد لدعايك يا محمد عليم بحرصك واجتهادك قوله تعالى الله ولي الذين
امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم
من النور الى الظلمات اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون اما قوله تعالى الله ولي
الذين امنوا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى الولي فعيل بمعنى فاعل من قولهم
ولي فلان الشي يليه ولاية فهو وال وولي واصله من الولي الذي هو القرب قال
الهذلي   وعدت عواد دون وليك تشعب   ومنه يقال داري تلي دارها اي تقرب
منها ومنه يقال للمحب المعاون ولي لانه يقرب منك بالمحبة
والنصرة ولا يفارقك ومنه الوالي لانه يلي القوم بالتدبير والامر والنهي ومنه
المولى ومن ثم قالوا في خلاف الولاية العداوة من عدا الشي اذا جاوزه فلاجل هذا كانت
الولاية خلاف العداوة المسئلة الثانية احتج الاصحاب بهذه الاية على ان الطاف الله
تعالى في حق المؤمن فيما يتعلق بالدين اكثر من الطافه في حق الكافر بان قالوا الاية دلت على
انه تعالى ولي الذين امنوا على التعيين ومعلوم ان الولي لما يكون سببا لصلاح الانسان
والاستقامة اتم في الغرض المطلوب ولاجله قال الله تعالى يصدون عن المسجد

مطاوع انفصم يقال فصمته فانفصم والمقصود من هذا اللفظ المبالغة لانه اذا لم يكن لها انفصام

الحرام وما كانوا اولياءه ان اولياؤه الا المتقون فجعل لنفسه عمارة
المسجد وليا له ونفى عن الكفار ان يكونوا اولياءه فلما كان معنى الولي المتكفل
بالمصالح ثم انه تعالى جعل نفسه وليا للمومنين على التخصيص علمنا انه تعالى
تكفل بمصالحهم فوق ما تكفل بمصالح الكفار ان يكونوا اولياءه وعند
المعتزلة انه تعالى سوى بين الكافر والمومن في الهداية والتوفيق والالطاف
فكانت هذه الاية مبطلة لقولهم قالت المعتزلة هذا التخصيص محمول
على احد وجوه الاول ان هذا محمول على زيادة الالطاف كما ذكره في قوله
والذين اهتدوا زادهم هدى وتقريره من حيث العقل ان الخير والطاعة
يدعوا بعضها الى بعض وذلك لان المومن اذا احضر مجلسا يجري فيه الوعظ
فانه يحصل في قلبه خشوع وخضوع وانكسار ويكون حاله مغايرا لحال من قسا
قلبه بالكفر والمعاصي وهذا يدل على انه يصح في المومن من الالطاف ما لا يصح في
غيره فكان تخصيص المومنين بانه تعالى وليهم محمولا على ذلك والوجه الثاني
انه تعالى يثيبهم في الاخرة ويخصهم بالنعيم المقيم والاكرام العظيم فكان
التخصيص محمولا عليه الثالث وهو انه تعالى وان كان وليا للكل بمعنى كونه
متكفلا بمصالح الكل على التسوية الا ان المنتفع بتلك الولاية هو المومن فصح تخصيصه
بهذه الاية كما في قوله هدى للمتقين الرابع انه تعالى ولي المومنين بمعنى انه يحبهم والمراد
انه يحب تعظيمهم اجاب الاصحاب عن الاول بان زيادة الالطاف متى امكنت وجبت عندهم ولا تكون
لله تعالى في حق المومن الا اداء الواجب وهذا المعنى بتمامه حاصل في حق الكافر بل المومن فعل
ما لاجله استوجب من الله ذلك المزيد من اللطف واما السوال الثاني وهو انه تعالى يثيبه
في الاخرة فهو ايضا بعيد لان ذلك الثواب واجب على الله تعالى فولي المومن هو الذي جعله
مستحقا على الله ذلك الثواب فيكون وليه هو نفسه ولا يكون الله وليا له واما السوال
الثالث وهو ان المنتفع بولاية الله هو المومن فيقول هذا الامر الذي به امتاز المومن
عن الكافر في باب الولاية صدر من العبد لا من الله تعالى فكان ولي العبد على هذا القول
هو العبد نفسه لا غير واما السوال الرابع وهو ان الولاية معناها المحبة فالجواب ان المحبة
معناها اعطاء الثواب وذلك هو السوال الثاني وقد اجبنا عنه اما قوله تعالى يخرجهم
من الظلمات الى النور ففيه مسايل **المسئلة الاولى** اجمع المفسرون على ان المراد
هاهنا من الظلمات والنور الكفر والايمان فتكون الاية صريحة في ان الله تعالى هو الذي
اخرج الانسان من الكفر وادخله في الايمان فيلزم ان يكون بخلق الله لانه لو حصل بخلق
العبد لكان العبد هو الذي اخرج نفسه من الكفر الى الايمان وذلك يناقض صريح الاية
اجابت المعتزلة عنه من وجهين الاول ان الاخراج من الظلمات الى النور محمول على
نصب الدلايل وارسال الانبياء وانزال الكتب والترغيب في الايمان بابلغ الوجوه والتحذير
عن الكفر باقصى الوجوه قال القاضي قد نسب الله الاضلال الى الاصنام في قوله رب
انهن اضللن كثيرا من الناس لاجل ان الاصنام سبب بوجه ما لضلالهم فلان يضاف
الاخراج من الظلمات الى النور الى الله تعالى مع قوة الاسباب التي فعلها بمن يومن كان اولى
الوجه الثاني ان يحمل الاخراج من الظلمات الى النور على انه تعالى يعدل بهم من النار

الى الجنة قال القاضي هذا ادخل في الحقيقة لان ما يقع من ذلك في الاخرة يكون من
فعله تعالى وكانه فعله والجواب عن الاول من وجهين احدها ان هذه الاضافة حقيقية
في الفعل ومجاز في الحث والترغيب والاصل حمل اللفظ على الحقيقة والثاني ان هذه
الترغيبات ان كانت موثرة في ترجيح الداعية صار الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا
وحينئذ يبطل قول المعتزلة وان لم يكن لها اثر في الترجيح لم يصح تسميتها بالاخراج
واما السوال الثاني وهو حمل اللفظ على العدول بهم من النار الى الجنة فهو ايضا
مدفوع من وجهين الاول قال الواقدي كل ما في القران من الظلمات الى النور فانه اراد به
الكفر والايمان غير قوله تعالى في سورة الانعام وجعل الظلمات والنور فانه يعني به
الليل والنهار قال وجعل الكفر ظلمة لانه كالظلمة في المنع من الادراك وجعل الايمان
نورا لانه كالسبب في حصول الادراك والجواب الثاني ان العدول بالمومن من النار الى
الجنة امر واجب على الله تعالى عند المعتزلة فلا يجوز حمل اللفظ عليه **المسئلة الثانية**
قوله يخرجهم من الظلمات الى النور ظاهره يقتضي انهم كانوا في الكفر ثم اخرجهم الله تعالى
من ذلك الكفر الى الايمان ثم هاهنا قولان الاول ان يجري اللفظ على
ظاهره وهو ان هذه الاية مختصة بمن كان كافرا ثم اسلم والقائلون بهذا القول
ذكروا في سبب النزول روايات احدها قال مجاهد هذه الاية نزلت في قوم امنوا
بعيسى عليه السلام وقوم كفروا به فلما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم امن به من كفر
بعيسى وكفر به من امن بعيسى وثانيها ان الاية نزلت في قوم امنوا بعيسى عليه السلام
على طريقة النصارى ثم امنوا بعده بمحمد صلى الله عليه وسلم فقد كان ايمانهم بعيسى حين امنوا
به ظلمة وكفرا لان القول بالاتحاد كفر والله تعالى اخرجهم من تلك الظلمات الى نور
الاسلام وثالثها ان الاية نزلت في كل كافر اسلم بمحمد صلى الله عليه وسلم القول الثاني
ان يحمل اللفظ على كل من امن بمحمد عليه السلام سواء كان ذلك الايمان بعد الكفر او لم
يكن وتقريره انه لا يبعد ان يقول يخرجهم من الظلمات الى النور وان لم يكونوا في
الظلمات البتة ويدل على جوازه القران والخبر والعرف اما القران فقوله تعالى وكنتم
على شفا حفرة من النار فانقذكم منها ومعلوم انهم ما كانوا قط في النار وقال فلما امنوا
كشفنا عنهم عذاب الخزي ولم يكن نزل بهم عذاب البتة وقال في قصة يوسف عليه السلام
تركت ملة قوم لا يومنون بالله ولم يكن تبعها قط وقال ومنهم من يرد الى ارذل العمر
وما كانوا فيه قط واما الخبر فروي انه صلى الله عليه وسلم سمع انسانا قال اشهد ان
لا اله الا الله فقال على الفطرة فلما قال اشهد ان محمدا رسول الله قال خرج من النار
ومعلوم انه ما كان فيها وروي ايضا انه صلى الله عليه وسلم اقبل على اصحابه فقال
تتهافتون في النار تهافت الجراد وها انا اخذ بحجزكم ومعلوم انهم ما كانوا متهافتين
في النار واما العرف فهو ان الاب اذا انفق كل ماله فالابن قد يقول له اخرجتني
من مالك اي لم تجعل لي منه شيئا لا انه كان فيه ثم اخرج منه وتحقيقه ان العبد
لو خلا عن توفيق الله تعالى لوقع في الظلمات فصار توفيقه تعالى سببا لدفع تلك الظلمات
عنه وبين الدفع والرفع مشابهة فبهذا الطريق يجوز استعمال الاخراج والابعاد في معنى
الدفع والرفع والله اعلم اما قوله تعالى والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت فاعلم ان

الحسن قرا اوليا وهم الطواغيت واحتج بقوله تعالى بعده يخرجونهم الا انه شاذ
مخالف للمصحف وايضاً قد بيّنا في اشتقاق هذا اللفظ انه مفرد لا جمع اما
قوله تعالى يخرجونهم من النور الى الظلمات فقد استدلت المعتزلة بهذه
الاية على ان الكفر ليس من الله تعالى قالوا لانه تعالى اضافه الى الطاغوت والجواب
ان اضافة الكفر الى الطاغوت مجاز بالاتفاق لان المراد بالطاغوت على اظهر
الاقوال هو الصنم واذا كانت هذه الاضافة بالاتفاق بيننا وبينكم مجازاً
اخرجت عن ان تكون حجة لكم ثم قال تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
ويحتمل ان يرجع ذلك الى الكفار فقط ويحتمل ان يرجع الى الكفار والطواغيت
معا فيكون زجرا للكل ووعيدا لان لفظ اولئك اذا كان جمعا وصح رجوعه
الى كلا المذكورين وجب رجوعه اليهما معا والله اعلم قوله تعالى **ألم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه ان آتاه الله الملك اذ قال ابراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال انا احيي واميت قال ابراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين** اعلم انه تعالى ذكر ههنا قصصا
ثلاثة الاولى منها في اثبات الصانع بالعالم والثانية والثالثة في اثبات الحشر والنشر والبعث
فالقصة الاولى مناظرة ابراهيم مع ملك زمانه وهي هذه الاية التي نحن في تفسيرها
فنقول اما قوله الم تر فهي كلمة يوقف بها المخاطب على امر يتعجب منه ولفظه لفظ الاستفهام
وهو كما يقال الم تر الى فلان كيف يصنع معناه هل رايت كفلان في صنعه كذا اما قوله
الى الذي حاج ابراهيم في ربه فقال مجاهد هو نمرود بن كنعان وهو اول من تجبر وادعى
الربوبية واختلفوا في وقت هذه المحاجة قيل عند كسر الاصنام وقيل الالقاء في
النار عن مقاتل وقيل بعد القائه في النار والمحاجة المغالبة يقال حاججته فحججته اي
غالبته فغلبته والضمير في قوله ربه يحتمل ان يرجع الى ابراهيم ويحتمل ان يرجع الى الطاغي
والاول هو الاظهر كما قال وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله والمعنى وحاجه قومه
في ربه اما قوله ان آتاه الله الملك فاعلم ان في الاية قولين الاول ان الاية في اتاه
عائدة الى ابراهيم يعني ان الله تعالى اتى ابراهيم عليه السلام الملك واحتجوا على هذا
القول بوجوه الاول قوله تعالى فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما
اي تسلطا بالنبوة والقيام بدين الله تعالى والثاني انه تعالى لا يجوز ان يؤتي الملك
الكافر ويدعي الربوبية لنفسه والثالث ان عود الضمير الى اقرب المذكورين واجب
وابراهيم اقرب المذكورين الى هذا الضمير فوجب ان يكون الضمير عائدا اليه القول الثاني
وهو قول جمهور المفسرين ان الضمير عائد الى ذلك الانسان الذي حاج ابراهيم
واجابوا عن الحجة الاولى ان هذه الاية دالة على حصول الملك لآل ابراهيم وليس فيها
دلالة على حصول الملك لابراهيم عليه السلام وعن الحجة الثانية بان المراد من الملك
ههنا التمكن والقدرة والبسطة في الدنيا والحس يدل على انه تعالى قد اعطى
الكافر هذا المعنى وايضا فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى اعطاه الملك حال ما كان مؤمنا
ثم انه بعد ذلك كفر بالله وعن الحجة الثالثة ان ابراهيم وان كان اقرب المذكورين
الا ان الروايات الكثيرة واردة بان الذي حاج ابراهيم هو الملك فعود الضمير اليه

اولى

اولى من هذه الجهة ثم احتج القائلون بهذا القول على مذهبهم من وجوه الاول ان
قوله تعالى ان آتاه الله الملك يحتمل تاويلات ثلاثة وكل واحد منها انما يصح اذا
قلنا الضمير عائد الى الملك لا الى ابراهيم فاحد تلك التاويلات ان يكون حاج ابراهيم
في ربه لاجل ان آتاه الله الملك على معنى ان ايتاء الملك ابطره واورثه الكبر والعتو
فحاج لذلك ومعلوم ان ذلك انما يليق بالملك العاتي والتاويل الثاني ان يكون المعنى
انه جعل محاجته في ربه شكرا على ان آتاه الله الملك كما يقال عاداني فلان لاني احسنت
اليه يريد انه عكس ما يجب عليه من الموالاة لاجل الاحسان ونظيره قوله تعالى وتجعلون رزقكم
انكم تكذبون وهذا التاويل ايضا لا يليق الا بالكافر والتاويل الثالث انه حاج وقت
ان آتاه الله الملك وهذا لا يليق بالنبي فانه يجب عليه اظهار الحجة قبل حصول الملك
وبعده اما الملك العاتي فانه لا يليق به اظهار هذا العتو الشديد الا بعد ان يحصل
له الملك العظيم فثبت انه لا يستقيم لقوله ان آتاه الله الملك معنى تاويل الا اذا
حملناه على الملك العاتي الحجة الثانية ان المقصود من هذه الاية بيان كمال حال ابراهيم
عليه السلام في اظهار الدعوة الى الدين الحق ومتى كان الكافر سلطانا ومهيبا وابراهيم
ما كان ملكا كان هذا المعنى اتم اما اذا كان ابراهيم ملكا وما كان الكافر ملكا لم يكن كذلك الحجة
الثالثة ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني وهو ان ابراهيم عليه السلام لو كان هو الملك لما قدر
الكافر ان يقتل احد الرجلين ويستبقي الآخر بل كان ابراهيم عليه السلام يمنعه منه
اشد المنع بل يجب ان يكون كالملجأ الى ان لا يفعل ذلك قال القاضي هذا الاستدلال ضعيف
لانه من المحتمل ان يقال ان ابراهيم عليه السلام كان ملكا وسلطانا في الدين والتمكن من اظهار
المعجزات وذلك الكافر كان متسلطا قادرا على الظلم فلهذا السبب امكنه قتل احد
الرجلين وايضا فيجوز ان يقال انما قتل احد الرجلين قودا وكان الاختيار اليه واستبقى
الآخر اما لانه لا قتل عليه او بذل الدية فاستبقاه وايضا قوله انا احيي واميت خبر
ووعد ولا دليل في القرآن على انه فعله فهذا ما يتعلق بهذه المسئلة والله اعلم اما قوله
تعالى اذ قال ابراهيم ربي الذي يحيي ويميت ففيه مسائل المسئلة الاولى ان الظاهر
ان هذا جواب سؤال سابق غير مذكور وذلك ان من المعلوم ان من الانبياء عليهم
السلام بعثوا للدعوة والظاهر انه متى ادعى الرسالة فان المنكر يطالبه باثبات
ان للعالم الها الا ترى ان موسى عليه السلام لما قال انا رسول رب العالمين قال فرعون وما
رب العالمين فاحتج موسى عليه السلام ثم ادعى الرسالة فقال نمرود من ربك فقال ابراهيم
ربي الذي يحيي ويميت الا ان تلك المقدمة حذفت لان الواقعة تدل عليها المسئلة
الثانية دليل ابراهيم عليه السلام كان في غاية الصحة وذلك انه لا سبيل الى معرفة
الله تعالى الا بواسطة افعاله التي لا يشاركه فيها احد من القادرين والاحياء والاماتة
كذلك لان الخلق عاجزون عنهما والعلم به بعد الاحياء ضروري فلا بد من مؤثر غير
هؤلاء القادرين الذين نراهم وذلك المؤثر اما ان يكون موجبا او مختارا والاول
باطل لانه يلزم من دوامه دوام الاثر فكان يجب ان لا يتبدل الاماتة بالاحياء والثاني
انا نرى في الحيوان اعضاء مختلفة في الشكل والصفة والطبيعة والخاصية وتاثير
المؤثر بالذات لا يكون كذلك فعلمنا انه لا بد في الاحياء والاماتة من موجود آخر يؤثر

على اثبات الاله ... كلها ما ... ابراهيم ... الارض

على سبيل القدرة والاختيار في احيا هذه الحيوانات وفي اماتتها وذلك هو الله تعالى
وهو دليل متيقن قوي ذكره الله سبحانه في مواضع من كتابه كقوله ولقد خلقنا
الانسان من سلالة من طين الى اخره وقوله ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم
ثم رددناه اسفل سافلين وقال تعالى الذي خلق الموت والحياة المسئلة الثالثة
لقايل ان تقول لله تعالى الذي خلق الموت والحياة في ايات منها قوله تعالى كيف تكفرون
بالله وكنتم امواتا فاحياكم وقال الذي خلق الموت والحياة وحكى عن ابرهيم عليه السلام
انه قال في ثنائه على الله تعالى والذي يميتني ثم يحيين فلم سبق ذكر في هذه الاية
ذكر الحياة الموت حيث قال ربي الذي يحيي ويميت والجواب ان المقصود من ذكر
الدليل اذا كان هو الدعوة الى الله تعالى وجب ان يكون الدليل في غاية الوضوح
ولا شك ان عجايب الخلقة حال الحياة اكثر واطلاع الانسان عليها اتم فلاجرم وجب
تقديم الحياة هاهنا في الذكر اما قوله تعالى قال انا احيي واميت ففيه مسايل المسئلة
الاولى يروى ان ابرهيم عليه السلام لما احتج بتلك الحجة دعا ذلك الملك الكافر بشخصين
وقتل احدهما واستبقى الاخر وقال انا ايضا احيي واميت هذا المنقول في التفسير
وعندي انه بعيد وذلك لان الظاهر من حال ابرهيم عليه السلام انه شرح حقيقة
الاحيا وحقيقة الاماتة على الوجه الذي لخصناه في الاستدلال ومتى شرحه على
ذلك الوجه امتنع ان يشتبه على العاقل الاماتة والاحيا على ذلك الوجه بالاماتة
والاحيا بمعنى القتل وتركه ويبعد في الجمع العظيم ان يكونوا في الحماقة بحيث لا يعرفون
هذا القدر من الفرق بل المراد من الاية والله اعلم شي اخر وهو ان ابرهيم عليه السلام
لما احتج بالاحيا والاماتة قال المنكر ايدعي الاحيا والاماتة من الله ابتدا من غير واسطة
الاسباب الارضية والاسباب السماوية او يدعي صدور الاحيا والاماتة من الله تعالى
بواسطة الاسباب الارضية والاسباب السماوية اما الاول فلا سبيل اليه واما
الثاني فلا يدل على المقصود لان الواحد منا يقدر على الاحيا والاماتة بواسطة
ساير الاسباب فلان الجماع قد يفضي الى الولد الحي بواسطة الاسباب الارضية
والسماوية وتناول السم قد يفضي الى الموت فلما ذكر نمرود هذا السوال على هذا الوجه
اجاب ابرهيم صلى الله عليه وسلم بان قال هب ان الاحيا والاماتة حصلا من الله تعالى بواسطة
الاتصالات الفلكية الا انه لا بد لتلك الاتصالات والحركات الفلكية من فاعل
ومدبر فاذا كان المدبر لتلك الحركات الفلكية هو الله تعالى كان الاحيا الصادر عن
البشر بواسطة الاسباب الفلكية والعنصرية فليست كذلك لانه لا قدرة على البشر
على الاتصالات الفلكية فظهر الفرق اذا عرفت هذا قوله ان الله ياتي بالشمس
ليس دليلا اخر بل اتماما للدليل الاول ومعناه انه وان كان الاحيا والاماتة من
الله بواسطة حركات الافلاك الا ان حركات الافلاك من الله تعالى فكان الاحيا
والاماتة ايضا من الله تعالى واما البشر فانه وان صدر منه الاحيا والاماتة بواسطة
الاستعانة بالاسباب السماوية والارضية الا ان تلك الاسباب ليست واقعة
بقدرته فثبت ان الاحيا والاماتة الصادرين من البشر ليس على ذلك الوجه وانه
لا يصلح نقضا عليه فهذا هو الذي اعتقده في كيفية جريان هذه المناظرة لا ما هو المشهور

عند الكل والله اعلم بحقيقة الحال المسئلة الثانية اجمع القراء على اسقاط الف انا عند
وصل في جميع القران الا ما روي عن نافع في اثباته عند استقبال الهمزة والصحيح
ما عليه الجمهور لان ضمير المتكلم انا هو الهمزة والنون فاما الالف فيلحقها
في الوقف كما يلحق الها ماليه للوقف وكما ان هذه الها تسقط عند الوصل فكذا
هذه الالف تسقط عند الوصل لان ما يتصل به يقوم مقامه الا ترى ان همزة الوصل
اذا اتصلت الكلمة التي هي فيها بشي سقطت ولم تثبت لان ما يتوصل به الى النطق
بما بعد الهمزة فلا تثبت الهمزة عند الوصل اما قوله تعالى قال ابرهيم فان الله
ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فاعلم ان للناس في هذا المقام
طريقين الاول وهو طريقة اكثر المفسرين وهي ان ابراهيم عليه السلام لما
راى من نمرود انه القى تلك الشبهة عدل من دليل اخر الى دليل اخر اوضح
منه فقال فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فزعم
ان الانتقال من دليل الى دليل اخر اوضح جايز للمستدل فان قيل هلا قال نمرود
فليات بها ربك من المغرب قلنا الجواب من وجهين احدهما ان هذه المحاجة كانت
مع ابرهيم عليه السلام بعد القايه في النار وخروجه منها سالما فعلم ان من قدر على
حفظ ابرهيم عليه السلام في تلك النار العظيمة من الاحتراق يقدر على ان ياتي بالشمس
من المغرب والثاني ان الله تعالى خذله وانساه ايراد هذه الشبهة نصرة لنبيه صلى
الله عليه وسلم والطريق الثاني وهو الذي قال به المحققون ان هذا ما كان
انتقالا من دليل الى دليل اخر بل الدليل واحد في الموضعين وهو انا نرى حدوث
اشيا لا يقدر الخلق على احداثها له امثلة منها الاحيا والاماتة ومنها السحاب
والرعد والبرق ومنها حركات الافلاك والكواكب والمستدل يجوز له ان ينتقل
من دليل الى دليل ولكن اذا ذكر لايضاح كلامه مثالا له ان ينتقل من مثال الى
مثال اخر وليس من باب ما يقع الانتقال من دليل الى دليل اخر وهذا الوجه احسن
من الاول واليق بكلام اهل التحقيق منه والاشكال عليهما من وجوه الاول
ان صاحب الشبهة اذا ذكر الشبهة ووقعت تلك الشبهة في الاسماع وجب على
المحق القادر على ذكر الجواب في الحال ازالة لذلك التلبيس والجهل عن العقول
فلما طعن الكافر في الدليل الاول وفي المثال الاول بتلك الشبهة كان الاشتغال
بازالة تلك الشبهة واجبا مضيقا فكيف يليق بالمعصوم ان يترك ذلك الواجب
والاشكال الثاني انه لما اورد المبطل ذلك السوال فاذا ترك المحق ذلك
الكلام الاول وانتقل الى كلام اخر اوهم ان كلامه الاول كان ضعيفا ساقطا
وانه ما كان عالما بضعفه وان ذلك المبطل علم وجه ضعفه ونبهه عليه وهذا
مما يوجب سقوط وقع الرسول المعصوم وحقارة شانه وانه غير جايز والاشكال
الثالث وهو انه وان كان حسن الانتقال من دليل الى دليل او من مثال الى
مثال لكنه يجب ان يكون المنتقل اليه اوضح واقرب وها هنا ليس الامر كذلك لان
جنس الحياة لا قدرة للخلق عليه واما جنس تحريك الاجسام فللخلق قدرة عليه
ولا يبعد في الخلق وجود ملك عظيم الجثة اعظم من السموات وانه هو يكون محركا

سموات وعلى هذا التقدير الاستدلال بالاحيا والاماتة على وجود الصانع
اظهر واقوى من الاستدلال بطلوع الشمس على وجود الصانع فكيف يليق
بالنبي المعصوم ان ينتقل من الدليل الاوضح الاظهر الى الدليل الخفي الذي لا يكون
في نفس الامر قويا الاشكال الرابع ان دلالة الاحيا والاماتة على وجود الصانع
اقوى من دلالة طلوع الشمس عليه وذلك لانا نرى في ذات الانسان
تبدلات واختلافات والتبدل اقوى في الدلالة على الحاجة الى المؤثر القادر
اما الشمس فلا نرى في ذاتها تبدلا ولا في نهج حركاتها تبدلا البتة فكانت
دلالة الاحياء والاماتة على الصانع اقوى فكان العدول منه الى طلوع الشمس
انتقالا من الاقوى الى الاضعف وانه لا يجوز الاشكال الخامس ان نمرود لما
لم يستحي من معارضة الاحياء والاماتة الصادرين من الله بالقتل والتخلية
فكيف يؤمن منه عند استدلال ابراهيم بطلوع الشمس ان يقول طلوع الشمس
من المشرق مني فان كان لك اله فقل له حتى يطلعها من المغرب وعند
ذلك التزم المحققون من المفسرين فقالوا انه لو اورد هذا السؤال لكان
من الواجب ان تطلع الشمس من المغرب ومن المعلوم ان الاشتغال باظهار
فساد سؤاله في الاحياء والاماتة اهون بكثير من التزام اطلاع الشمس من
المغرب وايضا فبتقدير ان تحصل طلوع الشمس من المغرب الا انه يكون الدليل
على وجود الصانع هو طلوع الشمس من المغرب ولا يكون طلوع الشمس من المشرق
دليلا على وجود الصانع وحينئذ يصير دليله الثاني ضايعا كما صار الاول ضايعا
وايضا فما الذي حمل ابرهيم عليه السلام على ان ترك الجواب عن ذلك السؤال
الركيك والتزم الانقطاع واعترف بالحاجة الى الانتقال وتمسك بدليل لا يمكنه
تمشيته الا بالتزام اطلاع الشمس من المغرب وبتقدير ان ياتي باطلاع الشمس
من المغرب فانه يضيع دليله الثاني كما ضاع الاول ومن المعلوم ان التزام
هذه المحذورات لا يليق باقل الناس علما فضلا عن افضل العقلاء واعلم العلماء فظهر
بهذا ان هذا التفسير الذي اجمع الجمهور عليه ضعيف واما الوجه الذي ذكرناه
فلا يتوجه عليه شي من هذه الاشكالات لانا نقول لما احتج ابرهيم بالاحياء
والاماتة اورد الخصم عليه سوالا لا يليق بالعقلاء وهو انك ان ادعيت الاحيا
والاماتة بلا واسطة فذلك لا تجد الى اثباته سبيلا وان ادعيت حصولهما بواسطة
حركات الافلاك فنظيره او ما يقرب منه حاصل للبشر فاجاب ابرهيم عليه السلام
بان الاحيا والاماتة وان حصلا بواسطة حركات الافلاك لكن تلك الحركات
حصلت من الله تعالى وذلك لا يقدح في كون الاحيا والاماتة من الله تعالى بخلاف
الخلق فانه لا قدرة لهم على تحريكات الافلاك فلا جرم لا يكون الاحياء والاماتة
صادرين منهم ومتى حملنا الكلام على هذا الوجه لم يكن شي من المحذورات المذكورات
لازما عليه والله اعلم بحقيقة كلامه اما قوله تعالى فبهت الذي كفر فالمعنى بقي مغلوبا
لا يجد مقالا ولا للمسألة جوابا وهو كقوله بل تاتيهم بغتة فتبهتهم فلا يستطيعون
ردها قال الواحدي فيه ثلاث لغات بهت الرجل فهو مبهوت وبهت وبهت قال

عروة العذري
فما هو الا ان اراها فجاءة ... فابهت حتى لا اكاد اجيب
اي اتحير واسكت ثم قال والله لا يهدي القوم الظالمين تاويله على قولنا ظاهر
اما المعتزلة فقال القاضي انه يحتمل وجوها منها انه لا يهديهم لظلمهم وكفرهم
للحجاج وللحق كما يهدي المؤمن فانه لا بد للكافر من ان يتحير وينقطع واقول
ان هذا ضعيف لان قوله لا يهديهم للحجاج انما يصح حيث يكون الحجاج موجودا و
لا حجاج على الكفر فكيف يصح ان يقال ان الله تعالى لا يهديه اليه قال القاضي ومنها
ان يريد انه لا يهديهم بزيادات الهدى والالطاف من حيث انهم بالكفر والظلم
سدوا على انفسهم طريق الانتفاع به واقول هذا ايضا ضعيف لان تلك الزيادات
اذا كانت في حقهم ممتنعة عقلا لم يصح ان يقال انه تعالى لا يهديهم كما لا يقال انه
تعالى لا يجمع بين الضدين ولا يجمع بين الوجود والعدم قال القاضي ومنها انه تعالى
لا يهديهم الى الثواب في الاخرة ولا يهديهم الى الجنة واقول هذا ايضا ضعيف لان
المذكور هاهنا امر الاستدلال لتحصيل المعرفة ولم يجر للجنة ذكر فبعد صرف
اللفظ الى الجنة بل الاولى اللائق بسياق الاية ان يقال انه تعالى لما
بين ان الدليل كان قد بلغ في الظهور والجلاء الى حيث صار المبطل كالمبهوت
عند سماعه الا ان الله تعالى لما لم يقدر له الاهتداء لم ينفعه ذلك الدليل ذلك
الدليل الظاهر ونظير هذا التفسير قوله ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى
وحشرنا عليهم كل شي قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله **القصة الثانية**
المقصود منها اثبات المعاد قوله تعالى **او كالذي مر على قرية وهي خاوية
على عروشها قال اني يحيي هذه الله بعد موتها فاماته الله مائة عام ثم بعثه
قال كم لبثت قال لبثت يوما او بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر
الى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر الى حمارك ولنجعلك اية للناس
وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلما تبين له قال اعلم
ان الله على كل شي قدير** في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اختلف النحويون
في ادخال الكاف في قوله او كالذي وذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول ان يكون قوله
الم تر الى الذي حاج ابرهيم في ربه بمنزلة ارايت كالذي حاج ابرهيم او كالذي مر
على قرية فيكون هذا عطفا على المعنى وهو قول الكسائي والفراء وابي علي الفارسي
واكثر النحويين قالوا ونظيره من القران قوله تعالى قل لمن الارض ومن فيها ان
كنتم تعلمون سيقولون لله ثم قال من رب السموات السبع ورب العرش العظيم
سيقولون لله فهذا عطف على المعنى لان المعنى لمن السموات فقيل لله وقال
وقال الشاعر
معاوي اننا بشر فاسجح ... فلسنا بالجبال ولا الحديدا
فحمل على المعنى وترك اللفظ والقول الثاني وهو اختيار الاخفش ان
الكاف زايدة والتقدير الم تر الى الذي حاج ابرهيم او الى الذي مر على قرية
والقول الثالث وهو اختيار المبرد انا نضمر في الاية زيادة والتقدير الم
تر الى الذي حاج ابرهيم والم تر الى من كان كالذي مر على قرية والله اعلم
المسئلة الثانية اختلفوا في الذي مر بالقرية فقال قوم كان رجلا كافرا شاكا

في البعث وهو قول مجاهد واكثر المفسرين من المعتزلة وقال الباقون انه كان
مسلماً ثم قال قتادة وعكرمة والضحاك والسدي هو عزير وقال عطاء عن ابن
عباس هو ارميا وهو الخضر عليه السلام وهو رجل من سبط هارون بن عمران
عليه السلام وهو قول محمد بن اسحاق وقال وهب بن منبه ان ارميا هو النبي
الذي بعثه الله تعالى عندما خرب بخت نصر بيت المقدس واحرق التورية
حجة من قال هذا المار كان كافراً وجوه الاول ان الله تعالى حكى عنه انه
قال انى يحيي هذه الله بعد موتها وهذا الكلام من يستبعد من الله الاحيا بعد الاماتة
وذلك كفر فان قيل يجوز ان ذلك وقع منه قبل البلوغ قلنا لو كان كذلك لم يجز من الله
تعالى ان يبعث رسوله منه والصبي لا يتعجب من شكه في مثل ذلك وهذه الحجة ضعيفة
لاحتمال ان ذلك الاستبعاد ما كان بسبب الشك في قدرة الله تعالى على ذلك بل كان
بسبب اطراد العادات في ان مثل ذلك الموضع الخراب قلما يصيره الله تعالى معموراً و
هذا كما ان الواحد منا يشير الى جبل فيقول متى يقلبه الله ذهباً وياقوتاً لا
ان المراد منه الشك في قدرة الله تعالى بل على ان مراده منه ان ذلك لا يقع ولا
يحصل في مطرد العادات فكذا هاهنا الوجه الثاني قالوا انه قال في حقه فلما
تبين له وهذا يدل على ان قبل ذلك لم يكن ذلك التبيين حاصلاً له وهذا ايضاً
ضعيف لان تبين الاحيا على سبيل المشاهدة ما كان حاصلاً له
قبل ذلك فاما تبين ذلك على سبيل الاستدلال فما كان حاصلاً فهو ممنوع
الوجه الثالث انه قال اعلم ان الله على كل شيء قدير وهذا يدل على ان هذا
العلم انما حصل له في ذلك الوقت وانه كان خالياً عن مثل ذلك العلم قبل
ذلك الوقت وهذا ايضاً ضعيف لان تلك المشاهدة لا شك انها افادت
نوع تاكيد وطمانينة ووثوق وذلك القدر من التاكيد انما حصل في ذلك
في ذلك الوقت وهذا لا يدل على ان اصل العلم ما كان حاصلاً قبل ذلك الوجه
الرابع ان هذا المار كان كافراً لانتظامه مع نمرود في سلك واحد وهو
وهو ضعيف ايضاً لان قبله وان كان قصة نمرود لكن بعده قصة سؤال
ابراهيم فوجب ان يكون نبياً من جنس ابراهيم حجة من قال انه كان مؤمناً وكان نبياً
وجوه الحجة الاولى قوله انى يحيي هذه الله بعد موتها يدل على انه كان عالماً
بالله وعلى انه كان عالماً بانه يصح منه الاحيا في الجملة لان تخصيص هذا الشيء
باستبعاد الاحيا انما يصح لو حصل الاعتراف بالقدرة على الاحيا في الجملة
فاما من يعتقد ان القدرة على الاحيا ممتنعة لم يبق لهذا التخصيص فائدة الحجة الثانية
ان قوله كم لبثت لا بد له من قائل والمذكور السابق هو الله تعالى فصار التقدير قال
الله كم لبثت قال ذلك الانسان لبثت يوماً او بعض يوم فقال الله بل لبثت مائة
عام ومثل هذا يدل ان قائل هو الله تعالى قوله ولنجعلك اية للناس ومن المعلوم على
ان القادر على جعله اية للناس هو الله تعالى فثبت ان هذه الاية دالة من هذه الوجوه
الكثيرة على انه تعالى تكلم معه ومعلوم ان هذا لا يليق بحال الكافر فان قيل لعله تعالى
بعث اليه ملكاً او رسولاً حتى قال له هذا القول عن الله تعالى قلنا ظاهر الكلام

يدل على ان قايل هذه الاقوال معه هو الله تعالى فصرف الكلام عن هذا الظاهر
الى المجاز من غير دليل يوجبه غير جائز والحجة الثالثة ان اعادته حياً وابقاء
الطعام والشراب على حالهما واعادة الحمار حياً بعد ما صار رميماً مع كونه شاهداً
لاعادة اجزاء الحمار الى التركيب الى الحياة اكرام عظيم وذلك لا يليق بحال الكافر
فان قيل لا يجوز ان يقال ان كل هذه الاشيا انما ادخلها الله تعالى في الوجود اكراماً
لانسان اخر كان نبياً في ذلك الزمان قلنا لم يجر في هذه الاية ذكر النبي وليس في هذه
القصة مشعرة بوجود النبي اصلاً فلو كان المقصود من ذكر هذه الاشيا اكرام
ذلك النبي وتاييد رسالته بالمعجزة لكان ترك ذكر ذلك الرسول اهمالاً لما هو
الغرض الاصلي من الكلام وانه لا يجوز فان قيل ان ذلك الشخص لو كان نبياً
لكان اما ان يقال انه ادعى النبوة من قبل الاماتة والاحيا او بعدهما والاول
باطل لان ارسال النبي من قبل الله تعالى يكون لمصلحة تعود على الامة وذلك
لا يتم قبل الاماتة والاحيا وان ادعى النبوة بعد الاحيا فالمعجز قد يتقدم على
الدعوى وذلك غير جائز قلنا اظهار خوارق العادات على يد من يعلم
الله انه سيصير رسولاً جائز عندنا وعلى هذا الطريق زال السؤال الحجة
الرابعة انه تعالى قال في حق هذا الشخص ولنجعلك اية للناس وهذا
اللفظ انما يستعمل في حق الانبيا والرسل قال تعالى وجعلناها وابنها
اية للعالمين فكان هذا وعداً من الله تعالى بان يجعله نبياً وايضاً فهذا
الكلام ان لم يدل على النبوة تصريحاً فلا شك انه يفيد التشريف العظيم
وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر والشك في قدرة الله تعالى فان قيل لم لا يجوز
ان يكون المراد من جعله اية ان من عرفه من الناس شاباً كاملاً اذا شاهده
بعد مائة سنة على شبابه وقد شاخوا وهرموا او سمعوا بالخبر انه كان قد مات
منذ زمان وقد عاد شاباً صح ان يقال لاجل ذلك انه اية للناس لانهم يعتبرون
بذلك ويعرفون انه انما تم ذلك على نبوة نبي ذلك الزمان والجواب من وجهين الاول
ان قوله ولنجعلك اية اخبار عن انه تعالى يجعله اية وهذا الاخبار انما وقع
بعد ان احياه وتكلم معه والمجعول لا يجعل ثانياً فوجب حمل قوله ولنجعلك
اية على امر زائد ازيد من هذا الاحيا وانتم تحملونه على نفس هذا الاحيا
فكان باطلاً والثاني ان وجه التمسك ان قوله ولنجعلك اية للناس يدل
على التشريف العظيم وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر والشك في قدرة الله
تعالى الحجة الخامسة ما روي عن ابن عباس في سبب نزول الاية قال
ان بخت نصر غزا بني اسرائيل فسبى منهم الكثير ومنهم عزير وكان من علمائهم
فجاء بهم الى بابل فدخل عزير يوماً تلك القرية ونزل تحت ظل شجرة وهو
على حمار فربط حماره وطاف في القرية فلم ير فيها احداً فعجب من ذلك وقال
انى يحيي هذه الله بعد موتها لا على سبيل الشك في قدرة الله بل على سبيل
الاستبعاد بحسب العادة وكانت الاشجار مثمرة فتناول من الفاكهة
التين والعنب وشرب من عصير العنب ونام فاماته الله في منامه مائة عام

وهو شاب ثم اعمى في موته عنه ابصار الانس والسباع والطير ثم احياه بعد
المائة عام ونودي من السماء يا عزير كم لبثت بعد الموت قال يوما فابصر من الشمس
بقية فقال او بعض يوم فقال الله تعالى بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك
من التين والعنب وشرابك من العصير لم يتغير طعمهما فنظر فاذا التين والعنب
كما شاهدهما ثم قال وانظر الى حمارك فنظر فاذا هو عظام بيض تلوح وقد تفرقت
اوصاله وسمع صوتا ايتها العظام البالية اني جاعل فيك روحا فانضم
اجزاء العظام بعضها الى بعض ثم التصق كل عضو بما يليق به الضلع الى الضلع
والذراع الى مكانه ثم جاء الراس الى مكانه ثم العصب والعروق ثم انبسط اللحم
عليه ثم انبسط الجلد عليه ثم خرجت الشعور من الجلد ثم نفخ فيه الروح فاذا هو
فاذا هو قائم ينهق فخر عزير ساجدا وقال اعلم ان الله على كل شي قدير ثم انه دخل
بيت المقدس فقال القوم حدثنا اباؤنا ان عزير بن شرخيا مات ببابل وقد كان
بختنصر قتل ببيت المقدس اربعين الفا ممن قرا التوراة وكان فيهم عزير
والقوم ما عرفوا انه يقرا التوراة فلما اتاهم بعد مائة عام جدد لهم التوراة
واملاها عليهم عن ظهر قلبه لم يخرم منها حرفا وكانت التوراة قد دفنت
في موضع فاخرجت وعورضت بما املاه فما اختلفا في حرف فعند ذلك
قالوا عزير ابن الله وهذه الرواية مشهورة بين الناس وذلك يدل على ان
ذلك المار كان نبيا المسئلة الثالثة اختلفوا في تلك القرية فقال
وهب وقتادة وعكرمة والربيع هي ايليا وهي بيت المقدس وقال ابن زيد
هي القرية التي خرج منها الالوف حذر الموت قوله تعالى وهي خاوية على
عروشها قال الاصمعي خوى البيت يخوي خواء ممدودا اذا ما خلا من اهله
والخوى خلو البطن من الطعام وفي الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا
سجد خوى اي جافى ما بين عضديه وجنبيه وبطنه وفخذيه وخوى الفرس ما
بين قوائمه ثم يقال للبيت اذا انهدم خوى لانه بتهدمه يخلو اهله وكذلك
خوت النجوم واخوت اذا سقطت ولم تمطر لانها خلت والعرش السقف
والعروش الابنية والسقوف من الخشب يقال عرش الرجل يعرش اذا بنى
من خشب فقوله وهي خاوية على عروشها اي منهدمة ساقطة خراب قاله
ابن عباس رضي الله عنهما وفيه وجوه احدها ان حيطانها كانت قائمة وقد
تهدمت سقوفها ثم انقعرت الحيطان من قواعدها فتساقطت على السقوف
المتهدمة ومعنى الخاوية بمعنى المنقعرة وهي المنقلعة من اصولها يدل على ذلك
قوله تعالى اعجاز نخل خاوية وفي موضع اخر اعجاز نخل منقعر وهذه الصفة في خراب
المنازل من احسن ما يوصف به والثاني قوله خاوية على عروشها جعل على بمعنى
عن كقوله اذا اكتالوا على الناس يستوفون اي عنهم والثالث المراد ان القرية
خاوية مع كون اشجارها معرشة وكان التعجب من ذلك اكثر لان الغالب من القرية
الخالية الخاوية ان يبطل ما فيها من عروش الفواكه فلما خربت القرية مع بقاء عروشها
كان التعجب اكثر اما قوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها فاماته الله مائة عام

فقد ذكرنا

فقد ذكرنا ان من قال ان المار كان كافرا حمله على الشك في قدرة الله تعالى
ومن قال كان نبيا حمله على الاستبعاد بحسب مجاري العرف والعادة او كان
المقصود منه طلب زيادة الدلائل لاجل التاكيد كما قال ابراهيم عليه السلام
ارني كيف تحيي الموتى وقوله انى اي من اين كقوله انى لك هذا والمراد باحياء
القرية عمارتها اي من اين يفعل الله ذلك على معنى انه لا يفعله فاحب الله ان يريه
في نفسه وفي احياء القرية اية فاماته الله مائة عام وقد ذكرنا القصة فان قيل ما
الفائدة في ان الله تعالى اماته مائة عام مع ان الاستدلال بالاحياء بعد يوم او بعض
يوم حاصل قلنا لان الاحياء بعد تراخي المدة ابعد في العقول من الاحياء بعد قرب
المدة وايضا فلان بعد تراخي المدة ابعد في العقول ما يشاهد منه ويشاهد
هو من غيره اعجب اما قوله تعالى ثم بعثه فالمعنى احياه ويوم القيمة يسمى يوم
البعث لانهم يبعثون من قبورهم واصله من بعث الناقة اذا اقمتها من مكانها
وانما قال ثم بعثه ولم يقل ثم احياه لان قوله ثم بعثه يدل على انه عاد كما كان اولا
حيا عاقلا فهما مستعدا للنظر والاستدلال في المعارف الالهية ولو قال احياه لم
تحصل هذه الفائدة اما قوله تعالى كم لبثت ففيه مسائل المسئلة الاولى
فيه وجهان من القراءة قرا ابو عمرو وحمزة والكسائي بالادغام والباقون بالاظهار
فمن ادغم فلقرب المخرجين ومن اظهر فلتباين المخرجين وان كانا قريبين
المسئلة الثانية اجمعوا على ان قائل هذا القول هو الله تعالى وانما عرف الخطاب
من الله تعالى لان ذلك الخطاب كان مقرونا بالمعجز ولانه بعد الاحياء شاهد
من احوال حماره وظهور البلى في عظامه ما عرف به ان تلك الخوارق لم تصدر الا
من الله تعالى المسئلة الثالثة في الاية اشكال وهو انه تعالى كان عالما بانه كان
ميتا وكان عالما بان الميت لا يمكنه بعد ان صار حيا ان يعلم ان مدة موته كانت طويلة
ام قصيرة فمع ذلك لاي حكمة ساله عن مقدار تلك المدة والجواب عنه ان المقصود
من هذا السؤال التنبيه على حدوث ما حدث من الخوارق اما قوله تعالى لبثت يوما
او بعض يوم ففيه سؤالات السؤال الاول لم ذكر هذا الترديد والجواب ان الميت
طالت مدة موته ام قصرت فالحال واحدة بالنسبة اليه فاجاب باقل ما يمكن ان
يكون ميتا لانه اليقين وفي التفسير ان اماتته اياه كانت في اول النهار فقال
يوما ثم التفت فراى ضوء الشمس باقيا على رؤس الجدران فقال او بعض يوم السؤال
الثاني انه لما كان اللبث مائة عام ثم قال لبثت يوما او بعض يوم اليس ان هذا يكون
كذبا والجواب انه انما قال ذلك على حسب الظن فلا يكون مؤاخذا بهذا الكذب نظيره
انه تعالى حكى عن اصحاب الكهف انهم قالوا لبثنا يوما او بعض يوم على ما توهموه ووقع
عندهم وايضا قال اخوة يوسف عليه السلام يا ابانا ان ابنك سرق وما
شهدنا الا بما علمنا وانما قالوا ذلك بناء على الامارة من اخراج الصواع من رحله
السؤال الثالث هل علم ان ذلك اللبث كان بسبب الموت ام لم يعلم ذلك الجواب
بل كان يعتقد ان ذلك اللبث كان بسبب الموت وذلك لان الغرض الاصلي في اماتته
ثم احيائه بعد مائة سنة ان يشاهد الاحياء بعد الاماتة وذلك لا يحصل الا اذا

عرف ان ذلك اللبث كان بسبب الموت وايضا فهو قد شاهد اثارا في نفسه او في
حماره احوالا دلته على ان ذلك اللبث كان بسبب الموت اما قوله تعالى بل لبثت ماية
عام فالمعنى ظاهر وقيل العام اصله من العوم الذي هو السباحة لان فيه سبحا
طويلا لامكانه من التصرف فيه اما قوله تعالى فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه
ففيه مسايل المسيلة الاولى اختلف القراء في اثبات الهاء في الوصل من قوله لم يتسنه
وماليه وسلطانيه وماهيه بعد ان اجمعوا على اثباتها في الوقف فقرا ابن كثير ونافع وابو عمرو
وابن عامر وعاصم هذه الحروف كلها باثبات الهاء في الوصل كما في الباقي ولم يختلفوا في
قوله تعالى اوت كتابيه ولم ادر ما حسابيه انها بالهاء في الوصل والوقف اذا عرفت
هذا فنقول اما الحذف ففيه وجوه احدها ان اشتقاق قوله لم يتسنه
من السنه وزعم كثير من الناس ان اصل سنه سنوه قالوا والدليل عليه انهم يقولون
في الاشتقاق منها اسنت القوم اذا اصابتهم السنه قال الشاعر
ورجال مكة مسنتون عجاف ويقولون في جمعها سنوات وفي الوصل منها
سانيت الرجل مساناه اذا عاملته سنة وفي التصغير سنية اذا ثبت هذا كان الهاء
في قوله لم يتسنه للسكتة للوصل وثانيها نقل الواحدي رحمه الله عن الفراء انه قال
يجوز ان يكون اصل سنه سنه لانهم قالوا في تصغيرها سنيه وان كان ذلك
قليلا فعلى هذا يجوز ان يكون لم يتسن اصله لم يتسنن ثم اسقطت النون الاخيرة
ثم ادخل عليها هاء السكت عند الوقف عليه كما ان اصل لم ينقض البازي لم يتقضض
ثم اسقطت الضاد الاخيرة ثم ادخل عليها هاء السكت عند الوقف فقال لم يتقضه وثالثها
ان يكون لم يتسنه ماخوذا من قوله تعالى من حما مسنون والمسنون في اللغة هو
المتغير وكذا قول ابي علي الفارسي فقوله لم يتسن اي الشراب بقي بحاله لم يتغير
وقد اتى عليه مائة عام ثم حذفت النون الاخيرة وابدلت بهاء السكت هذا القول
على ما قررناه في الوجه الثاني فهذه الوجوه الثلاثة لبيان الحذف واما بيان
الاثبات فهو ان لم يتسنه ماخوذ من السنه والسنه اصلها سنهة بدليل انه
يقال في تصغيرها سنيهة ويقال سانهت النخلة بمعنى عاومت وحاربت مسانهة و
اذا كان كذلك فالهاء في لم يتسنه لام الفعل فلا جرم لم تحذف البته لا عند الوقف ولا عند
الوصل المسيلة الثانية قوله لم يتسنه اي لم يتغير واصل معنى لم يتسنه اي لم
تات عليه السنون لان مر السنين اذا لم يغيره فكانها لم تات عليه ونقلنا عن
ابي علي الفارسي لم يتسن اي لم يتصبب الشراب بقي في الاية سوالان
السوال الاول انه تعالى لما قال بل لبثت مائة عام كان من حقه ان يذكر عقيبه ما يدل
على ذلك وقوله فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه لا يدل على انه لبث
مائة عام بل يدل ظاهرا على ما قاله من انه لبث يوما او بعض يوم والجواب انه
كلما كانت الشبهة اقوى مع علم الانسان في الجملة انها شبهة كان سماع الدليل
المزيل لتلك الشبهة اكد ووقوعه في العقل اكمل فكانه تعالى لما قال بل لبثت
مائة عام قال انظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه فان هذا مما يوكد قولك
بل لبثت يوما او بعض يوم وحينئذ يعظم اشتياقك الى الدليل الذي يكشف عن هذه

الشبهة

الشبهة ثم قال بعده وانظر الى حمارك فراى الحمار قد صار رميما وعظاما نخرة فعظم تعجبه
من قدرة الله تعالى فان الطعام والشراب يسرع التغير فيهما والحمار ربما بقي دهرا طويلا
وزمانا عظيما فراى ما لا يبقى باقيا وهو الطعام والشراب وما يبقى غير باق وهو العظام
فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى وتمكن وقوع هذه الحجة في عقله وفي قلبه السوال
الثاني انه تعالى ذكر الطعام والشراب وقوله لم يتسنه راجع الى الشراب لا الى الطعام
والجواب كما يوصف الشراب بانه لم يتغير كذلك يوصف الطعام بانه لم يتغير لا سيما
اذا كان الطعام لطيفا فانه يسارع الفساد اليه والمروي ان طعامه كان هو التين والعنب
وشرابه كان عصير العنب واللبن وفي قراءة ابن مسعود رضي الله عنهما فانظر الى طعامك
وهذا شرابك لم يتسن اما قوله وانظر الى حمارك فالمعنى انه عرفه طول مدة موته
بان شاهد عظام حماره نخرة رميمة وهذا في الحقيقة لا يدل بذاته لانه لما شاهد
انقلاب العظام النخرة حيا في الحال الحاضرة علم ان القادر على ذلك قادر ان يميت
الحمار في الحال ويجعل عظامه رميمة نخرة في الحال وحينئذ لا يمكن الاستدلال بعظام
الحمار على طول مدة الموت بل انقلاب عظام الحمار الى الحياة معجزة دالة على صدق
ما سمع قوله بل لبثت مائة عام قال الضحاك معنى قوله انه لما احيي بعد الموت
كان دليلا على صحة البعث وقال غيره كان اية لان الله تعالى بعثه شابا اسود الراس
وبنو ابنيه شيوخ بيض اللحى والروس اما قوله ولنجعلك اية للناس فقد بينا
ان المراد منه التشريف العظيم والوعد بالدرجة العالية في الدين والدنيا
وذلك لا يليق بمن مات على الكفر والشك في قدرة الله تعالى فان قيل ما
فايدة الواو في قوله ولنجعلك قلنا قال الفراء دخلت الواو لنية على ان فعل ما بعدها
مضمر لانه لو قال وانظر الى حمارك لنجعلك اية كان النظر الى الحمار شرطا وجعله اية
جزاء وهذا المعنى غير مطلوب من هذا الكلام اما لما قال ولنجعلك اية كان المعنى
ولنجعلك اية فعلنا ما فعلنا من الاماتة والاحياء ومثله قوله تعالى وكذلك نصرف
الايات وليقولوا درست والمعنى وليقولوا درست صرفنا الايات ومثله قوله و
كذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين اراد وليكون
من الموقنين نريه الملكوت اما قوله وانظر الى العظام فاكثر المفسرين
على ان المراد بالعظام عظام حماره فان اللام فيه بدل من الكناية وقال اخرون
اراد به عظام الرجل نفسه يراها تجتمع وينضم البعض الى البعض وكان يرى
حماره واقفا كما ربطه حين كان حيا لم ياكل ولم يشرب مائة عام وتقدير
الكلام على هذا الوجه وانظر الى عظامك وهذا قول قتادة والربيع وابن
زيد وهو عندي ضعيف لوجوه احدها ان قوله لبثت يوما او بعض يوم انما يليق
بمن لا يرى في نفسه اثر التغير فظن انه كان نائما في بعض يوم فاما من شاهد اجزاء
بدنه متفرقة وعظام بدنه رميمة نخرة فلا يليق به ذلك القول وثانيها
انه تعالى حكى عنه انه خاطبه واجاب فيجب ان يكون المجيب هو الذي اماته الله تعالى
فاذا كانت الاماتة راجعة الى كله فالمجيب الذي بعثه الله تعالى ينبغي ان يكون
جملة الشخص وثالثها ان قوله فاماته الله ثم بعثه يدل على ان تلك الجملة احياها

وبعثها اما قوله ننشزها فالمراد نحييها يقال انشز الله الميت ينشره قال تعالى
ثم اذا شاء انشره وقد وصف الله تعالى العظام بالاحيا في قوله قال من يحيي العظام
وهي رميم قل يحييها وقرئ ننشرها بفتح النون وضم الشين قال الفرا كانه
ذهب الى النشر بعد الطي وذلك ان بالحياة يكون الانبساط في التصرف
فهو كانه منطوي ما دام ميتا فاذا عاد حيا صار كانه نشر بعد الطي وقرا حمزة
والكسائي ننشزها بالزاي المنقوطة من فوق والمعنى نرفع بعضها الى بعض وانشز
الشي رفعه يقال انشزته ونشزته فنشز اي رفعته فارتفع ويقال لما ارتفع من الارض
نشز ومنه نشوز المراة وهي ان ترتفع عن قضا حاجة الزوج ومعنى الاية على هذه القراة
كيف نرفعها من الارض فنردها الى ما كانت من الجسد ونركب بعضها على بعض وروى
عن النخعي انه كان يقرا ننشزها بفتح النون وضم الشين والزاي ووجهه ما قال
الاخفش يقال نشزته وانشزته اي رفعته والمعنى من جميع القرات انه
تعالى ركب العظام بعضها الى بعض حتى اتصلت على عظام ثم بسط اللحم
عليها ونشر العروق والاعصاب والجلود عليها ورفع بعضها الى جنب البعض
فيكون كل القراات داخلا في ذلك ثم قال تعالى فلما تبين له وهذا راجع
الى ما تقدم ذكره من قوله انى يحيي هذه الله بعد موتها والمعنى فلما تبين له وقوع
ما كان يستبعد وقوعه وقال صاحب الكشاف فاعل تبين للمضمر تقديره فلما
تبين له ان الله على كل شي قدير قال اعلم ان الله على كل شي قدير فحذف الاول لدلالة
الثاني عليه وهذا عندي فيه تعسف بل الصحيح انه لما تبين امر الاماتة
والاحيا على سبيل المشاهدة قال اعلم ان الله على كل شي قدير تاويله اني قد علمت
مشاهدة ما كنت اعلمه قبل ذلك استدلالا وقرا حمزة والكسائي قال اعلم على
لفظ الامر وفيه وجهان احدهما انه عند التبين امر نفسه بذلك قال
الاعشى   ودع امامة ان الركب مرتحل   والثاني ان الله تعالى قال اعلم
ان الله على كل شي قدير ويدل على صحة هذا التاويل قراة عبد الله والاعمش قيل
اعلم ان الله على كل شي قدير ويذكره قوله في قصة ابرهيم وهي قوله رب ارني كيف تحيي
الموتى ثم قال في اخرها واعلم ان الله عزيز حكيم قال القاضي القراة الاولى
اولى وذلك لان الامر بالشي انما يحسن عند عدم المامور به وهاهنا العلم حاصل
بدليل قوله فلما تبين له فكان الامر بتحصيل العلم بعد ذلك غير جائز اما الاخبار عنه انه
حصل كان جائزا الثالثة وهي ايضا داله على صحة البعث قوله تعالى واذ قال ابرهيم
رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ اربعة
من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزا ثم ادعهن ياتينك سعيا
في الاية مسايل المسلة الاولى في العامل في اذ قولان قال الزجاج التقدير اذكر
قال ابرهيم وقال غيره انه معطوف على قوله الم تر الى الذي حاج ابرهيم والتقدير الم
تر اذ حاج ابرهيم في ربه الم تر اذ قال ابرهيم رب ارني المسلة الثانية انه تعالى
لم يسم عزيرا حين قال او كالذي مر على قرية وسمى هاهنا ابرهيم عليه السلام
مع ان المقصود من البحث في كلتي القصتين شي واحد والسبب ان عزيرا لم يحفظ

قوله ان الله عزيز حكيم

الادب بل قال انى يحيي هذه الله بعد موتها وابرهيم حفظ الادب فانه اثنى على الله بقوله
رب ثم دعا حيث قال ارني وايضا ان ابرهيم لما راعى الادب جعل الاماتة والاحيا في
الطيور وعزيرا لما لم يراع الادب جعل الاماتة والاحيا في نفسه المسلة الثالثة
ذكروا في سبب سوال ابرهيم وجوها الاول قال الحسن والضحاك وقتادة وعطا
وابن جريج انه راى جيفة مطروحة في وسط البحر فاذا مد البحر اكل منها دواب
البحر واذا جزر البحر جاءت السباع فاكلت واذا ذهبت السباع جا الطيور فاكلت
وطارت فقال ابرهيم رب ارني كيف تجمع اجزا الحيوان من بطون السباع والطيور
ودواب البحر اكل بعضها دواب البحر فقال اولم تؤمن فقال بلى ولكن المطلوب
بالسوال ان يصير العلم الاستدلالي ضروريا الوجه الثاني قال محمد بن اسحق
والقاضي سبب السوال انه في مناظرته مع نمرود لما قال ربي الذي يحيي ويميت
قال الملعون انا احيي واميت واطلق رجلا وقتل رجلا فقال ابرهيم ليس هذا
باحياء واماتة وعند ذلك قال رب ارني كيف تحيي الموتى لتنكشف هذه المسلة
عن نمرود واتباعه وروى ان نمرود قال قل لربك حتى يحيي والا قتلتك فسال
الله ذلك وقوله ليطمئن قلبي بنجاتي من القتل او ليطمئن قلبي بقوة حجتي وبرهاني
فان عدولي منها الى غيرها ما كان بسبب ضعف تلك الحجة بل كان بسبب جهل
المستمع والوجه الثالث قال ابن عباس وسعيد بن جبير والسدي ان الله تعالى اوحى
اليه اني متخذ بشرا خليلا فاستعظم ذلك ابرهيم عليه السلام وقال الهي ما علامة
ذلك فقال علامة ذلك انه يحيي الميت بدعايه فلما عظم مقام ابرهيم عليه
السلام في درجات العبودية واداء الرسالة خطر بباله اني لعلي اكون ذلك الخليل
فسال احياء الميت فقال الله تعالى اولم تؤمن لان اتباع الانبيا كانوا يطالبونهم
باشيا تارة باطلة وتارة حقة كقولهم لموسى عليه السلام اجعل لنا الها كما لهم
الهة فسال ابرهيم عليه السلام ذلك والمقصود ان يشاهد قومه فيزول الانكار
عن قلوبهم الوجه الخامس ما خطر ببالي فقلت ان الامة كما يحتاجون الى العلم
بان الرسول صادق في ادعاء الرسالة الى معجز يظهر عليه فكذلك الرسول
عند وصول الملك اليه واخباره بان الله تعالى بعثه رسولا يحتاج الى معجز يظهر
على ذلك الملك ليعلم الرسول ان ذلك الرسول ملك كريم لا شيطان رجيم
وكذا اذا سمع الملك كلام الله احتاج ايضا الى معجز يدل على ان ذلك الكلام كلام الله
لا كلام غيره واذا كان كذلك فلا يبعد ان يقال انه لما جاء الملك الى ابرهيم واخبره
ان الله بعثك رسولا الى الخلق طلب المعجز فقال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم
تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على ان الاتي ملك كريم لا شيطان رجيم
الوجه السادس وهو على لسان اهل التصوف ان المراد من الموتى القلوب المحجوبة
عن انوار المكاشفات والتجلي والاحيا عبارة عن حصول ذلك التجلي والانوار
الالهية فقوله ارني كيف تحيي الموتى طلب لذلك التجلي والمكاشفة فقال اولم تؤمن
قال بلى امنت به ايمان الغيب ولكن اطلب حصولها ليطمئن قلبي بسبب حصول
ذلك التجلي وعلى قول المتكلمين العلم الاستدلالي مما لا تتطرق اليه الشبهات

والشكوك وطلب علما ضروريا يستقر القلب معه استقرارا لا يتخالجه شي من
الشكوك والشبهات الوجه السابع لعله طالع في الصحف التي انزلها الله تعالى عليه
انه سيشرف ولده عيسى عليه السلام بانه يحيي الموتى بدعايه فطلب ذلك فقيل له اولم
يؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على اني لست اقل منزلة في حضرتك من ولدي
عيسى الوجه الثامن ان ابرهيم عليه السلام امر بذبح الولد فسارع اليه ثم قال
الهي امرتني ان اجعل ذا روح بلا روح ففعلت فانا اسالك ان تجعل غير ذي روح
روحانيا فقال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على انك اتخذتني خليلا الوجه
التاسع نظر ابرهيم عليه السلام في قلبه فرآه ميتا بحب ولده فاستحيى من الله
تعالى وقال ارني كيف تحيي الموتى اي القلب اذا مات بسبب الغفلة كيف يكون احياه
بذكر الله تعالى الوجه العاشر تقدير الاية ان جميع الخلايق يشاهدون الحشر
يوم القيمة فارني ذلك في الدنيا فقال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على
انك خصصتني في الدنيا بمزيد هذا التشريف الحادي عشر لم يكن قصد ابرهيم
احياء الموتى بل كان قصده سماع الكلام بلا واسطة الثاني عشر
ما قال قوم من الجهال وهو ان ابرهيم عليه السلام كان شاكا في معرفة المبدا
ومعرفة المعاد اما شكه في معرفة المبدا فقوله هذا ربي وقوله لين لم يهدني
ربي لاكونن من الضالين واما شكه في المعاد فهو في هذه الاية وهذا القول سخف
بل كفر وذلك لان الجاهل بالله تعالى على احياء الموتى كافر والجاهل بقدرة الله
تعالى على احياء الموتى كافر فمن نسب النبي المعصوم الى ذلك فقد كفر النبي المعصوم
فكان هو بالكفر اولى ومما يدل على فساد ذلك وجوه احدها قوله اولم تؤمن قال
بلى ولو كان شاكا لم يصح ذلك وثانيها قوله ولكن ليطمئن قلبي وذلك كلام
عارف طالب لمزيد اليقين ومنها ان الشك في قدرة الله تعالى توجب الشك
في النبوة فكيف يعرف نبوة نفسه اما قوله تعالى قال اولم تؤمن ففيه وجهان
احدهما انه استفهام بمعنى التقرير قال الشاعر
الستم خير من ركب المطايا ... واندى العالمين بطون راح
الثاني ان المقصود من هذا السوال ان يجيب
بما اجاب به ليعلم السامعون انه عليه السلام كان مومنا بذلك لسوال عارفا
به وان المقصود من هذا السوال شي اخر اما قوله تعالى قال بلى ولكن ليطمين
قلبي فاعلم ان اللام في ليطمين متعلق بمحذوف والتقدير سالت ذلك اراده طمانينة
القلب قالوا المراد منه ان تزول عنه الخواطر التي تعرض للمستدل والا فاليقين
النفس حاصل بكلا الطريقين وهاهنا بحث عقلي وهو ان هذا التفسير مفرع على ان
العلوم يجوز ان يكون بعضها اقوى من بعض وفيه سوال صعب وهو ان الانسان
حال حصول العلم له اما ان يكون مجوزا لنقيضه واما ان لا يكون فان جوز نقيضه
بوجه من الوجوه فذلك ظن قوي لا اعتقاد جازم وان لم يجوز نقيضه بوجه من الوجوه
امتنع وقوع التفاوت في العلوم واعلم ان هذا الاشكال انما يتوجه اذا قلنا ان المطلوب
هو الطمانينة في اعتقاد قدرة الله تعالى على الاحيا اما اذا قلنا المقصود شي
اخر فالسوال زايل اما قوله تعالى فخذ اربعة من الطير فقال ابن عباس رضي الله عنهما

طاوسا ونسرا وغرابا وديكا وفي قول مجاهد وابن زيد رضي الله عنهما حمامة
بدل النسر وهاهنا ابحاث الاول انه لم خص الطير من جملة الحيوانات بهذه الحالة
وذكروا فيه وجهين الاول ان الطير همته الطيران في السماء والارتفاع الى الهوا والخليل
كانت همته العلو والوصول الى الملكوت فجعلت معجزته مشاكلة لهمته الوجه الثاني
ان الخليل عليه السلام لما ذبح الطيور وجعلها قطعة قطعة ووضع على راس كل جبل
منها قطعة مختلطة ثم دعاها طار كل جزء الى مشاكله فقيل له كما طار كل جزء الى مشاكله
كذا يوم القيامة يطير كل جزء الى مشاكله حتى تتالف الابدان وتتصل بها الارواح ونحوه
قوله تعالى يخرجون من الاجداث كانهم جراد منتشر البحث الثاني ان المقصود من
الاحياء والاماتة حاصل بالحيوان واحد فلم جعلهن اربعة والجواب من وجهين احدهما
كانه تعالى قال انه وان كان المقصود حاصلا بحيوان واحد على قدر العبودية فانا
اعطي اربعا على قدر الربوبية الثاني ان الطيور الاربعة هي العناصر التي منها تركيبت
ابدان الحيوانات والاشارة فيه الى انك ما لم تفرق بين هذه الطيور الاربعة لا تقدر
طير الروح على الارتفاع هوا الربوبية وصفا عالم القدس البحث الثالث انه لم خص
هذه الحيوانات لان الطاوس اشارة الى ما في الانسان من حب الزينة والجاه
والترفع قال تعالى زين للناس حب الشهوات والنسر اشارة الى شدة الشغف بالاكل
والديك اشارة الى الشغف بقضاء شهوة الفرج والغراب اشارة الى شدة الحرص على
الجمع والطلب فان من حرص الغراب يخرج بالنهار في غاية البرد للطلب والاشارة فيه
الى ان الانسان ما لم يسع في قتل شهوة البطن والفرج وفي ابطال الحرص وابطال التزين
للخلق لم يجد في قلبه روحا وراحة من نور جلال الله تعالى اما قوله تعالى فصرهن
اليك ففيه مسالتان المسالة الاولى قرا حمزة فصرهن بكسر الصاد والباقون
بضم الصاد اما الضم ففيه قولان الاول انه من صرت الشي اصوره اذا املته
اليك ورجل اصور اي مايل العنق ويقال صار فلان الى كذا اذا قال به ومال اليه
وعلى هذا التفسير يحصل في الكلام محذوف كانه قال املهن اليك وقطعهن
واجعل على كل جبل منهن جزءا ثم حذف الجملة التي هي فقطعهن لدلالة الكلام عليه
كقوله ان اضرب بعصاك البحر فانفلق لان قوله ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا يدل على
على التقطيع فان قيل ما الفايدة في امره بضمها الى نفسه بعد ان ياخذها قلنا الفايدة
ان يتامل فيها ويعرف اشكالها وهياتها لئلا يلتبس عليه بعد الاحيا ولا يتوهم
انها غير تلك القول الثاني وهو قول ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد صرهن
معناه قطعهن يقال صار الشي يصوره صورا اذا قطعه قال روبة يصف خصما
لذا ... صرناه بالحكم ويعني الحكا ... اي قطعناه وعلى هذا القول لا يحتاج الى
الاضمار واما قراة حمزة بكسر الصاد فقد فسرت هذه الكلمة ايضا تارة
بالامالة واخرى بالتقطيع واما الامالة فقال الفرا هذه لغة هذيل وسليم صار
يصير اذا امال وقال الاخفش وغيره صرهن بكسر الصاد فقد فسرت قطعهن
يقال صار يصيره اذا قطعه قال الفرا اظن ان ذلك مقلوب من صرى يصري اذا
قطع فقدمت ياوها كما قالوا عثي وعاث قال المبرد وهذا لا يصح لان كل واحد من اللفظين

اصل فی نفسه مستقل بذاته فلا یجوز جعل احدهما فرعا على الاخر المسئلة الثانية
اجمع اهل التفسير على ان المراد بالاية قطعهن وان ابرهيم قطع اعضاءها
ولحومها وريشها ودماءها وخلط بعضها ببعض وعن ابی مسلم انه انكر ذلك
وقال ان ابرهيم عليه السلام لما طلب احياء الميت من الله تعالى اراه الله تعالى
مثالا قرب به الامر عليه والمراد بقوله فصرهن اليك الامالة والتمرين على الاجابة
اى فعود الطيور الاربعة بحيث اذا دعوتها اجابتك واتتك واذا صارت
كذلك فاجعل على كل جبل واحدا منها حال حياته ثم ادعهن ياتينك سعيا والغرض
منه ذكر مثال محسوس فی عود الارواح الى الاجساد على سبيل السهولة وانكر
القول بان المراد قطعهن واحتج عليه بوجوه الاول ان المشهور فی اللغة
فی قوله فصرهن اى املهن واما التقطيع والذبح فليس فی اللفظ ما يدل
عليه فكان ادراجه فی الاية الحاقا لزيادة بالاية لم يدل الدليل عليها وانه لا يجوز
الثانی انه لو كان المراد بصرهن قطعهن لم يقل اليك فان ذلك لا يتعدى بالى
وانما يتعدى بهذا الحرف اذا كان بمعنى الامالة فان قيل لم لا يجوز ان يقال فی الكلام
تقديم وتاخير وتقديره فصرهن ثم ادعهن اليك قلنا التقديم والتاخير
من غير دليل يلجئ الى التزامه خلاف الظاهر والثالث ان الضمير فی قوله ثم ادعهن
عائد اليها لا الى اجزائها واذا كانت الاجزاء متفرقة منفصلة وكان الموضوع على
كل جبل بعض تلك الاجزاء لزم ان يكون الضمير عائدا الى تلك الاجزاء لا اليها وهو خلاف
الظاهر وايضا الضمير فی قوله ياتينك سعيا لا الى اجزائها وعلى قولكم اذا سعى بعض
الاجزاء الى بعض كان الضمير فی ياتينك عائدا الى اجزائها لا اليها واحتج القائلون
بالقول المشهور بوجوه الاول ان كل المفسرين الذين كانوا قبل ابی مسلم اجمعوا
على انه حصل ذبح تلك الطيور وتقطيع اجزائها فيكون انكار ذلك انكارا للاجماع
والثانی ان ما ذكره غير مختص بابرهيم عليه السلام فلا يكون له فيه مزية على
الغير والثالث ان ابرهيم عليه السلام اراد ان يريه الله عز وجل كيف يحيی الموتى
وظاهر الاية يدل على انه اجيب الى ذلك وعلى قول ابی مسلم لم يحصل الاجابة فی
الحقيقة والرابع ان قوله ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا يدل على ان تلك الطيور
جعلت جزءا جزءا قال ابو مسلم فی الجواب عن هذا الوجه انه اضاف الجزء الى الاربعة
فيجب ان يكون المراد بالجزء هو الواحد من تلك الاربعة والجواب عنه ان ما ذكرتموه
ان كان محتملا الا ان حمل الجزء على كل جبل منهن جزءا فيه مسائل المسئلة الاولى
ظاهر قوله على كل جبل يمكنك التفرقة عليه وقال ابن جريج جبال الدنيا فذهب مجاهد
والضحاك الى العموم بحسب الامكان كانه قيل فرقها على كل جبل يمكنك التفرقة
عليه وقال ابن عباس والحسن وقتادة والربيع اربعة اجبال على حسب الطيور
الاربعة وعلى حسب الجهات الاربعة اعنی المشرق والمغرب والشمال والجنوب
وقال السدی وابن جريج سبعة من الجبال لان المراد كل جبل كان يشاهده ابرهيم عليه
السلام حتى يصح منه دعاء الطير لان ذلك لا يتم الا بالمشاهدة والجبال التی كان
يشاهدها ابرهيم عليه السلام سبعة المسئلة الثانية روی انه عليه السلام

امر بذبحها

امر بذبحها ونتف ريشها وتقطيعها جزءا جزءا وخلط دمائها ولحومها ثم يمسك رؤسها
ثم امر بان يجعل اجزاءها على الجبال على كل جبل ربعا من كل طائر ثم يصيح بها تعالين باذن
الله ثم اخذ كل جزء يطير الى الاخر ثم تكاملت الجثث ثم اقبلت كل جثة الى راسها وانضم
كل راس الى جثته وصار الكل احياء باذن الله تعالى المسئلة الثالثة قرا عاصم فی رواية
ابی بكر جزؤا مثقلا مهموزا حيث وقع والباقون مهموزا مخففا وهما لغتان بمعنى
واحد اما قوله تعالى ثم ادعهن ياتينك سعيا فقيل عدوا ومشيا على ارجلهن لان ذلك
ابلغ فی الحجة وقيل طيرانا وليس يصح لانه لا يقال للطير اذا طار سعى ومنهم من
اجاب عنه بان السعی هو الاشتداد فی الحركة فان كانت الحركة مشيا بالارجل
فالسعی هو الاشتداد فی تلك الحركة وان كانت الحركة طيرانا فالسعی فيها هو الاشتداد
فی تلك الحركة فاحتج اصحابنا بهذه الاية على ان البنية ليست شرطا فی صحة
الحياة وذلك لانه تعالى جعل كل واحد من تلك الاجزاء والابعاض حيا
فاهما للنداء قادرا على السعی والعدو وذلك يدل على ان البنية ليست شرطا
لصحة الحياة قال القاضی الاية دالة على انه لا بد من البنية من حيث وجب
التقطيع بطلان حياتها والجواب انه ضعيف لان حصول المقارنة لا يدل على
وجوب المقارنة اما الانفكاك عنه فی بعض الاحوال يدل على المقارنة حيث حصلت
ما كانت واجبة ولما دلت الاية على حصول فهم النداء والقدرة على السعی لتلك الاجزاء
حال تفرقها كان دليلا قاطعا على ان البنية ليست شرطا للحياة والله اعلم اما قوله واعلم
ان الله عزيز حكيم فالمعنى انه تعالى غالب على جميع الممكنات حكيم اى عالم بعواقب الامور
وغايات الاشياء قوله تعالى مثل الذين ينفقون اموالهم فی سبيل الله كمثل حبة انبتت
سبع سنابل فی كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم
اعلم انه سبحانه لما ذكر من بيان اصول العلم بالمبدا وبالمعاد ومن دلائل صحتهما ما
اراد اتبع ذلك ببيان الشرائع والاحكام والتكاليف فالحكم الاول بيان
التكاليف المعتبرة فی انفاق الاموال وفی الاية مسائل المسئلة الاولى فی كيفية
النظم وجوه الاول قال القاضی رحمه الله انه تعالى لما اجمل فی قوله من ذا
الذی يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة فصل بعد ذلك بهذه
الاية تلك الاضعاف وانما ذكر بين الايتين الادلة على قدرته بالاحياء والاماتة
من حيث كان لولا ذلك لم يحسن التكليف بالانفاق لانه لولا وجود الاله المثيب
المعاقب لكان الانفاق وسائر الطاعات عبثا فكانه تعالى قال لمن رغبه فی الانفاق
قد عرفت انی خلقتك واكملت نعمتی عليك بالاحياء والاقدار وقد علمت قدرتی
على المجازاة والاثابة فليكن علمك بهذه الاصول داعيا الى انفاق المال فانه
يجازی القليل بالكثير ثم ضرب لذلك الكثير مثلا وهو من بذر حبة اخرجت
سبع سنابل فی كل سنبلة مائة حبة فصارت الواحدة سبعمائة الوجه
الثانی فی بيان النظم ما ذكره الاصم وهو انه تعالى ضرب هذا المثل
بعد ما احتج على الكل بما يوجب تصديق النبی عليه السلام ليرغبوا فی المجاهدة
بالنفس والمال فی نصرته واعلاء شريعته الوجه الثالث لما بين تعالى انه

ولی المومنین وان الکفار اولیاؤهم الطاغوت بین مثل ما ینفق المومن فی سبیل الله
وما ینفق الکافر فی سبیل الطاغوت المسئلة الثانیة فی الایة اضمار والتقدیر
مثل صدقات الذین ینفقون اموالهم کمثل حبة وقیل مثل الذین ینفقون کمثل زارع
حبة المسئلة الثالثة معنی ینفقون اموالهم فی سبیل الله یعنی فی دینه قیل
اراد النفقة فی الجهاد خاصة وقیل جمیع ابواب البر ویدخل فیه الواجب والنفل
من الانفاق فی الهجرة مع الرسول صلی الله علیه وسلم ومن الانفاق فی الجهاد علی النفس
وعلی الغیر ومن صرف المال الی الصدقات ومن انفاقها فی المصالح لان کل ذلک معدود
فی السبیل الذی هو دین الله تعالی وطریقه لان کل ذلک انفاق فی سبیل الله
فان قیل فهل رایت سنبلة فیها مایة حبة حتی یضرب المثل بها قلنا الجواب عنه من
وجوه الاول ان المقصود من الایة انه لو علم انسان تطلب الزیادة والربح انه اذا
بذر حبة واحدة اخرجت له سبع مایة حبة ما کان ینبغی له ترک ذلک ولا التقصیر
فیه وکذلک ینبغی لمن طلب الاجر فی الاخرة عند الله ان لا یترکه اذا علم انه یحصل
له علی الواحد سبع مایة واذا کان هذا المعنی معقولا فسواء وجد فی الدنیا سنبلة
بهذه الصفة او لم یوجد کان المعنی حاصلا مستقیما وهذا قول القفال رحمه الله
وحسن جدا والجواب الثانی انه شوهد ذلک فی سنبلة الجاورس وهذا الجواب
فی غایة الرکاکة المسئلة الرابعة کان ابو عمرو وحمزة والکسای یدغمون التاء
فی السین فی قوله انبتت سبع لانهما حرفان مهموسان والباقون بالاظهار علی الاصل
ثم قال والله یضاعف لمن یشاء ولیس فیه بیان کمیة تلک المضاعفة ولا بیان من
یشرفه الله تعالی بهذه المضاعفة بل یجوز انه تعالی یضاعف لکل المنفقین ویجوز ان
یضاعف لبعضهم من حیث یکون انفاقه ادخل فی الاخلاص او لانه تعالی بفضله واحسانه
یجعل طاعته مقرونة بمزید القبول والثواب ثم قال والله واسع علیم ای واسع
القدرة علی المجازاة وعلی الجود والافضال علیم بمقادیر الانفاقات وکیفیة
ما یستحق علیها ومن کان الامر کذلک لم یضع عمل العامل ضایعا عند الله
تعالی قوله تعالی **الذین ینفقون اموالهم فی سبیل الله ثم لا یتبعون ما انفقوا**
منا ولا اذی لهم اجرهم عند ربهم ولا خوف علیهم ولا هم یحزنون
اعلم انه تعالی لما عظم امر الانفاق فی سبیل الله اتبعه ببیان الامور التی
یجب تحصیلها حتی یبقی ذلک الثواب ومنها ترک المن والاذی وفی الایة
مسایل المسئلة الاولی نزلت الایة فی عثمان وعبد الرحمن بن عوف اما عثمان
فجهز جیش العسرة فی غزوة تبوک بالف بعیر بامتعتها والف دینار
فرفع رسول الله صلی الله علیه وسلم یدیه یقول یا رب عثمان رضیت عنه
فارض عنه واما عبد الرحمن بن عوف فتصدق بنصف ماله اربعة
الاف دینار فنزلت الایة المسئلة الثانیة قال بعض المفسرین ان الایة
المتقدمة مختصة بمن انفق علی نفسه وهذه الایة فیمن انفق علی غیره
فبین تعالی ان الانفاق علی الغیر انما یوجب الثواب العظیم المذکور فی
الایة المتقدمة اذا لم یتبعه منا ولا اذی قال القفال ویحتمل ان یکون هذا الشرط

معتبرا

٥٦٥

معتبرا ایضا فیمن انفق علی نفسه وذلک هو ان ینفق علی نفسه ویحضر الجهاد
مع رسول الله صلی الله علیه وسلم والمسلمین ابتغاء مرضاة الله تعالی ولا یمن به
علی النبی والمومنین ولا یوذی احدا من المومنین مثل ان یقول لولم احضر
لما تم هذا الامر ویقول لغیره انت ضعیف بطال لا منفعة فیک فی هذا
الجهاد المسئلة الثانیة المن فی اللغة علی وجوه احدها بمعنی الانعام
یقال قد من علی فلان اذا انعم ولفلان علی منة ای نعمة انشد ابن الانباری
تمن علینا بالسلام فانما کلامک یاقوت ودر منظم
ومنه قوله علیه السلام ما من الناس احد امن علینا فی صحبته ولا ذات یده
من ابن ابی قحافة یرید اکثر انعاما بماله وایضا الله تعالی یوصف بانه منان
ای منعم الوجه الثانی فی تفسیر المن بمعنی النقص من الحق والبخس له
قال تعالی وان لک لاجرا غیر ممنون ای غیر مقطوع وغیر ممنوع
ومنه سمی الموت منونا لانه ینقص الاعداد ویقطع الاعمار ومن هذا الباب
المنة المذمومة لانها تنقص النعمة وتکدرها والعرب یمتدحون بترک
المن بالنعمة قال قایلهم زاد معروفک عندی عظما
انه عندک مستور حقیر تتناساه کان لم تاته
وهو عند الناس مشهور خطیر اذا عرفت هذا فنقول المن هو اظهار الاصطناع
الیهم والاذی شکایته منهم بسبب ما اعطاهم وانما کان المن مذموما
لوجوه الاول ان الفقیر الاخذ للصدقة منکسر القلب لاجل حاجته الی صدقة
غیره معترف بالید العلیا للمعطی فاذا اضاف المعطی الی ذلک اظهار ذلک الانعام زاد
فی انکسار قلبه فیکون فی حکم المضرة بعد المنفعة فیصیر فی حکم المسی الیه
بعد ان احسن الیه والثانی ان اظهار المن لما ینفر اهل الحاجة
من الرغبة فی صدقته اذا اشتهر من طریقته ذلک الثالث ان المعطی یجب
ان یعتقد ان هذه النعمة نعمة من الله تعالی علیه وان یعتقد ان الله تعالی
نعما عظیمة علیه حیث وفقه لهذا العمل وان یخاف انه هل یقترن بهذا
الانعام ما یخرجه عن قبول الله تعالی ایاه ومتی کان الامر کذلک امتنع
ان یجعله منة علی الغیر الرابع وهو السر الاصلی انه ان علم ان ذلک الاعطاء
انما تیسر لان الله تعالی هیا اسباب الاعطاء وازال اسباب المنع ومتی
کان الامر کذلک کان المعطی هو الله فی الحقیقة لا العبد والعبد اذا کان فی هذه
الدرجة کان قلبه مستنیرا بنور جلال الله واذا لم یکن کذلک بل کان مشغولا
بالمن کان قلبه مشغولا بالاسباب الجسمانیة الظاهرة وکان محروما عن مطالعة
الاسباب الربانیة الحقیقیة فکان فی درجة کان قلیلة البهایم الذین لا یترقی
نظرهم عن المحسوس الی المعقول ومن الاثار الی الموثرات واما الاذی فقد
اختلفوا فیه فمنهم من حمله علی الاطلاق فی اذی المومنین ولیس ذلک بالبین
بل الحق ان یکون مختصا بما تقدم ذکره وهو مثل ان یقول للفقیر انت ابدا تجیء
بالحاجة قد احرمنی الله منک وباعد ما بینی وبینک سبحانه

وتعالى ان من انفق ماله ثم انه لا يتبعه المن والاذى فله الاجر والثواب الجزيل
فان قيل ظاهر اللفظ انهما بمجموعهما يبطلان الاجر فيلزم انه لو وجد احدهما
دون الثانى ان لا يبطل الاجر قلنا بل الشرط ان لا يوجد واحد منهما
لان قوله لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى يقتضى ان يبطل لا يحصل منه
لا هذا ولا ذاك المسئلة الثالثة قالت المعتزلة هذه الاية دالة على ان
الكباير تحبط ثواب فاعلها وذلك لانه تعالى بين ان هذا الثواب انما يبقى
اذا لم يوجد المن والاذى لانه لو ثبت مع عدمهما ومع وجودهما
لم يكن لهذا الاشتراط فايدة اجاب اصحابنا بان المراد من الاية ان حصول
المن والاذى يخرجان الانفاق من ان يكون فيه اجر وثواب اصلا من حيث يدلان
على انه انفق لكى يمن ولم ينفق لطلب رضوان الله ولا على وجه القربة والعبادة
فلا جرم بطل الاجر طعن القاضى فى هذا الجواب فقال انه تعالى بين ان هذا
الانفاق قد صح فلذلك قال ثم لا يتبعون ما انفقوا وكلمة ثم للتراخى وما يكون
متاخرا عن الانفاق لا يجوز ان يكون شرطا فى كون الانفاق موجبا للثواب
لان شرط التاثير يجب ان يكون حاصلا حال حصول المؤثر لا بعده اجاب
اصحابنا عنه من وجوه الاول ان ذكر المن والاذى وان كان متاخرا عن الانفاق
الا ان هذا الذكر المتاخر يدل ظاهرا على انه حين انفق ما كان انفاقه لوجه الله
تعالى بل لاجل الترفع على الناس ولطلب الرياء والسمعة ومتى كان الامر كذلك
كان انفاقه غير موجب للثواب والثانى ان هذا الشرط متاخر لكن لا يجوز ان
يقال ان تاثير المؤثر يتوقف على ان لا يوجد بعده ما يضاده على ما هو مذهب اصحاب الموافاة وتقريره
معلوم فى علم الكلام المسئلة الرابعة الاية دلت على ان المن والاذى من الكباير
حيث تخرج هذه الطاعة العظيمة بسبب كل واحد منهما عن ان تفيد ذلك الثواب
الجزيل اما قوله تعالى فلهم اجرهم عند ربهم ففيه مسايل المسئلة الاولى
احتجت المعتزلة بهذه الاية على ان العمل موجب للاجر على الله تعالى واصحابنا يقولون
حصول الاجر بسبب الوعد لا بسبب نفس العمل لان واجب على العبد واداء الواجب
لا يوجب الاجر المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على نفى الاحباط وذلك
لانها تدل على ان الاجر حاصل لهم على الاطلاق فوجب ان يكون الاجر حاصلا لهم بعد
فعل الكباير وذلك يبطل القول بالاحباط المسئلة الثالثة اجمعت الامة على
ان قوله لهم اجرهم عند ربهم مشروط بان لا يوجد منهم الكفر وذلك يدل
على انه يجوز التكلم بالعام لارادة الخاص ومتى جاز ذلك فى الجملة لم يكن دلالة اللفظ
العام على الاستغراق دلالة قطعية وذلك يوجب سقوط دلايل المعتزلة فى التمسك
بالعمومات على القطع بالوعيد والله اعلم اما قوله تعالى ولا خوف عليهم ولا هم
يحزنون ففيه قولان الاول ان انفاقهم فى سبيل الله لا يضيع بل ثوابه موفر
عليهم يوم القيامة لا يخافون من ان لا يجدوه ولا يحزنون بسبب ان يجدوه ناقصا والثانى ان يكون المراد
ولا يحزنون بسبب ان لا يجدوه وهو كقوله ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو
مومن فلا يخاف ظلما ولا هضما والثانى ان يكون المراد انهم يوم القيامة لا يخافون

العذاب البتة كما قال وهم من فزع يومئذ امنون وقال لا يحزنهم الفزع
الاكبر قوله تعالى قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى والله
غنى حليم اما قوله المعروف فهو القول الذى تقبله القلوب ولا تنكره
والمراد ههنا ان يرد السايل بطريق جميل حسن وقال عطاء عدة حسنة
اما المغفرة ففيها وجوه احدها ان الفقير اذا رد بغير مقصود وشق عليه
ذلك فربما حمله ذلك على بذاءة اللسان فامر بالعفو عن بذاءة الفقير والصفح
عن اساءته وثانيها ان يكون المراد ونيل مغفرة من الله بسبب ذلك
الرد الجميل وثالثها ان يكون المراد من المغفرة ان يستر حاجة الفقير ولا
يهتك ستره فالمراد من القول المعروف رده باحسن الطرق وبالمغفرة
ان لا يهتك ستره بان يذكر حاله عند من يكره الفقير وقوفه على حاله ورابعها
ان قوله قول معروف خطاب مع المسئول بان يرد السايل باحسن الطرق
ومغفرة خطاب مع السايل بان يعذر المسئول فى ذلك الرد فربما لم يقدر على
ذلك الشى فى تلك الحالة ثم بين تعالى ان فعل الرجل لهذين الامرين خير له
من صدقة يتبعها اذى وسبب هذا الترجيح انه اذا اعطى ثم اتبع الاعطاء بالايذاء
فهناك جمع بين الانفاع والاضرار وربما لم يف ثواب الانفاع بعقاب الاضرار واما
القول المعروف ففيه انفاع من حيث انه يتضمن ايصال السرور الى قلب المسلم
ولم يقترن به الاضرار فكان هذا خيرا من الاول واعلم ان من الناس من قال
الاية واردة فى التطوع لان الواجب لا يحل منعه ولا رد السايل فيه ويحتمل ان يراد به
الواجب فانه قد يعدل به من سايل الى سايل ومن فقير الى فقير ثم قال والله غنى عن
صدقة العباد فانما امركم بها ليثيبكم عليها حليم اذ لم يعجل بالعقوبة على من يمن
ويوذى بصدقته وهذا سخط منه يا ايها الذين امنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن
والاذى كالذى ينفق ماله رئاء الناس ولا يومن بالله واليوم الاخر فمثله كمثل
صفوان عليه تراب فاصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرون على شى مما كسبوا والله لا يهدى
القوم الكافرين ومثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم كمثل
جنة بربوة اصابها وابل

فاتت اكلها ضعفين فان لم يصبها
وابل فطل والله بما تعملون بصير

ثم انه تعالى وصف حال هذين النوعين من الانفاق احدهما الذى
يتبعه المن والاذى والثانى الذى لا يتبعه المن والاذى فشرح حال كل واحد منهما
فقال فى القسم الاول وهو الذى يتبعه المن والاذى يا ايها الذين امنوا
لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذى ينفق ماله رئاء الناس ولا يومن بالله
واليوم الاخر وفى الاية مسايل المسئلة الاولى قال القاضى انه تعالى اكد
النهى عن ابطال الصدقة بالمن والاذى وازال كل شبهة للمرجية بان المن
والاذى يبطلان الصدقة ومعلوم ان الصدقة قد وقعت وتقدمت فلا
يصح ان تبطل فالمراد اذا ابطال اجرها وثوابها لان الاجر لم يحصل بعد وهو
مستقبل فيصح ابطاله بما ياتيه من المن والاذى واعلم انه تعالى ذكر لكيفية
ابطال اجر الصدقة بالمن والاذى مثلين فمثله اولا بمن ينفق ماله رئاء الناس
وهو مع ذلك كافر لا يومن بالله واليوم الاخر لان بطلان اجر نفقة هذا المرائى الكافر

اظهر من بطلان احرصد فنحن نبينها بالمن والاذى ثم مثله ثانيا بالصفوان
الذى وقع عليه تراب وغبار ثم اصابه المطر القوى فيزيل ذلك الغبار عنه حتى
يصير كانه ما عليه تراب وغبار اصلا فالكافر كالصفوان والتراب مثل ذلك
الانفاق والوابل كالكفر الذى يحبط عمل ذلك الكافر وكالمن والاذى اللذين
يحبطان عمل هذا المنفق قال فكما ان الوابل ازال التراب الذى وقع على الصفوان
فكذا المن والاذى يجب ان يكونا مبطلين لاجر الانفاق بعد حصوله وذلك
صريح فى القول بالاحباط والتكفير قال الجبائى وكما دل هذا النص على صحة
قولنا فالعقل دل عليه ايضا وذلك لان من اطاع وعصى فلو استحق ثواب طاعته
وعقاب معصيته لوجب ان يستحق النقيضين لان شرط الثواب ان يكون منفعة
خالصة دائمة مقرونة بالاجلال وشرط العقاب ان يكون مضرة خالصة
دائمة مقرونة بالاهانة فلو لم تقع المحابطة لحصل استحقاق النقيضين وذلك
محال وذلك لانه حين يعاقبه فقد منعه الاثابة ومنع الاثابة ظلم وهذا العقاب
عدل فيلزم ان يكون هذا العقاب عدلا من حيث انه حقه وان يكون ظلما من حيث
انه منع الاثابة فيكون ظالما بنفس الفعل الذى هو عادل فيه وذلك محال فصح به
قولنا فى الاحباط والتكفير بهذا النص وبدلالة العقل هذا كلام المعتزلة
واما اصحابنا فانهم قالوا ليس المراد بقوله لا تبطلوا النهى عن ازالة هذا الثواب
بعد ثبوته بل المراد به ان ياتى بهذا الفعل وبدلالة العمل باطلا وذلك لانه
اذا قصد به غير وجه الله تعالى فقد اتى به من الابتداء على نعت البطلان
واحتج اصحابنا على بطلان قول المعتزلة بوجوه من الدلايل اولها ان
الباقى والطارى ان لم يكن بينهما منافاة لم يلزم من طريان الطارى
زوال الباقى وان حصل بينهما منافاة لم يكن اندفاع الطارى اولى من زوال
الباقى بل ربما كان هذا اولى لان الدفع اسهل من الرفع وثانيها ان الطارى لو
[illegible] الباطل لكان اما ان يبطل ما دخل فى الوجود فى الماضى وهو محال لان الماضى
انقضى ولم يبق فى الحال واعدام المعدوم محال واما ان يبطل ما هو موجود فى الحال
وهو ايضا محال لان الموجود فى الحال لو اعدمه فى الحال لزم الجمع بين العدم والوجود
وهو محال واما ان يبطل ما سيوجد فى المستقبل وما سيوجد فى المستقبل
معدوم فى الحال واعدام ما لم يوجد بعد محال وثالثها ان شرط طريان الطارى
زوال الباقى فلو جعلنا زوال الباقى معللا بطريان الطارى لزم الدور وهو محال
ورابعها ان الطارى اذا طرى واعدم الثواب السابق فالثواب السابق اما ان
يعدم من هذا الطارى شيئا او لا يعدم والاول هو الموازنة وهو قول ابى هاشم وهو
باطل وذلك لان الموجب لعدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو حصل العدمان معا فالعدمان اللذان
هما معلولان لزم حصول الوجودين اللذين هما علتان فيلزم ان يكون كل واحد منهما موجودا
معدوما معا وهو محال واما الثانى وهو قول ابى على الجبائى فهو ايضا باطل لان العقاب الطارى
لما ازال الثواب السابق وذلك الثواب السابق ليس له اثر البتة فى ازالة شىء من هذا العقاب
الطارى فحينئذ لا يحصل له من العمل الذى اوجب الثواب السابق فايدة اصلا لا فى جلب

ثواب

ثواب ولا فى دفع عقاب وذلك على مضادة النص الصريح فى قوله فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ولانه خلاف العدل حيث
تحمل العبد مشاق الطاعة ولم يظهر له منها اثر لا فى جلب المنفعة ولا فى
دفع المضرة وخامسها انكم تقولون الصغيرة تحبط بعض اجزاء الثواب
دون البعض وذلك محال من القول لان اجزاء الاستحقاقات متساوية
فى الماهية فالصغيرة الطارية اذا انصرف تاثيرها الى بعض تلك الاستحقاقات
دون البعض مع استواء الكل فى الماهية كان ذلك ترجيحا للممكن من غير مرجح
وهو محال فلم يبق الا ان يقال بان الصغيرة تزيل كل تلك الاستحقاقات وهو
باطل بالاتفاق او لا تزيل شيئا منها وهو المطلوب وسادسها وهو ان العقاب الكبيرة
اذا كان اكثر من ثواب العمل المتقدم فاما ان يقال بان الموثر فى ابطال الثواب بعض
اجزاء العقاب الطارى او كلها والاول باطل لان اختصاص بعض تلك الاجزاء بالموثرية
دون البعض مع استوائها كلها فى الماهية ترجيح للممكن من غير مرجح وهو محال والثانى
باطل لانه حينئذ يجتمع على ابطال الجزء الواحد من الثواب جزءان من العقاب مع
ان كل واحد من ذينك الجزئين مستقل بابطال ذلك الثواب فقد اجتمع على الاثر
الواحد موثران مستقلان وذلك محال لانه يستغنى بكل واحد منهما عن كل
واحد منهما فيكون غنيا عنهما معا حال كونه محتاجا اليهما معا وهو محال وسابعها
وهو انه لا منافاة بين هذين الاستحقاقين لان السيد اذا قال لعبده احفظ
المتاع لئلا يسرقه السارق ثم فى ذلك الوقت جاء العدو وقصد قتل السيد
فاشتغل العبد بمحاربة ذلك العدو وقتله فذلك الفعل من العبد يوجب
استحقاقه للمدح والتعظيم حيث دفع القتل عن سيده ويوجب استحقاقه للذم
حيث عرض ماله للسرقة وكل واحد من الاستحقاقين ثابت والعقلاء يرجعون
فى مثل هذه الواقعة الى الترجيح او الى المهاياة فاما ان يحكموا بانتفاء احد الاستحقاقين
وزواله فذلك مدفوع فى بداية العقول وثامنها ان الموجب لحصول هذا
الاستحقاق هو الفعل المتقدم فهذا الطارى اما ان يكون له اثر فى
اقتضاء ذلك الفعل لذلك الاستحقاق وجب ان يبقى الاقتضاء كما كان وان لا يزول
او لا يكون والاول محال لان ذلك الفعل انما كان موجودا فى الزمان الماضى
فلو كان لهذا الطارى اثر فى ذلك الفعل الماضى لكان هذا ايقاعا للتاثير فى
الزمان الماضى وهذا محال وان لم يكن لهذا الطارى اثر فى جهة اقتضاء
ذلك الفعل السابق لذلك الاستحقاق وجب ان يبقى الاقتضاء كما كان
وان لا يزول لا يقال اليس ان يكون هذا الطارى مانعا من ظهور الاثر
عن ذلك السابق لانا نقول اذا كان هذا الطارى لا يمكنه ان يخل بجهة
اقتضاء ذلك السابق اصلا وانته من حيث ان ايقاع الاثر فى الماضى محال
واندفاع اثر هذا الطارى ممكن فى الجملة كان الماضى بدفع هذا الحادث اولى
من العكس وتاسعها ان هولاء المعتزلة يقولون ان شرب جرعة من الخمر يحبط
ثواب الايمان وطاعة سبعين سنة على سبيل الاخلاص وذلك محال
لانا نعلم بالضرورة ان ثواب هذه الطاعات اكثر من عقاب هذه المعصية

الواحدة والاعظم يجب ان لا يحبط بالاقل قال الجبائي انه لا يمتنع ان يكون الكبيرة
الواحدة اعظم من كل طاعة لان معصية الله تعالى معظمة على قدر
كثرة نعمه واحسانه كما ان استخفاف الابن بابيه وقد رباه وملكه وبلغه
الى النهاية العظيمة اعظم من قيامه بحقه لكثرة نعمه واذا كان كذلك
وكانت نعم الله على عباده بحيث لا تضبط عظما وكثرة لم يمتنع ان يستحق
على المعصية الواحدة العقاب العظيم الذي يوفي على ثواب جملة الطاعات
واعلم ان هذا العذر ضعيف وذلك لان الملك الذي عظمت نعمه على عبده
ثم ان العبد قام بحق عبوديته خمسين سنة ثم انه كسر راس قلم ذلك
الملك متعمدا فلو احبط الملك جميع طاعاته بسبب قدر ذلك القدر
من الجرم فكل احد يذمه وينسبه الى ترك الانصاف والقسوة ومعلوم
ان جميع المعاصي بالنسبة الى جلال الله اقل من كسر راس القلم فظهر ان ما
قالوه على خلاف قياس العقول وعاشرها ان ايمان ساعة يهدم كفر سبعين
سنة كيف يهدم فسق ساعة هذا مما لا يقبله العقل والله اعلم فهذه جملة
الدلايل العقلية على فساد القول بالمحابطة بقي تمسك المعتزلة بهذه الاية فنقول
قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم يحتمل امرين احدهما لا تاتوا به باطلا وذلك
ان نوى بالصدقة الرياء والسمعة فتكون هذه الصدقة حين وجدت
حصلت باطلة وهذا التاويل لا يضرنا البتة الاحتمال الثاني ان يكون
المراد بالابطال ان يوتى بها على وجه يوجب الثواب ثم اذا اتبعت بعد ذلك
بالمن والاذى صار عذاب ذلك المن والاذى مزيلا لثواب تلك الصدقة
وعلى هذا الوجه ينفعهم التمسك بالاية فلم كان حمل اللفظ على هذا الوجه
الثاني اولى من حمله على الوجه الاول واعلم ان الله تعالى ذكر لذلك مثلين
احدهما يطابق الاحتمال الاول وهو قوله كالذي ينفق ماله رئاء الناس
ولا يومن بالله اذ من المعلوم ان المراد من كون عمل هذا باطلا انه دخل في الوجود
باطلا الا انه دخل صحيحا ثم زال لان المانع من صحة هذا العمل هو الكفر
المقارن له فيمتنع دخوله صحيحا في الوجود فهذا المثل يشهد لما ذهبنا اليه
من التاويل واما المثل الثاني وهو الصفوان الذي وقع عليه غبار و
تراب ثم اصابه وابل فهذا يشهد لتاويلهم لانه تعالى جعل الوابل مزيلا لذلك
الغبار بعد وقوع الغبار على الصفوان فكذا هاهنا يجب ان يكون المن والاذى
مزيلين للاجر بعد حصول استحقاق الاجر الا ان لنا نقول لا نسلم ان
المشبه بوقوع الغبار على الصفوان حصول الاجر للكافر المشبه بذلك
صفة هذا العمل الذي لولا كونه مقرونا بالنية الفاسدة لكان موجبا لحصول
الاجر والثواب فالمشبه بالتراب الواقع على الصفوان هو ذلك العمل الصادر
منه وحمل الكلام على ما ذكرناه اولى لان الغبار اذا وقع على الصفوان لم يكن
ملتصقا به ولا غايصا فيه البتة بل كان ذلك الاتصال كالانفصال وهو في
مراى العين متصل وفي الحقيقة غير متصل فكذا الانفاق المقترن بالمن

والاذى

والاذى في الظاهر انه عمل من اعمال البر وفي الحقيقة ليس كذلك فظهر
ان استدلالهم بهذه الاية ضعيف واما الحجة العقلية التي تمسكوا بها
فقد بينا انه لا منافاة في الجمع بين الاستحقاقين وان مقتضى ذلك
الجمع اما الترجيح واما المهاترة والله اعلم المسألة الثانية قال ابن
عباس رضي الله عنهما لا تبطلوا صدقاتكم بالمن على الله بسبب صدقة و
بالاذى لذلك السائل وقال الباقون بالمن على الفقير وبالاذى للفقير وقول
ابن عباس رضي الله عنهما محتمل لان الانسان اذا انفق متبجحا بفعله ولا يسلك
طريقة التواضع والانقطاع الى الله والاعتراف بان ذلك من فضله
وتوفيقه واحسانه فكانه كالمان على الله تعالى وان كان الثاني اظهر
اما قوله تعالى كالذي ينفق ماله رئاء الناس ففيه مسائل المسألة الاولى
الكاف في قوله كالذي ينفق فيه قولان الاول انه متعلق بمحذوف والتقدير
لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس فبين تعالى
ان المن والاذى يبطلان الصدقة كما ان النفاق والرياء يبطلانها و
تحقيق القول فيه ان المنافق والمرائي ياتيان بالصدقة لا لوجه الله تعالى
ومن يقرن الصدقة بالمن والاذى فقد اتى بتلك الصدقة لا لوجه الله
ايضا اذ لو كان غرضه من تلك مرضاة الله تعالى لما من على الفقير ولا اذاه
فثبت اشتراك الصورتين في كون الصدقة ما اتيا بها لا لوجه الله تعالى
وهذا تحقيق ما قلنا ان المقصود من الابطال الاتيان به صحيحا ثم ازالته وابطاله
بسبب المن والاذى والثاني ان يكون الكاف في محل النصب على الحال اي لا تبطلوا
صدقاتكم مماثلين الذي ينفق ماله رئاء الناس المسألة الثانية الرياء مصدر
كالمراءاة يقال رايته رياء ومراءاة يقال رايته رياء ومراءاة مثل راعيته رعاء
ومراعاة وهو ان ترائي بعملك غيرك وتحقيق الكلام في الرياء قد
تقدم ثم انه تعالى لما ذكر هذا المثل اتبعه بالمثل الثاني فقال فمثله وفي
هذا الضمير وجهان احدهما انه عايد الى المنافق فيكون المعنى ان الله تعالى
شبه المان الموذي بالمنافق ثم شبه المنافق بالحجر والثاني انه عايد
الى المان الموذي ويكون المعنى انه شبهه بالمنافق ثم شبهه بالحجر ثم قال
كمثل صفوان وهو الحجر الاملس وحكى ابو عبيد عن الاصمعي ان الصفوان
والصفا والصفوا واحد والكل مقصور وقال بعضهم الصفوان جمع
صفوانة كمرجان ومرجانة وسعدان وسعدانة ثم قال اصابه وابل الوابل
المطر الشديد يقال وبلت السماء تبل وبلا وارض موبولة اي اصابها وابل
ثم قال فتركه صلدا الصلد الاملس اليابس يقال حجر صلد وجبين صلد
اذا كان براقا املس وارض صلد التي لا تنبت شيئا كالحجر الصلد وصلد
الزند اذا لم يور نارا واعلم ان هذا مثل ضربه الله تعالى لعمل المان المؤذي
ولعمل المنافق فان الناس يرون فاذا كان يوم القيامة اضمحل ذلك كله
وبطل لانه تبين ان تلك الاعمال ما كانت لله تعالى كما ذهب الوابل

ما كان على الصفوان من التراب واما المعتزلة فقالوا المعنى ان تلك
اوجبت الاجر والثواب ثم ان المن والاذى ازالا ذلك الاجر كما ازال المطر التراب عن
وجه الصفوان واعلم ان في كيفية هذا التشبيه وجهين الاول ما ذكرنا ان
العمل الظاهر كالتراب والمان المؤذي كالمنافق والصفوان ويوم القيمة
كالوابل هذا على قولنا واما على قول المعتزلة فالمن والاذى كالوابل والوجه
الثاني في التشبيه قال القفال رحمه الله وفيه احتمال اخر وهو ان اعمال العباد
ذخاير لهم في يوم القيمة فمن عمل باخلاص فكانه طرح بذرا في ارض طيبة فهو يضعف
له وينمو حتى يحصده في وقته ويجده وقت حاجته والصفوان محل بذر
المنافق ومعلوم انه لا ينمو فيه شيء ولا يكون فيه قبول للبذر والمعنى ان
عمل المان والمؤذي والمنافق يشبه ما اذا طرح بذرا في صفوان صلد عليه
غبار قليل فاذا اصابه مطر جود بقي مستودع بذره خاليا لا شيء فيه الا
ترى انه تعالى ضرب مثل المخلص بجنة فوق ربوة والجنة ما يكون فيها اشجار ونخل
فمن اخلص لله كان كمن غرس بستانا في ربوة من الارض فهو يجني ثمر غرسه
في اوقات الحاجة وهي تؤتي اكلها كل حين باذن ربها متضاعفة زائدة واما
عمل المان والمؤذي والمنافق فهو كمن بذر في الصفوان الذي عليه تراب فعند
الحاجة الى الزرع لا يجد فيه شيئا ومن الملحدة من طعن في هذا التشبيه فقال
ان الوابل اذا اصاب الصفوان جعله نقيا نظيفا عن الغبار والتراب
فكيف يجوز ان يشبه به عمل المنافق والجواب ان وجه التشبيه ما ذكرنا
ولا معتبر باختلافهما فيما رواه القاضي رحمه الله وايضا فوقوع التراب
على الصفوان يفيد منافع من وجوه احدها انه اصلح في الاستقرار عليها
وثانيها الانتفاع به في التيمم وثالثها الانتفاع بما يتصل بالنبات وهذا
الوجه الذي ذكره القاضي حسن الا ان الاعتماد الاول اما قوله تعالى
لا يقدرون مما كسبوا على شيء فاعلم ان الضمير في قوله لا يقدرون الى
ماذا يرجع فيه قولان احدهما انه عائد الى معلوم غير مذكور اي لا يقدر
احد من الخلق على ذلك البذر الملقى في ذلك التراب وزال ما كان فيه
فلم يبق لاحد قدرة على الانتفاع بذلك البذر وهذا يقوي الوجه الثاني
في التشبيه الذي ذكره القفال رحمه الله فكذا المان والمؤذي والمنافق
لا ينتفع احد منهم بعمله في يوم القيمة والثاني انه عائد الى قوله كالذي
ينفق ماله انما اشير به الى الجنس والجنس في حكم العام قال القفال رحمه الله
وفيه وجه ثالث وهو ان يكون مردودا على قوله لا تبطلوا صدقاتكم
بالمن والاذى فانكم اذا فعلتم ذلك لم تقدروا على شيء مما كسبتم فرجع
الخطاب الى المغايبة كقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم ثم
قال والله لا يهدي القوم الكافرين ومعناه على قولنا انه يضلهم
عن الايمان وعلى قول المعتزلة انه تعالى يضلهم عن الثواب وطريق الجنة لسوء
اختيارهم وقوله تعالى ومثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله

وتثبيتا

وتثبيتا من انفسهم اعلم انه تعالى لما ذكر مثل المنفق الذي لا يكون كذلك
وهو هذه الاية ثم بين ان غرض هؤلاء المنفقين من هذا الانفاق امران
احدهما طلب مرضاة الله تعالى والابتغاء افتعال من بغيت اي طلبت وسواء
قولك بغيت وابتغيت والغرض الثاني هو تثبيت النفس وفيه وجوه احدها
انهم يوطنون انفسهم على حفظ هذه الطاعة وترك ما يفسدها ومن جملة ذلك
ترك اتباعها بالمن والاذى وهذا قول القاضي وثانيها وتثبيتا من انفسهم عند
المؤمنين انها صادقة في الايمان مخلصة فيه ويعضده قراءة مجاهد وتبيينا عند
انفسهم وثالثها ان النفس لا ثبات لها في موقف العبودية الا اذا صارت
مقهورة بالمجاهدة ومعشوقها امران الحياة العاجلة والمال فاذا كلفت بانفاق
المال فقد صارت مقهورة من بعض الوجوه واذا كلفت ببذل الروح فقد صارت
مقهورة من جميع الوجوه فلما كان التكليف في هذه الاية ببذل المال صارت
النفس مقهورة من بعض الوجوه فلا جرم حصل بعض التثبيت فلهذا دخل فيه من التي
هي للتبعيض والمعنى انه من بذل ماله لوجه الله تعالى فقد ثبت بعض نفسه ومن
بذل روحه وماله معا فهو الذي ثبتها كلها وهو المراد من قوله تجاهدون في سبيل الله
باموالكم وانفسكم وهذا الوجه الذي ذكره صاحب الكشاف وهو كلام حسن و
تفسير لطيف ورابعها وهو الذي خطر ببالي عند كتبة هذا الموضع ان ثبات
القلب لا يحصل الا بذكر الله تطمئن القلوب فمن انفق ماله في سبيل الله لم يحصل
له اطمينان القلب في مقام التجلي الا اذا كان انفاقه لمحض غرض العبودية فلهذا
السبب حكي عن علي عليه السلام انه قال في انفاقه انما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم
جزاء ولا شكورا ووصف انفاق ابي بكر فقال وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا
ابتغاء وجه ربه الاعلى ولسوف يرضى واذا كان انفاق العبد لاجل عبودية الحق
لا لاجل غرض النفس وطلب الحظ فهناك اطمأن قلبه واستقرت نفسه ولم
يحصل لنفسه منازعة مع قلبه فلهذا قال اولا في هذا الانفاق انه لطلب مرضاة الله
تعالى ثم اتبع ذلك بقوله وتثبيتا من انفسهم وخامسها انه ثبت في العلوم العقلية
ان تكرير الافعال سبب لحصول الملكة اذا عرفت هذا فنقول ان من واظب على الانفاق
مرة بعد اخرى لابتغاء مرضاة الله تعالى حصل له من تلك المواظبة امران احدهما حصول
هذا المعنى والثاني صيرورة هذا الابتغاء والطلب ملكة مستقرة في النفس حتى
يصير القلب بحيث متى صدر عنه فعل على سبيل الغفلة والاتفاق رجع القلب في الحال
الى جناب القدس وذلك بسبب ان تلك العلاقة صارت كالعادة والخلق للروح
فاتيان العبد بالطاعة لابتغاء مرضاة الله تعالى تفيد هذه الملكة المستقرة التي
وقع التعبير عنها في القران بتثبيت النفس وهو المراد ايضا بقوله يثبت الله الذين
امنوا وعند حصول هذا التثبيت تصير الروح في هذا العالم من جوهر الملائكة
الروحانية والجواهر القدسية فصار العبد كما قاله بعض المحققين هو غايب حاضر
وهو ظاعن مقيم وسادسها قال الزجاج المراد من التثبيت انهم ينفقونها جازمين

بان الله تعالى لا يضيع عملهم ولا يخيب رجاءهم لانهم مقرون بالثواب والعقاب والبعث والنشر بخلاف المنافق فانه اذا انفق عد ذلك الانفاق ضايعاً لانه لا يؤمن بالثواب والعقاب فهذا الجزم هو المراد بالتثبيت وسابعها قال الحسن ومجاهد وعطا المراد ان المنفق يتثبت في عطاء الصدقة فيضعها في اهل الصلاح والعفاف قال الحسن كان الرجل اذا هم بصدقة يتثبت فان كان لله امضى وان خالطه شك امسك قال الواحدي وانما جاز ان يكون التثبيت بمعنى التثبت لانهم ثبتوا انفسهم تثبيتاً في طلب المستحق وصرف المال في وجهه ثم انه تعالى بعد ان شرح اغراضهم من الانفاق وهذا الامر ان ضرب لانفاقهم مثلاً فقال كمثل جنة بربوة اصابها وابل وفي الاية مسايل

المسئلة الاولى قرى كمثل حبة بربوة وقرا عاصم وابن عامر بربوة بفتح الراء وفي المؤمنين الى ربوة وهي لغة تميم والباقون بضم الراء فيهما وهي اشهر اللغات وفي لغة قريش وفيه سبع لغات ربوة بتعاقب الحركات الثلاثة على الراء ورباوة بالالف وبتعاقب الحركات الثلاث على الراء والربوة المكان المرتفع قال الاخفش والذي يختاره ربوة بضم الراء لان جمعها الربى واصلها من قولهم ربا الشي يربو اذا زاد وارتفع ومنه الرابية لان اجزاءها ارتفعت ومنه الربو اذا اصابه نفس في جوفه زايد ومنه الربا لانه ياخذ الزيادة واعلم ان المفسرين قالوا البستان اذا كان في موضع مرتفع من الارض كان احسن واكثر ريعاً ولي فيه اشكال وهو ان البستان اذا كان في موضع مرتفع من الارض كان فوق الماء ولا يرتفع اليه الانهار وتضربه الرياح كثيراً فلا يحسن انتفاع ريعه واذا كان في وهدة من الارض انصبت مياه الانهار اليه ولا تصل اليه اثار الرياح فلا يحسن ايضاً ريعه فاذن البستان انما يحسن ريعه اذا كان على الارض المستوية التي لا تكون ربوة ولا وهدة فاذن ليس المراد من هذه الربوة ما ذكروه بل المراد منه كون الارض طيبة حرة بحيث اذا نزل المطر عليها انتفخ وربا ونما فان الارض متى كانت على هذه الصفة كثر ريعها وتكمل الاشجار فيها وهذا التاويل الذي ذكرته متاكد بدليلين احدهما قوله تعالى وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت والمراد من ربوها ما ذكرنا فكذا هاهنا والثاني انه تعالى ذكر هذا المثل في مقابلة المثل الاول ثم لما كان المثل الاول هو الصفوان الذي لا يؤثر فيه المطر ولا يربو ولا ينمو بسبب نزول المطر عليه فكان المراد بالربوة في هذا المثل كون الارض بحيث تربو وتنمو فهذا ما خطر بالبال والله اعلم بمراده

اما قوله تعالى اصابها وابل فاتت اكلها ضعفين ففيه مسايل المسئلة الاولى قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو اكلها بالتخفيف والباقون بالتثقيل وهو الاكل والاكل بالضم الطعام لا من شانه ان يوكل قال الله تعالى تؤتي اكلها كل حين اي ثمرتها وما يوكل منها فالاكل في المعنى مثل الطعمة وانشد الاخفش

فما اكلة ان نلتها بغنيمة ولا جوعة ان جعتها بغرام

وقال ابو زيد يقال انه لذو اكل اذا كان له حظ من الدنيا المسئلة الثانية قال الزجاج اتت اكلها ضعفين يعني مثلين لان ضعف الشي مثله زايداً عليه وقيل ضعف الشي مثلاه قال عطا حملت في سنة من الريع

ما يحمل غيرها في سنتين وقال الاصم ضعف ما يكون في غيرها وقال ابو مسلم مثلي ما كان يعهد منه ثم قال تعالى فان لم يصبها وابل فطل الطل مطر صغير القطر وفي المعنى وجوه الاول يعني ان هذه الجنة ان لم يصبها وابل فيصيبها مطر دون الوابل الا ان ثمرتها باقية بحالها على التقديرين لا ينتقص بسبب انتقاص المطر وذلك بسبب كرم المنبت الثاني معنى الاية ان لم يصبها وابل حتى تضاعف ثمرتها فلا بد وان يصيبها طل تعطي ثمراً دون ثمرة الوابل فهي على جميع الاقوال لا تخلو من ان تثمر فكذلك من اخرج صدقة لوجه الله لا يضيع كسبه قليلاً كان او كثيراً ثم قال والله بما تعملون بصير والمراد من البصير العليم اي هو تعالى عليم بكمية النفقات وكيفيتها والامور الباعثة عليها وانه تعالى يجازي بها ان خيراً فخير وان شراً فشر قوله تعالى

ايود احدكم ان تكون له جنة من نخيل واعناب تجري من تحتها الانهار له فيها من كل الثمرات واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الايات

اعلم ان هذا مثل اخر ذكره الله تعالى في حق من يتبع انفاقه بالمن والاذى والمعنى ان يكون للانسان جنة في غاية الحسن ونهاية كثرة النفع وكان الانسان في غاية العجز عن الكسب وفي غاية شدة الحاجة وكما ان الانسان كذلك فله ذرية ايضاً في غاية الحاجة وفي غاية العجز ولا شك ان كونه محتاجاً وعاجزاً مظنة الشدة والمحنة وتعلق جمع من المحتاجين العاجزين به زيادة محنة على محنة فاذا اصبح الانسان وشاهد تلك الجنة محترقة بالكلية فانظر كم يكون في قلبه من الغم والحسرة والمحنة والبلية تارة بسبب انه ضاع مثل ذلك الملك الشريف النفيس وثانياً انه بقي في الحاجة والشدة مع العجز عن الاكتساب واليأس عن ان يدفع احد اليه شيئاً وثالثاً بسبب تعلق غيره به ومطالبتهم اياه بوجوه النفقة فكذلك من انفق لاجل الله كان ذلك نظير الجنة المذكورة وهو يوم القيامة كذلك الشخص العاجز الذي يكون اعتماده في وجوه الانتفاع على تلك الجنة فاذا اعقب انفاقه بالنفاق او بالمن والاذى كان ذلك كالاعصار الذي يحرق تلك ويعقب الحسرة والندامة فكذا هذا المنان المؤذي اذا قدم يوم القيامة وكان في غاية الاحتياج الى الانتفاع بثواب عمله لم يجد هناك شيئاً فبقي لا محالة في اعظم غم وفي اكمل حيرة وحسرة وهذا المثل في غاية الحسن ونهاية الكمال ولنذكر ما يتعلق بالفاظ الاية اما قوله ايود احدكم ففيه مسايل المسئلة الاولى الود هو المحبة الكاملة المسئلة الثانية الهمزة في ايود استفهام لاجل الانكار وانما قال ايود ولم يقل ايريد لانا ذكرنا ان المودة هي المحبة التامة ومعلوم ان محبة كل احد لعدم هذه الحالة محبة كاملة تامة فلما كان الحاصل هو مودة عدم هذه الحالة ذكر هذا اللفظ في جانب الثبوت فقال ايود احدكم حصول مثل هذه الحالة تنبيهاً على الانكار التام والنفرة البالغة الى الحد الذي لا مرتبة فوقه اما قوله تعالى جنة من نخيل واعناب فاعلم انه تعالى وصف هذه الجنة بصفات ثلاثة الصفة الاولى كونها من نخيل واعناب واعلم ان الجنة تكون محتوية على النخيل والاعناب ولا تكون الجنة من النخيل والاعناب الا بسبب كثرة النخيل والاعناب فصار كان الجنة انما تكون من النخيل والاعناب وانما

تكون من النخيل والاعناب وانما خص النخيل والاعناب بالذكر لانهما اشرف الفواكه
وانما احسن الفواكه مناظر حين تكون باقية على اشجارها والصفة الثانية
قوله تجري من تحتها الانهار ولا شك ان هذا يكون سبب الحسن في هذه الجنات
والصفة الثالثة قوله له فيها من كل الثمرات ولا شك ان هذا يكون سببا
لكمال حال هذا البستان فهذه هي الصفات الثلاث التي وصف الله تعالى هذه
الجنة بها ولا شك ان هذه الجنة تكون في غاية الحسن بحيث انها مع هذه الصفات
حسنة الرؤية والمنظر كثيرة المنفعة والريع ولا يمكن الزيادة في حسن الجنة ثم
انه تعالى شرع بعد ذلك في بيان شدة حاجة المالك الى هذه الجنة فقال واصابه
الكبر وذلك لانه اذا صار كبيرا عجز عن الاكتساب وكثرت جهات حاجاته في مطعمه
وملبسه ومسكنه فيه ومن يقوم بخدمته وتحصيل مصالحه فاذا تزايدت جهات
الحاجة وتناقصت جهات الدخل والكسب الا من تلك الجنة فحينئذ تكون
في نهاية الاحتياج الى تلك الجنة فان قيل كيف عطف واصابه على ايود وكيف يجوز
عطف الماضي على المستقبل قلنا الجواب من وجوه الاول قال صاحب الكشاف
الواو للحال لا للعطف ومعناه ايود احدكم ان تكون له جنة حال ما اصابه الكبر ثم
انها تحترق والجواب الثاني قال الفراء يقال وددت ان تكون كذا ووددت لو كان
كذا فحمل العطف على المعنى كانه قيل ايود احدكم لو كانت له جنة واصابه الكبر ثم
انه تعالى زاد في بيان احتياج ذلك الانسان الى تلك الجنة فقال وله ذرية ضعفا
والمراد من ضعف الذرية الضعف بسبب الصغر والطفولة فيصير المعنى ان ذلك
الانسان كان في غاية الضعف والحاجة الى تلك الجنة بسبب الشيخوخة والكبر وله
ذرية في غاية الضعف والحاجة بسبب الطفولة والصغر ثم قال تعالى فاصابها اعصار
فيه نار فاحترقت فالاعصار ريح ترتفع وتستدير نحو السماء كانها عمود وهي التي
تسميها الناس الزوبعة وهي ريح في غاية الشدة ومنه قول الشاعر
ان كنت ريحا فقد لاقيت اعصارا والمقصود من هذا المثل انه يحصل في
قلب هذا الانسان من الغم والخيبة والحسرة والحيرة ما لا يعلمه الا الله تعالى
فكذلك من اتى بالاعمال الحسنة الا انه لا يقصد بها وجه الله تعالى بل يقرن
بها امورا تخرجها عن كونها موجبة للثواب فحين يقدم يوم القيمة وهو حينئذ
في غاية الحاجة ونهاية العجز من الاكتساب عظمت حسرته وتناهت حيرته ونظير
هذه الاية قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وقوله وقدمنا الى
ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا ثم قال تعالى كذلك يبين الله لكم الايات
اي كما بين لكم اياته ودلايله في هذا الباب ترغيبا وترهيبا كذلك يبين لكم اياته في
ساير امور الدين لعلكم تتفكرون وفيه مسئلتان المسئلة الاولى ان لعل
للترجي وهو لا يليق بالله تعالى والثانية ان المعتزلة تمسكوا بها في انه تعالى اراد من الكل الايمان
وقد تقدم شرح هاتين المسئلتين مرارا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات
ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم باخذيه
الا ان تغمضوا فيه واعلموا ان الله غني حميد اعلم انه رغب في الانفاق ثم بين ان

الانفاق

الانفاق على قسمين منه ما يتبعه المن والاذى ومنه ما لا يتبعه ذلك ثم انه تعالى
شرح ما يتعلق بكل واحد من هذين القسمين وضرب لكل واحد منهما مثلا يكشف
عن المعنى ويوضح المقصود منه على ابلغ الوجوه ثم انه تعالى ذكر في هذه الاية ان المال
الذي امرنا بانفاقه في سبيل الله كيف ينبغي ان يكون فقال انفقوا من طيبات ما
كسبتم واختلفوا في ان قوله انفقوا المراد منه ماذا فقال الحسن المراد منه الزكاة
المفروضة وقال قوم المراد منه التطوع وقال ثالث انه يتناول الفرض والنفل حجة
من قال المراد به الزكاة المفروضة ان قوله انفقوا امر وظاهر الامر للوجوب
والانفاق الواجب ليس الا الزكوة وساير النفقات الواجبة حجة من قال المراد
صدقة التطوع ما روي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه والحسن ومجاهد انهم كان
اي الناس يتصدقون بشرار ثمارهم ورذالة اموالهم فانزل الله تعالى هذه الاية وعن
ابن عباس رضي الله عنهما جاء رجل ذات يوم بعذق حشف فوضعه في الصدقة فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس ما صنع صاحب هذا فانزل الله هذه الاية حجة
من قال الفرض والنفل داخلان في الاية ان المفهوم من الامر ترجيح الفعل على الترك
من غير ان يكون فيه بيان انه يجوز الترك او لا يجوز وهذا المفهوم قدر مشترك
بين الفرض والنفل فوجب ان يكونا داخلين تحت الامر اذا عرفت هذا فنقول اما على
القول الاول وهو انه للوجوب فيتفرع عليه مسايل المسئلة الاولى ظاهر الاية
يدل على وجوب الزكاة في كل مال يكتسبه الانسان فيدخل فيه زكاة التجارة وزكاة الذهب
والفضة وزكاة النعم لان ذلك مما يوصف بانه مكتسب ويدل على وجوب الزكاة في
كل ما تنبته الارض على ما هو قول ابي حنيفة واستدلاله بهذه الاية ظاهر جدا
الا ان مخالفيه خصصوا هذا العموم بقوله عليه السلام ليس في الخضراوات صدقة
وايضا مذهب ابي حنيفة ان اخراج الزكاة من كل ما تنبته الارض واجب قليلا كان
او كثيرا وظاهر الاية يدل على قوله الا ان مخالفيه خصصوا هذا العموم بقوله عليه السلام
ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة المسئلة الثانية اختلفوا في المراد
بالطيب في هذه الاية على قولين فالقول الاول انه الجيد من المال دون الردي
فاطلق لفظ الطيب على الجيد على سبيل الاستعارة وعلى هذا التفسير فالمراد
من الخبيث المذكور في هذه الاية الردي والقول الثاني وهو قول ابن مسعود
ومجاهد ان الطيب هو الحلال والخبيث هو الحرام حجة القول الاول وجوه الحجة
الاولى انا ذكرنا في سبب النزول انهم كانوا يتصدقون برذالة اموالهم فنزلت
الاية وذلك يدل على ان المراد من الطيب الجيد الحجة الثانية ان المحرم لا يجوز
اخذه بالاغماض ولا بغير اغماض والاية تدل على ان هذا الخبيث يجوز اخذه
بالاغماض قال القفال رحمه الله ويمكن ان يجاب عنه بان المراد من الاغماض
المسامحة وترك الاستقصاء فيكون المعنى ولستم باخذيه وانتم تعلمون انه
محرم الا ان ترخصوا لانفسكم اخذ الحرام ولا تبالوا من اي وجه اخذتم المال امن
حلاله او من حرامه الحجة الثالثة ان هذا القول يوجبه قوله تعالى لن
تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وذلك يدل على ان المراد بالطيبات الاشيا

النفيسة التي يستطاب تملكها لا الاشيا الخسيسة التي يجب كل احد دفعها عن نفسه واخراجها عن بيته واحتج القاضي للقول الثاني فقال اجمعنا على ان المراد من الطيب في هذه الآية اما الجيد واما الحلال فاذا ابطل الاول تعين الثاني وانما قلنا انه بطل الاول لان المراد لو كان هو الجيد لكان ذلك امرا بانفاق مطلق الجيد سواء كان حلالا او حراما وذلك غير جائز والتزام التخصيص خلاف الاصل فثبت ان المراد ليس هو الجيد بل الحلال ويمكن ان يذكر قول ثالث وهو ان المراد من الطيب هاهنا ما يكون طيبا من كل الوجوه فيكون طيبا بمعنى الحلال ويكون طيبا بمعنى الجودة وليس لقايل ان يقول ان حمل اللفظ المشترك على مفهوميه لا يجوز لانا نقول الحلال انما يسمى طيبا لانه يستطيبه العقل والدين والجيد انما يسمى طيبا لانه يستطيبه الميل والشهوة فمعنى الاستطابة مفهوم واحد مشترك بين القسمين فكان اللفظ محمولا عليه واذا ثبت ان المراد منه الجيد الحلال فنقول ان الزكاتية اما ان تكون كلها شريفة او تكون كلها خسيسة او تكون متوسطة او تكون مختلطة فان كان الكل شريفا كان الماخوذ بحساب الزكاة كذلك وان كان الكل خسيسا كانت الزكاة ايضا مثل ذلك الخسيس ولا يكون ذلك خلافا للآية لان الماخوذ في هذه الحالة لا يكون خبيثا من ذلك المال لان كان في المال جيد وردي فحينئذ يقال للانسان لا تجعل الزكاة من ردي مالك وانما ان كان المال مختلطا فالواجب هو الوسط قال عليه السلام لمعاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن اعلمهم صدقة توخذ من اغنيائهم فترد على فقرائهم واياك وكرايم اموالهم وهذا كله اذا قلنا المراد من قوله تعالى انفقوا من طيبات ما كسبتم الزكاة الواجبة اما على القول الثاني وهو ان يكون المراد منه صدقة التطوع او قلنا المراد منه الانفاق الواجب والتطوع فنقول ان الله تعالى ندبهم الى ان يتقربوا اليه بافضل ما يملكونه كمن يتقرب الى السلطان الكبير بتحفة وهدية فانه لا بد وان تكون التحفة افضل ما في ملكه واشرفه فكذا هاهنا بقي في الآية سؤال واحد وهو ان يقال ما الفايدة في كلمة من في قوله ومما اخرجنا لكم من الارض الآن ذكر وجوابه بتقدير الآية انفقوا من طيبات ما كسبتم وانفقوا من طيبات ما اخرجنا لكم من الارض الا ان ذكر الطيبات لما حصل في المرة الاولى حذف في المرة الثانية لدلالة المرة الاولى عليه والله اعلم اما قوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ففيه مسئلتان المسئلة الاولى يقال اممته وعممته وتممته وتاممته كله بمعنى قصدته قال الاعشى

تيممت قيسا وكم دونه　　من الارض من مهمه ذي شزن

المسئلة الثانية قرا ابن كثير وحده ولا تيمموا بتشديد التا لانه كان في الاصل تاان تاء المخاطبة وتاء الاصل فادغم احدهما في الاخرى والباقون بفتح التاء مخففة على الحذف وعلى هذا الخلاف في اخواتها وهي ثلاثة وعشرون موضعا لا تفرقوا فاهم تعاونوا تفرق بكم تلقف تولوا تنازعوا تربصون فان تولوا لا تكلم تنزل

تكلمونه

تلقونه ترجى تبدل تناصروا تجسسوا تنابزوا لتعارفوا تميز تخيرون تلهى تلظى تنزل الملائكة وهاهنا بحثان البحث الاول قال ابو علي هذا الادغام غير جائز لان المدغم يسكن واذا اسكن يلزم ان تجلب همزة الوصل لا تدخل عند الابتدا به كما دخلت في امثلة الماضي نحو اداراتم وازينت واطيرنا لكن اجمعوا على ان همزة الوصل لا تدخل على المضارع البحث الثاني اختلفوا في التاء المحذوفة على قراءة العامة فقال بعضهم هي التاء الاولى وسيبويه لا يسقط الا الثانية والفراء يقول ايتهما اسقطت جاز لنيابة الباقية عنها اما قوله تعالى منه تنفقون فاعلم ان في كيفية نظم الآية وجهان الاول انه تم الكلام عند قوله ولا تيمموا الخبيث ثم ابتدا فقال منه تنفقون ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه فقوله منه تنفقون استفهام على سبيل الانكار والمعنى امنه تنفقون مع انكم لستم باخذيه الا على سبيل الاغماض والثاني ان الكلام انما يتم عند قوله الا ان تغمضوا فيه ويكون الذي مضمرا والتقدير ولا تيمموا الخبيث منه الذي تنفقونه ولستم باخذيه الا بالاغماض ونظير اضمار الذي قوله تعالى فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والمعنى التي لا انفصام لها اما قوله تعالى ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه ففيه مسايل المسئلة الاولى الاغماض في اللغة غض البصر واطباق جفن على جفن واصله من الغموض وهو الخفاء يقال هذا كلام غامض اي خفي الادراك والمراد بالاغماض هاهنا المساهلة وذلك لان الانسان اذا راى ما يكره اغمض عينيه لئلا يرى ذلك ثم كثر ذلك حتى جعل كل تجاوز ومساهلة في البيع وغيره اغماضا فقوله ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه كانه يقول لو اهدي لكم مثل هذه الاشيا لما اخذتموها الا على استحياء واغماض فكيف ترضون لي ما لا ترضون لانفسكم والثاني ان يحمل الاغماض على المتعدي كما يقول اغمضت بصر الميت وغمضته والمعنى ولستم باخذيه الا اذا اغمضتم بصر البايع يعني امرتموه بالاغماض والحط من الثمن ثم ختم الآية بقوله واعلموا ان الله غني حميد والمعنى انه غني عن صدقاتكم ومعنى حميد انه محمود على ما انعم بالبيان وفيه وجه اخر وهو ان قوله غني كالتهديد على اعطاء الاشيا الردية في الصدقات وحميد بمعنى حامد اي انا احمدكم على ما تفعلونه من الخيرات وهو كقوله فاولئك كان سعيهم مشكورا قوله تعالى الشيطان يعدكم الفقر ويامركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلا والله واسع عليم اعلم انه تعالى لما رغب الانسان في انفاق اجود ما يملكه حذره بعد ذلك من وسوسة الشيطان فقال الشيطان يعدكم الفقر اي يقول ان انفقت الاجود صرت فقيرا فلا تبال بقوله فان الرحمن يعدكم مغفرة منه وفضلا وفي الآية مسايل المسئلة الاولى اختلفوا في الشيطان فقيل ابليس وقيل ساير الشياطين وقيل شياطين الجن والانس وقيل النفس الامارة بالسوء المسئلة الثانية الوعد يستعمل في الخير والشر قال الله تعالى النار وعدها الله

الغموض الخفاء من [illegible] الارض
المسئلة الثانية يعني الاخفاء
[illegible]

الذين كفروا ويمكن ان يكون هذا محمولا على التهكم كما في قوله فبشرهم بعذاب اليم المسئلة الثالثة الفقر والفقر لغتان وهو الضعف بسبب قلة المال واصل الفقر في اللغة كسر الفقار يقال رجل فقير وفقر اذا كان مكسور الفقار قال طرفه واذا تلسنني السنها انني لست بموهون فقر قال صاحب الكشاف وقرئ الفقر بالضم والفقر بفتحتين المسئلة الرابعة اما الكلام في حقيقة الوسوسة فقد ذكرناه في اول الكتاب في تفسير اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وروى عن ابن مسعود ان للشيطان لمة وهي الايعاد بالشر وللملك لمة وهي الوعد بالخير فمن وجد ذلك فليعلم انه من الله تعالى ومن وجد الاول فليتعوذ من الشيطان الرجيم وقرا هذه الاية وروى الحسن عن بعض المهاجرين من سره ان يعلم مكان الشيطان منه فليتامل موضعه من المكان الذي منه يجد الرغبة في الفعل المنكر اما قوله تعالى ويامركم بالفحشاء ففيه وجوه الاول ان الفحشاء هي البخل ويامركم بالفحشاء اي ويغريكم على البخل اغراء الامر للمامور والفاحش عند العرب البخيل قال طرفة

ارى الموت يعتام الكرام ويصطفي عقيلة مال الفاحش المتشدد

وقال تعالى وانه لحب الخير لشديد وقد نبه تعالى في هذه الاية على لطيفة وهي ان الشيطان يخوفه اولا بالفقر ثم يتوصل بهذا التخويف الى ان يامره بالفحشاء ويغريه بالبخل وذلك لان البخل صفة مذمومة عند كل احد والشيطان لا يمكنه تحسين البخل في عينه الا بتقديم تلك المقدمة وهي التخويف من الفقر الوجه الثاني في تفسير الفحشاء وهو انه يقول الشيطان لا تنفق الجيد من مالك في طاعة الله تعالى لئلا تصير فقيرا واذا اطاع الرجل الشيطان في ذلك زاد الشيطان فيمنعه من الانفاق بالكلية حتى لا يعطي الجيد ولا الردي وحتى يمنع الحقوق الواجبة فلا يودي الزكاة ولا يصل الرحم ولا يرد الوديعة فاذا صار هكذا سقط وقع الذنوب عن قلبه ويصير غير مبال بارتكابها وهناك يتسع الخرق ويصير مقداما على كل الذنوب وذلك هو الفحشاء وتحقيقه ان لكل خلق طرفين ووسطا فالطرف الكامل هو ان يكون بحيث يبذل كل ما يملكه في سبيل الله الجيد والردي والامر المتوسط ان يبخل بالجيد وينفق الردي فالشيطان اذا اراد نقله من الطرف الفاضل الى الطرف الفاحش لا يمكنه الا بان يجره الى الوسط فان عصى الانسان الشيطان في هذا المقام انقطع طمعه وان اطاعه فيه طمع في ان يجره من الوسط الى الطرف الفاحش والوسط هو قوله يعدكم الفقر والطرف الفاحش قوله ويامركم بالفحشاء ثم انه لما ذكر سبحانه درجات وسوسة الشيطان اردفها بذكر الهامات الرحمن فقال والله يعدكم مغفرة منه وفضلا فالمغفرة اشارة الى منافع الاخرة والفضل اشارة الى ما يحصل في الدنيا من الخلف وروي عنه صلوات الله عليه ان الملك ينادي كل ليلة اللهم

اعط

اعط كل منفق خلفا وكل ممسك تلفا وفي هذه الاية لطيفة وهي ان الشيطان يعدكم الفقر في غد دنياك والرحمن يعدك المغفرة في غد عقباك ووعد الرحمن بالمغفرة في غد العقبى اولى بالقبول من وجوه احدها ان وجدان غد الدنيا مشكوك فيه ووجدان غد العقبى متيقن مقطوع به وثانيها ان بتقدير وجدان غد الدنيا فقد يبقى المال المبخول به وقد لا يبقى وعند وجدان غد العقبى لا بد من وجدان المغفرة الموعود بها من عند الله لانه الصادق الذي يمتنع الكذب في كلامه وثالثها ان بتقدير بقاء المال المبخول به في غد الدنيا فقد يتمكن الانسان من الانتفاع به وقد لا يتمكن اما بسبب خوف او اشتغال بمهم اخر وعند وجدان غد العقبى القطع حاصل بالانتفاع بمغفرة الله وفضله واحسانه ورابعها ان بتقدير حصول الانتفاع بمغفرة الله وفضله واحسانه فهو الباقي الذي لا ينقطع ولا يزول وخامسها ان الانتفاع بلذات الدنيا مشوب بالمضار فلا ترى شيئا من اللذات الا ويكون سببا للمحنة من الف وجه بخلاف منافع الاخرة فانها خالصة من الشوائب ومن تامل فيما ذكرناه علم ان الانقياد لوعد الرحمن بالمغفرة والفضل اولى من الانقياد لوعد الشيطان اذا عرفت هذا فنقول المراد بالمغفرة تكفير الذنوب كما قال خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وفي الاية لفظان يدلان على كمال هذه المغفرة احدها التنكير في لفظ المغفرة والمعنى مغفرة واي مغفرة والثاني قوله مغفرة منه فقوله منه ايضا معلوم لكل احد فلما خص هذه المغفرة بانها منه علم ان المقصود تعظيم حال هذه المغفرة لان عظم المعطي يدل على عظمة العطية وكمال هذه المغفرة يحتمل ان يكون المراد منه ما قال في اية اخرى فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات ويحتمل ان يكون المراد منه ان يجعل شفيعا في غفران ذنوب سائر المذنبين ويحتمل ان يكون كمال تلك المغفرة امرا لا يصل اليه عقلنا ما دمنا في دار الدنيا فان تفاصيل احوال الاخرة اكثرها محجوبة عنا ما دمنا في الدنيا واما الفضل فهو الخلف المعجل في الدنيا وهذا الفضل عندي وجوه احدها ان المراد من هذه الفضيلة الحاصلة للنفس وهي فضيلة الجود والسخاوة وذلك لان مراتب السعادات ثلاثة نفسانية وبدنية وخارجية وملك المال من الفضائل الخارجية وحصول خلق الجود والسخاوة من الفضائل النفسانية واجمعوا ان اشرف هذه المراتب الثلاثة السعادات النفسانية واخسها السعادات الخارجية فمتى لم يحصل انفاق المال كانت السعادة الخارجية حاصلة والنقيصة النفسانية معها حاصلة ومتى حصل الانفاق حصل الكمال النفساني والنقصان الخارجي ولا شك ان هذه الحالة اكمل فثبت ان مجرد الانفاق يقتضي حصول ما وعد الله تعالى به من حصول الفضل والثاني وهو انه متى حصل ملكة الانفاق زالت عن الروح هيئة الاشتغال بلذات الدنيا و[illegible]

المهالك في طلبها ولا مانع للروح من تجلي نور جلال الله تعالى لها الا حب
الدنيا ولذلك قال عليه السلام لولا ان الشياطين يوحون الى قلوب
بني ادم لنظروا الى ملكوت السموات فاذا زال عن وجه القلب غبار حب
الدنيا استنار بانوار عالم القدس وصار كالكوكب الدري والتحق بارواح
الملئكة وهذا هو الفضل لا غير والثالث وهو احسن الوجوه انه لما عرف
من الانسان كونه منفقا لامواله في وجوه الخيرات مالت القلوب اليه فلا يقصر
بقوته في مطالبه فحينئذ تنفتح عليه ابواب الدنيا ولان اولئك الذين انفقوا امواله
عليهم يعينونه بالدعاء والهمة فيفتح الله عليه ابواب الخير ثم ختم الاية
بقوله والله واسع عليم اي انه واسع القدرة قادر على اغنائكم واخلاف
ما ينفقونه وهو عليم لا يخفى عليه ما تنفقون فهو يخلفه عليكم قوله تعالى
يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وما يذكر الا اولوا الالباب
اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية المتقدمة ان الشيطان يعد بالفقر ويأمر
بالفحشاء وان الرحمن يعد بالمغفرة والفضل نبه على ان الامر الذي لاجله
وجب ترجيح وعد الرحمن على وعد الشيطان وهو ان وعد الرحمن ترجحه
الحكمة والعقل ووعد الشيطان ترجحه الشهوة والنفس من حيث انهما
يأمران بتحصيل اللذة الحاضرة واتباع احكام الخيال والوهم ولا شك
ان حكم الحكمة والعقل هو الحكم الصادق المبرأ عن الزيغ والخلل وحكم
الحس والشهوة والنفس يوقع الانسان في البلاء والمحنة فكان
حكم الحكمة والعقل اولى بالقبول فهذا هو الاشارة الى وجه النظم
في الاية وفي الاية مسائل المسئلة الاولى المراد من الحكمة اما
العلم واما فعل الصواب ويروى عن مقاتل انه قال تفسير الحكمة
في القران على اربعة وجوه احدها مواعظ القران قال في البقرة وما انزل
عليكم من الكتاب والحكمة يعني القران وفي النساء وانزل الله
عليك الكتاب والحكمة يعني المواعظ ومثلها في ال عمران وثانيها
الحكمة بمعنى الفهم والعلم كقوله في مريم واتيناه الحكم صبيا وفي لقمان
ولقد اتينا لقمان الحكمة يعني الفهم والعلم وفي الانعام اولئك الذين اتيناهم
الكتاب والحكم وثالثها الحكمة بمعنى النبوة قال في النساء فقد اتينا ال
ابراهيم الكتاب والحكمة يعني النبوة وفي ص واتيناه الحكمة يعني النبوة
وفي البقرة واتاه الله الملك والحكمة ورابعها القران بما فيه من عجايب
الاسرار قال في النحل ادع الى سبيل ربك بالحكمة وفي البقرة وهي
هذه الاية ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وجميع هذه الوجوه عند
التحقيق ترجع الى العلم ثم تأمل ايها المسكين فانه تعالى ما اعطى الا القليل
من العلم قال تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا وسمى الدنيا باسرها قليلا
قل متاع الدنيا قليل فانظر كم مقدار هذا القليل حتى تعرف عظمة ذلك
الكثير والبرهان العقلي ايضا يطابقه لان الدنيا متناهية المقدار متناهية

مواعظ

العدد ومتناهية المدة والعلم لا نهاية لمراتبه وعدده ومدة بقايه والسعادات
الحاصلة منه وذلك ينبهك على فضيلة العلم والاستقصاء في هذا الباب
قد مر في تفسير قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها واما الحكمة بمعنى
تحصيل الصواب فقيل في حدها انها التخلق باخلاق الله تعالى بقدر الطاقة البشرية
الحكمة لا يمكن خروجها عن هذين المعنيين وذلك ان كمال الانسان في
شيئين ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به فالمرجع بالاول الى العلم
والادراك المطابق وبالثاني الى فعل العدل والصواب فحكى عن ابراهيم رب
هب لي حكما وهو الحكمة النظرية والحقني بالصالحين الحكمة العملية ونادى موسى
عليه السلام فقال انني انا الله لا اله الا انا وهو الحكمة النظرية ثم قال فاعبدني
وهو الحكمة العملية وقال عيسى عليه السلام اني عبد الله الاية وذلك الحكمة
النظرية ثم قال واوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا وهو الحكمة العملية
وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم فاعلم انه لا اله الا الله وهو
الحكمة النظرية ثم قال واستغفر لذنبك وهو الحكمة العملية وقال في
جميع الانبياء ينزل الملئكة بالروح من امره على من يشاء من عباده ان انذروا
انه لا اله الا انا وهو الحكمة النظرية ثم قال فاتقون وهو الحكمة العملية والقران
مملوء من الايات الدالة على ان كمال حال الانسان ليس الا في هاتين القوتين قال
ابو مسلم الحكمة فعلة من الحكم كالنحلة من النحل ورجل حكيم اذا كان ذا حجى ولب واصالة
رأي وهو في هذا الموضع في معنى الفاعل ويقال امر حكيم اي محكم وهو فعيل بمعنى
مفعول قال الله تعالى فيها يفرق كل امر حكيم هذا الذي قاله ابو مسلم من الاشتقاق
مطابق لما ذكرناه من المعنى المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف قرئ ومن يؤت
الحكمة بمعنى ومن يؤته الله الحكمة وهكذا قرأ الاعمش المسئلة الثالثة
احتج اصحابنا بهذه الاية على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى وذلك لان الحكمة
ان فسرناها بالعلم لم تكن مفسرة بالعلوم الضرورية لانها حاصلة للبهايم والمجانين
والاطفال وهذه الاشيا لا توصف بانها حكم فهي مفسرة بالعلوم النظرية وان فسرناها
بالافعال الحسنة فظاهر وعلى التقديرين فيلزم ان يكون حصول العلوم النظرية
والافعال الحسنة ثابتا بثبوت غيرهم وبتقدير مقدر غيرهم وذلك الغير ليس الا الله
بالاتفاق فدل على ان فعل العبد خلق لله تعالى فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد
من الحكمة النبوة او القران او قوة الفهم او الخشية على ما هو قول الربيع بن انس
قلنا الدليل الذي ذكرناه يدفع هذه الاحتمالات وذلك لانه بالنقل المتواتر
ثبت انه يستعمل لفظ الحكيم في غير الانبيا فتكون الحكمة مغايرة للنبوة وللقران
بل هي مفسرة اما بمعرفة حقايق الاشيا او بالاقدام على الافعال الحسنة الصائبة
وعلى التقديرين فالمقصود حاصل فان حاولت المعتزلة حمل الايتاء على التوفيق
والاعانة والالطاف قلنا كل ما فعله من هذا الجنس في حق المؤمنين فقد
فعل مثله في حق الكفار مع ان هذا المدح العظيم المذكور في هذه الاية لا يتناولهم
فعلمنا ان الحكمة المذكورة في هذه الاية شي اخر سوى فعل الالطاف والله

اللغة

اعلم ثم قال وما يذكر الا اولوا الالباب والمراد به عندي والله اعلم ان الانسان
اذا رأى الحكم والمعارف حاصلة في قلبه ثم تامل وتدبر عرف انها لم تحصل
الا بايتاء الله تعالى وتيسيره كان من اولى الالباب لانه لم يقف عند المتسببات
بل ترقى منها الى اسبابها فهذا الانتقال من المتسبب الى المتسبب هو التذكر الذي
لا يحصل الا لاولى الالباب فاما من اضاف هذه الاحوال الى نفسه واعتقد انه
هو السبب في حصولها وتحصيلها كان من الظاهرين الذين عجزوا عن الانتقال
من المتسببات الى الاسباب واما المعتزلة فانهم لما فسروا الحكمة
بقوة الفهم ووضع الدلايل قالوا هذه الحكمة لا تقوم بنفسها وانما ينتفع
بها المؤمن بان يتدبر ويتذكر ويتفكر فيعرف ماله وما له عليه وعند ذلك
يقدم او يحجم قوله تعالى وما انفقتم من نفقة او نذرتم من نذر فان الله يعلمه وما للظالمين
من انصار ان تبدوا الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ونكفر عنكم من سياتكم
لما بين ان الانفاق يجب ان يكون من اجود المال ثم حث عليه اولا بقوله ولا
تيمموا الخبيث منه تنفقون وثانيا بقول الشيطان يعدكم الفقر حث عليه
بقوله وما انفقتم من نفقة فان الله يعلمه وهو على اختصاره يفيد الوعد
العظيم للمطيعين والوعيد الشديد للمتمردين وبيانه من وجوه احدها انه
تعالى عالم بما في قلب المتصدق من نية الاخلاص والعبودية او من نية الرياء
والسمعة وثانيها ان علمه بكيفية نية المتصدق توجب قبول تلك الطاعة
كما قال انما يتقبل الله من المتقين وقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره وثالثها انه تعالى يعلم القدر المستحق من الثواب
والعقاب على تلك الدواعي والنيات فلا يهمل شيئا منها ولا يشتبه عليه شيء منها
والله اعلم المسئلة الثانية انما قال فان الله يعلمه ولم يقل فان الله يعلمهما
لوجهين الاول ان الضمير عايد الى الاخير كقوله ومن يكسب خطيئة او اثما ثم
يرم به بريا وهذا قول الاخفش والثاني ان الكناية عادت الى ما في قوله وما
انفقتم من نفقة لانها اسم كقوله وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم
به المسئلة الثالثة النذر ما يلتزمه الانسان بايجابه على نفسه يقال نذر
ينذر واصله من الخوف لان الانسان انما يعقد على نفسه خوف التقصير في
الامر المهم عنده وانذرت انذارا بالتخويف وفي الشريعة على ضربين مفسر
وغير مفسر فالمفسر ان يقول لله علي عتق رقبة ولله علي حج فهاهنا يلزمه
الوفاء به ولا يجزيه غيره وغير المفسر ان يقول نذرت لله ان لا افعل
كذا ثم يفعله او يقول لله علي نذر من غير تسميته فيلزمه فيه كفارة يمين اما
قوله وما للظالمين من انصار ففيه مسايل المسئلة الاولى انه وعيد شديد
للظالم وهو قسمان اما من ظلم نفسه فذلك حاصل في كل المعاصي واما من ظلم
غيره فبان لا ينفق او يصرف الانفاق عن المستحق الى غيره او يكون نيته
في الانفاق على المستحق الرياء والسمعة او يفسدها بالمعاصي وهذان القسمان
الاخيران ليسا من باب الظلم للغير بل من باب الظلم للنفس المسئلة الثانية

المعتزلة تمسكوا بهذه الاية في نفي الشفاعة عن اهل الكباير قالوا لان ناصر الانسان
من يدفع الضرر عنه فلو اندفعت العقوبة عنهم بشفاعة لكان اولئك
انصارا لهم وذلك يبطل قوله تعالى وما للظالمين من انصار والجواب من وجوه
الاول اعلم ان في العرف لا يسمى الشفيع ناصرا بدليل انه تعالى قال واتقوا
يوما لا تجزي نفس عن نفس شيا ولا يقبل منها شفاعة ولا يوخذ منها عدل
ولا هم ينصرون ففرق تعالى بين الشفيع وبين الناصر فلا يلزمه
من نفي الانصار نفي الشفعاء والجواب الثاني ليس لمجموع الظالمين انصار
فلم قلتم ليس لبعض الظالمين انصار فان قيل لفظ الظالمين
ولفظ الانصار جمع والجمع اذا قوبل بالجمع توزع الفرد على الفرد فكان المعنى
ليس لاحد من الظالمين احد من الانصار قلنا لا نسلم ان مقابلة الجمع بالجمع
توجب توزع الفرد على الفرد لاحتمال ان يكون المراد مقابلة الجمع بالجمع فقط
لا مقابلة الفرد بالفرد والجواب الثالث ان هذا الدليل النافي للشفاعة عام في حق
الكل وفي الاوقات والخاص مقدم على العام والجواب الرابع ما بينا ان المسئلة
ليست ظنية فكان التمسك به قاطعا والله اعلم المسئلة الثالثة انصار جمع
نصير كاشراف واجباب جمع حبيب اما قوله تعالى ان تبدوا الصدقات فنعما
هي اعلم انه تعالى بين اولا ان الانفاق منه ما يتبعه المن والاذى ومنه ما لا
يكون كذلك وذكر حكم كل واحد من القسمين فقال ان تبدوا الصدقات
وفي الاية مسايل المسئلة الاولى سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
صدقة السر افضل او صدقة العلانية فنزلت هذه الاية المسئلة الثانية
الصدقة قد تطلق على الفرض والنفل قال تعالى خذ من اموالهم صدقة والزكاة
لا تطلق الا على الفرض قال اهل اللغة اصل صدق على هذا الترتيب موضوع
للصحة والكمال ومنه قولهم رجل صدق النظر صدق اللقاء وفلان صادق
المودة وهذا خل صادق الحموضة وشيء صادق الحلاوة وصدق فلان في
خبره اذا اخبر به على الوجه الذي هو عليه صحيحا كاملا والصديق يسمى صديقا
لصدقه في المودة والصداق يسمى صداقا لان عقد النكاح به يتم ويكمل وسمى
الله تعالى الزكاة صدقة في المودة والصداق يسمى صداقا لان المال بها يصح
ويكمل فهي سبب اما لكمال المال وبقائه واما انه يستدل بها على صدق العبد
في ايمانه وكماله فيه والله اعلم المسئلة الثالثة الاصل في قوله فنعما نعم ما
الا انه ادغم احد الميمين في الاخر ثم فيه ثلاثة اوجه من القراءة قرا ابو عمرو
وابو بكر عن عاصم ونافع عن ورش فنعما بكسر النون واسكان العين وهو
اختيار ابي عبيد قال لانها لغة النبي صلى الله عليه وسلم حين قال لعمرو بن
العاص نعما بالمال الرجل الصالح هكذا روي في الحديث بسكون العين
والنحويون قالوا هذا يقتضي الجمع بين الساكنين وهو غير جايز الا فيما يكون الاول
منهما حرف مد ولين نحو دابة وشابة لان ما في الحرف من المد يصير عوضا عن
الحركة واما الحديث فانه لما دل الحس على انه لا يمكن الجمع بين هذين الساكنين

ن ان اللفظ العام لا يكون قاطعا في الاستغراق بل ظاهرا على سبيل الظن القوي فصار الدليل ظنيا

علمنا ان النبي صلى الله عليه وسلم لما تكلم به اوقع في العين حركة خفيفة على سبيل
الاختلاس والقراءة الثانية قرا ابن كثير ونافع برواية ورش وعاصم في
رواية حفص فنعمّا هي بكسر النون والعين وفي تقريره وجهان احدهما
انهم لما احتاجوا الى تحريك العين حركوها على سبيل الاتباع مثل
حركة ما قبلها والثاني ان هذا على لغة من يقول نِعِم بكسر النون والعين قال
سيبويه وهي لغة هذيل القراءة الثالثة وهي قراءة ساير القراء فنَعِمّا هي
بفتح النون وكسر العين ومن قرا بهذه القراءة فقد اتى بهذه الكلمة على اصلها
وهي نَعِم قال طرفة نَعِم الساعون في الامر المبر المسئلة
الرابعة قال الزجاج ما في تاويل الشيء اي نعم الشيء هي قال ابو علي الجيد
في مثل هذا ان يقال ما في تاويل شيء لان ما هاهنا نكرة فتمثيله بالنكرة ابين
والدليل على ان ما هاهنا نكرة لانها ان كانت معرفة فلا بد لها من صلة و
ليس هنا ما يوصل به لان الموجود بعدها هو هي وكلمة هي مفردة والمفرد
لا يكون صلة لما واذا ابطل هذا القول فنقول ما نصب على التمييز والتقدير
نعم شيئا ابداء الصدقات فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه
المسئلة الخامسة اختلفوا في ان المراد بالصدقة المذكورة في هذه
الاية التطوع او الواجب او مجموعهما فالقول الاول وهو قول
الاكثرين ان المراد هي صدقة التطوع قالوا لان الاخفا في صدقة التطوع
قالوا لان الاخفا في صدقة التطوع افضل والاظهار في الزكاة افضل وفيه
بحثان البحث الاول في ان الافضل في اعطاء التطوع اخفاؤه او اظهاره
فلنذكر اولا الوجوه الدالة على ان اخفاءها افضل فالاول انها تكون ابعد
عن الريا والسمعة وقال صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله من مسمع
ولا مراي ولا منان والمتحدث بصدقته لا شك انه يطلب السمعة والمعطي
في حلاء من الناس يطلب الريا والاخفاء والسكوت هو المخلص منهما وقد بالغ قوم
في قصد الاخفاء واجتهدوا في ان لا يعرفهم الاخذ فكان بعضهم يلقيه في يد اعمى وبعضهم
يلقيه في طريق الفقير وفي موضع جلوسه حيث يراه ولا يرى المعطي وبعضهم كان
يشده في ثوب الفقير وهو نايم وبعضهم كان يوصل الى يد الفقير على يد غيره والمقصود
من الكل الاحتراز عن الريا والسمعة والمنة لان الفقير اذا عرف المعطي فقد حصل
الريا والمنة معا وليس في معرفة المتوسط الا الريا وثانيها انه اذا اخفى صدقته
لم يحصل له من الناس شهرة المدح والتعظيم فكان ذلك اشق على النفس فوجب
ان يكون اكثر ثوابا وثالثها قوله عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل الى فقير
في سر وقال ايضا ان العبد ليعمل عملا في السر فيكتبه الله سرا فان اظهره
نقل من السر وكتب في العلانية فان تحدث به نقل من السر والعلانية وكتب
في الريا وفي الحديث المشهور سبعة يظلهم الله تعالى يوم لا ظل الا ظله احدهم
رجل تصدق بصدقة فلم يعلم شماله ما اعطاه يمينه وقال عليه
السلام صدقة السر تطفي غضب الرب ورابعها ان الاظهار يوجب

الحاق الضرر بالاخذ من وجوه والاخفا لا يتضمن ذلك فوجب ان يكون الاخفا
اولى وبيان المضار من وجوه الاول ان في الاظهار هتك عرض الفقير
واظهار فقره وربما لا يرضى الفقير بذلك والثاني ان في الاظهار اخراج
الفقير من هيبة التعفف وعدم السؤال والله تعالى مدح ذلك في الاية
التي تاتي بعد هذه الاية وهي قوله يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف
لا يسالون الناس الحافا الثالث ان الناس ربما انكروا على الفقير اخذ
تلك الصدقة يظنون انه اخذها مع الاستغنا فيقع الفقير في المذمة
والناس في الغيبة والرابع ان في اظهار الاعطاء اذلالا للاخذ واهانة
له واذلال المومن غير جايز والخامس ان الصدقة جارية مجرى الهدية وقال
عليه السلام من اهدي اليه هدية وعنده قوم فهم شركاوه فيها وربما لا يدفع
الفقير من تلك الصدقة شيئا الى شركايه الحاضرين فيقع الفقير بسبب
اظهار تلك الصدقة في فعل ما لا ينبغي فهذه جملة الوجوه الدالة على اخفاء
صدقة التطوع اولى واما الوجه في جواز اظهار الصدقة فهو ان الانسان
اذا علم انه اذا اظهرها صار ذلك سببا لاقتداء الخلق به في اعطاء
الصدقات فينتفع الفقرا بها فلا يبعد والحال هذه ان يكون الاظهار افضل
روى ابن عمر انه عليه السلام قال السر افضل من العلانية والعلانية افضل
لمن اراد الاقتدا قال محمد بن علي الحكيم الترمذي ان الانسان اذا اتى بعمل
وهو يخفيه عن الخلق وفي نفسه شهوة ان يرى الخلق منه ذلك وهو
يدفع تلك الشهوة فهاهنا الشيطان يورد عليه ذكر روية الخلق والقلب
ينكر ذلك ويدفعه فهذا الانسان في محاربة الشيطان فضوعف العمل
في السر سبعين ضعفا على العلانية ثم ان لله تعالى عبادا راضوا انفسهم
حتى من الله عليهم بانواع هدايته فتراكمت على قلوبهم انوار المعرفة و
ذهبت عنهم وساوس النفس لان الشهوات قد ماتت فيهم ووقعت قلوبهم
في بحار عظمة الله تعالى فاذا عمل عملا في علانية لم يحتج الى ان يجاهد لان شهوة
النفس قد بطلت ومنازعة النفس قد اضمحلت فاذا اعلن به فانما يريد
ان يقتدي به غيره فهذا كملت ذاته فسعى في تكميل غيره ليكون تماما وفوق
التمام الا ترى ان الله تعالى اثنى على قوم في تنزيله وسماهم عباد الرحمن واوجب
لهم اعالي الدرجات في الجنة فقال اولئك يجزون الغرفة ثم ذكر من
من الخصال التي طلبوها بالدعا ان قالوا واجعلنا للمتقين اماما ومدح
امة موسى فقال ومن قوم موسى امة يهدون بالحق ومدح امة محمد
صلى الله عليه وسلم فقال كنتم خير امة يهتدون بالحق فهولاء
ائمة الهدى واعلام الدين احرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون
عن المنكر ثم ابسط الذكر فقال وممن خلقنا امة يهدون بالحق فهولاء
ائمة الهدى واعلام وسادة الخلق بهم يقتدى في الذهاب الى الله تعالى
فان قيل فاذ كان الامر على ما ذكرتم فلم رجح الاخفا على الاظهار في قوله

وان تخفوها وتوتوها الفقرا فهو خير لكم والجواب من وجوه احدها لا نسلم ان قوله فهو
خير يفيد الترجيح فانه يحتمل ان يكون المعنى ان اعطاء الصدقة حال الاخفا
خير من الخيرات وطاعة من جملة الطاعات فيكون المراد بيان كونه في نفسه
خيرا وطاعة لا ان المقصود منه بيان الترجيح الوجه الثاني سلمنا ان المراد
منه الترجيح لكن المراد من الاية اذا كانت الحال واحدة في الابدا والاخفاء
فالافضل هو الاخفاء واما اذا حصل في الابدا امر اخر لم يبعد ان ترجح الابدا على
الاخفا البحث الثاني ان الاظهار في اعطاء الزكاة الواجبة افضل ويدل
عليه وجوه احدها ان الله تعالى امر الائمة بتوجيه السعاة لطلب الزكوات
وفي دفعها الى السعاة او الى الائمة اظهارها وثانيها ان في اظهارها نفي التهمة
روي انه عليه السلام كان اكثر صلاته في البيت الا المكتوبة فاذا اختلف
حكم فرض الصلاة ونفلها في الاظهار والاخفا لنفي التهمة فكذا في الزكاة
وثالثها ان اظهارها يتضمن المسارعة الى امر الله تعالى وتكليفه واخفاءها
يوهم ترك الالتفات الى اداء الواجب فكان الاظهار اولى وهذا كله بيان قول
من قال المراد بالصدقات المذكورة في هذه الاية صدقة التطوع فقط
القول الثاني وهو قول الحسن البصري ان اللفظ متناول للواجب والمندوب
واجاب عن قول من نقول الاظهار في الواجب اولى من وجوه الاول ان الاظهار
زكاة الاموال توجب اظهار قدر المال وذلك ربما كان سببا للضرر بان
يطمع الظلمة في ماله او يكثر حساده واذا كان الافضل له اخفاء ماله لزم
منه لا محالة ان يكون اخفاء الزكاة اولى والثاني ان هذه الاية انما نزلت
في ايام الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة ما كانوا متهمين في ترك
الزكاة فلا جرم كان اخفاء الزكاة اولى لهم لانه ابعد عن الرياء والسمعة
اما الان فلما حصلت التهمة كان الاظهار اولى بسبب حصول التهمة الثالث
انا لا نسلم دلالة قوله فهو خير على الترجيح وقد سبق بيانه اما قوله تعالى
وان تخفوها وتوتوها الفقراء فهو خير لكم فالاخفاء نقيض الاظهار و
قوله فهو كناية عن الاخفا لان الفعل يدل على المصدر اي الاخفاء خير لكم
وقد ذكرنا ان قوله خير لكم يحتمل ان يكون المراد منه في نفسه خير من الخيرات
كما يقال الثريد خير من الله لا ان يكون المراد منه الترجيح وانما شرط تعالى
في كون الاخفاء افضل ان يوتوها الفقراء لان عند الاخفاء الاقرب ان يعدل
بالزكاة عن الفقراء الى الاحباب والاصدقاء الذين لا يكونون مستحقين
للزكاة ولذلك شرط في الاخفاء ان يحصل معه ايتاء الفقراء والمقصود
بعث المتصدق على ان يتحرى موضع الصدقة فيصير عالما بالفقراء مميزا
لهم عن غيرهم فاذا تقدم منه الاستقصاء ثم اخفاها حصلت الفضيلة اما
قوله تعالى ويكفر عنكم سيئاتكم ففيه مسايل المسئلة الاولى التكفير في
اللغة التغطية والستر ورجل مكفر في السلاح مغطى فيه ومنه يقال كفر
عن يمينه اي ستر ذنب الحنث بما بذل من الصدقة والكفارة الستارة لما
حصل من الذنب المسئلة الثانية قرا ابن كثير وابو عمرو وعاصم في

رواية ابي بكر نكفر بالنون ورفع الراء وفيه وجوه احدها ان يكون عطفا على محل ما بعد
الفاء والثاني ان يكون خبر مبتدا محذوف اي ونحن نكفر والثالث انه جملة مبتداة
من فعل وفاعل مستانفة منقطعة عما قبلها القراءة الثانية قرا نافع وحمزة
والكسائي بالنون والجزم ووجهه ان يحمل الكلام على موضع قوله فهو خير لكم
فان موضعه جزم الا ترى انه لو قال وان تخفوها يكن اعظم لثوابكم لجزم
فظهر ان قوله فهو خير لكم في موضع جزم ومثله في الحمل على الموضع قراءة
من قرا من يضلل الله فلا هادي له ويذرهم بالجزم القراءة الثالثة قرا ابن عامر
وحفص عن عاصم يكفر بالياء وبكسر الفاء ورفع الراء يعني يكفر الله او يكفر الاخفا
وحجتهما ان ما بعده على لفظ الافراد وهو قوله والله بما تعملون خبير فقوله
يكفر يكون اشبه بما بعده والاولون اجابوا وقالوا لا باس ان يذكر لفظ الجمع
اولا ثم لفظ الافراد ثانيا كما اتى بلفظ الافراد اولا والجمع ثانيا في قوله سبحان
الذي اسرى بعبده ثم قال واتينا موسى الكتاب ونقل صاحب الكشاف قراءة
رابعة وتكفر بالتاء مرفوعا ومجزوما والفعل للصدقات وقراءة خامسة وهي
قراءة الحسن بالتاء والنصب باضمار ان ومعناه ان تخفوها يكن خيرا لكم وان
يكفر عنكم من سيئاتكم خير لكم المسئلة الثالثة في دخول من في قوله من سيئاتكم
وجوه احدها المراد ويكفر عنكم بعض سيئاتكم لان السيئات كلها لا تكفر بذلك
وانما يكفر بعضها ثم ابهم الكلام في ذلك البعض لان بيانه كالاغراء بارتكابها
اذا علم انها مكفرة بل الواجب ان يكون العبد في كل احواله بين الخوف
والرجاء وذلك انما يكون مع الابهام والثاني ان تكون من بمعنى من اجل والمعنى
ويكفر عنكم من اجل ذنوبكم كما تقول ضربتك من سوء خلقك اي من اجل ذلك
الثالث انها زايدة كقوله فيها من كل الثمرات والتقدير ويكفر عنكم جميع
سيئاتكم والاول اصح ثم قال والله بما تعملون خبير وهو اشارة الى تفضيل
صدقة السر على العلانية والمعنى ان الله عالم بالسر والعلانية وانتم انما
تريدون بالصدقة طلب مرضاته فقد حصل مقصودكم في السر فما معنى الابداء
فكانهم ندبوا بهذا الكلام الى الاخفا ليكون ابعد من الرياء قوله تعالى ليس عليك
هداهم ولكن الله يهدي من يشاء وما تنفقوا من خير فلانفسكم وما تنفقون الا ابتغاء
وجه الله وما تنفقوا من خير يوف اليكم اعلم ان هذا هو الحكم الرابع من احكام الانفاق وهو
بيان ان الذي يجوز الانفاق عليه من هو ثم في الاية مسايل المسئلة الاولى
في سبب نزول الاية وجوه احدها ان هذه الاية نزلت في اسما بنت ابي بكر حيث
جاءت صلة امها اتت ابي بكر تسالها وكذلك جدتها لامها وهما مشركتان اتتاها
اسما تسالانها شيا فقالت لا اعطيكما حتى اسال رسول الله صلى الله عليه
وسلم فانكما لستما على ديني فاستامرته في ذلك فانزل الله تعالى هذه الاية
وامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تتصدق عليهما والرواية الثانية كان
ناس من الانصار لهم قرابة من قريظة والنضير وكانوا يتصدقون عليهم و
يقولون ما لم تسلموا لا نعطيكم شيا فنزلت هذه الاية والرواية الثالثة انه م

وانتم لا تظلمون

عليه السلام كان لا يتصدق على المشركين حتى نزلت هذه الاية فتصدق
عليهم والمعنى على جميع الروايات ليس عليك هدى من خالفك حتى
تمنعهم الصدقة لاجل ان يدخلوا في الاسلام فتصدق عليهم لوجه الله ولا توقف
ذلك على اسلامهم ونظيره قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم
في الدين ولم يخرجوكم فرخص في صلة هذا الضرب من المشركين المسئلة
الثانية انه عليه السلام كان شديد الحرص على ايمانهم كما قال تعالى فلعلك
باخع نفسك الا يكونوا مومنين وقال افانت تكره الناس حتى يكونوا مومنين
وقال لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم فاعلمه
الله تعالى انه بعث بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ومبينا
للدلايل فاما كونهم مهتدين فليس ذلك منك ولا بك والهدى هاهنا
بمعنى الاهتدا فسوا اهتدوا او لم يهتدوا ولا تقطع معونتك وبرك وصدقتك
عنهم وفيه وجه اخر ليس عليك ان تلجيهم الى الاهتدا بواسطة ان
توقف صدقتك عليهم على ايمانهم فان مثل هذا الايمان لا ينتفعون به
بل الايمان المطلوب منهم هو الايمان على سبيل الطوع والاختيار المسئلة
الثالثة ظاهر قوله ليس عليك هداهم خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم
ولكن المراد به هو وامته الا ترى انه قال ان تبدوا الصدقات وهو الخطاب عام
ثم قال ليس عليك هداهم وهو في الظاهر خاص ثم قال بعده وما تنفقوا من خير
فلانفسكم وهذا عام فيفهم من عموم ما قبل الاية وعموم ما بعدها عمومها
ايضا اما قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء فقد احتج به الاصحاب على
ان هداية الله تعالى غير عامة بل هي مخصوصة بالمومنين قالوا لان قوله
تعالى ولكن الله يهدي من يشاء اثبات للهداية التي نفاها بقوله
تعالى ليس عليك هداهم لكن المنفي بقوله ليس عليك هداهم هو حصول
الاهتدا على سبيل الاختيار وهذا يقتضي ان يكون الاهتدا الحاصل بالاختيار واقعا
بتقدير الله تعالى وتخليقه وتكوينه وذلك هو المطلوب قالت المعتزلة و
لكن الله يهدي من يشا يحتمل وجوها احدها انه يهدي بالاثابة والمجازاة من يشا
ممن استحق ذلك وثانيها الهدى بالالطاف وزيادات الهدى من يشا وثالثها
ولكن الله يهدي بالاكراه من يشاء على معنى انه قادر على ذلك وان لم يفعله ورابعها
انه يهدي بالاسم والحكم من يشاء ممن اهتدى واستحق ان يمدح بذلك اجاب
الاصحاب عن هذه الوجوه باسرها ان المثبت في قوله ولكن الله يهدي من
يشا هو المنفي اولا بقوله ولكن الله يهدي من يشا يجب ان يكون هو الاهتدا على
سبيل الاختيار وعلى هذا التقدير يسقط كل الوجوه والله اعلم ثم قال وما تنفقوا من
خير فلانفسكم فالمعنى وكل نفقة تنفقونها من نفقات الخير فانما هو لانفسكم
اي ليحصل لانفسكم ثوابه فليس يضركم كفرهم ثم قال تعالى وما تنفقون الا ابتغاء
وجه الله وفيه مسايل المسئلة الاولى في الاية وجوه الاول ان يكون المعنى
ولستم في صدقتكم على اقاربكم من المشركين تقصدون الا وجه الله تعالى وقد علم الله

تعالى هذا من قلوبكم فانفقوا عليهم اذ كنتم انما تبتغون بذلك وجه الله في صلة
رحم وسد خلة مضطر وليس عليك اهتداوهم حتى يمنعكم ذلك من الانفاق عليهم
الثاني ان هذا وان كان ظاهره خبرا الا ان معناه نهي اي ولا تنفقوا الا ابتغاء
وجه الله وورود الخبر بمعنى الامر والنهي كثير قال تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
والمطلقات يتربصن الثالث ان قوله وما تنفقون اي ولا تكونوا منفقين
مستحقين لهذا الاسم الذي يفيد المدح حتى تبتغوا بذلك وجه الله تعالى المسئلة
الثانية في ذكر الوجه في قوله ابتغاء وجه الله قولان احدهما انك اذا قلت فعلته
لوجه زيد فهو اشرف في الذكر من قولك فعلته له لان وجه الشي اشرف ما فيه ثم كثر حتى
صار يعبر عن الشرف بهذا اللفظ الثاني انك اذا قلت فعلت هذا الفعل له فهاهنا
يحتمل ان يقال فعلته له ولغيره ايضا فيه شركا المسئلة الثالثة اجمعوا على انه لا يجوز
صرف الزكاة الى غير المسلم فتكون هذه الاية مختصة بصدقة التطوع وجوز
ابو حنيفة صرف صدقة الفطر الى اهل الذمة وابا غيره وعن بعض العلما لو كان
شر خلق الله لكان لك ثواب نفقتك ثم قال وما تنفقوا من خير يوف
اليكم اي يوف لكم جزاوه في الاخرة وانما حسن قوله اليكم مع التوفية لانها
تضمنت معنى التادية ثم قال وانتم لا تظلمون اي لا تنقصون من ثواب اعمالكم
شيا كقوله تعالى اتت اكلها ولم تظلم منه شيا يريد لم تنقص قوله تعالى
للفقراء الذين احصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضربا في الارض يحسبهم
الجاهل اغنيا من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسالون الناس الحافا وما تنفقوا
اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى انه يجوز صرف الصدقة الى اي فقير
كان بين في هذه الاية الذي يكون اشد الناس استحقاقا لصرف الصدقة اليه
من هو فقال للفقراء الذين احصروا في سبيل الله وفي الاية مسايل المسئلة
الاولى اللام في قوله للفقرا متعلق بماذا فيه وجوه الاول لما تقدمت الايات
الكثيرة في الحث على الانفاق قال بعدها للفقرا اي ذلك الانفاق المحثوث عليه
للفقراء وهذا كما اذا تقدم ذكر رجل فتقول عاقل لبيب والمعنى ان ذلك من وصفته
عاقل لبيب وكذلك الناس يكتبون على الكيس الذي يجعلون فيه الذهب والدراهم
الفان ومايتان اي ذلك الذي في الكيس الفان ومايتان وهذا احسن الوجوه
الثاني ان تقدير الاية اعمدوا للفقراء واجعلوا ما تنفقون للفقرا الثالث يجوز
ان يكون خبرا لمبتدا محذوف والتقدير صدقاتكم للفقرا المسئلة الثانية نزلت
في فقراء المهاجرين وكانوا اخوا اربع مائة وهم اصحاب الصفة لم يكن لهم مسكن
ولا عشاير بالمدينة وكانوا ملازمين ويتعلمون القران ويصومون ويخرجون
في كل سرية وعن ابن عباس وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما على اصحاب
الصفة فراى فقرهم وجهدهم وطيب قلوبهم فقال ابشروا يا اصحاب الصفة فمن
بقي من امتي على النعت الذي انتم عليه راضيا بما هو فيه فانه من رفقاي اعلم
انه وصف هولاء الفقرا بصفات خمسة الصفة الاولى قوله الذين احصروا في
سبيل الله فنقول الاحصار في اللغة ان يعرض للرجل ما يحول بينه وبين سفره من

من مرض او كبر او عدو او ذهاب نفقة او ما يجري مجرى هذه الاشياء يقال احصر
الرجل فهو محصر ومضى الكلام في معنى الاحصار عند قوله فان احصرتم
بما يغني عن الاعادة اما التفسير فقد فسرت هذه الاية بانهم حصروا انفسهم
ووقفوها على الجهاد لان قوله في سبيل الله مختص بالجهاد في عرف القران
ولان الجهاد كان واجبا في ذلك الزمان وكان تشتد الحاجة الى من يحبس
نفسه للمجاهدة مع الرسول صلى الله عليه وسلم فيكون مستعدا لذلك متى مست
الحاجة فبين تعالى في هذه الاية ان هؤلاء الفقراء الذين بهذه الصفة ومن هذه
حالة يكون وضع الصدقة فيهم يفيد وجوها من الخير احدها ازالة خلتهم وثانيها تقوية
قلبهم لما انتصبوا له وثالثها تقوية الاسلام بتقوية المجاهدين ورابعها
انهم كانوا محتاجين قلبهم لما جدا مع انهم كانوا لا يظهرون حاجتهم على ما قال
لا يستطيعون ضربا في الارض يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف والقول
الثاني وهو قول قتادة وابن زيد منعوا انفسهم من التصرف في التجارة
والمعاش خوف العدو من الكفار لان الكفار كانوا مجتمعين حول المدينة
وكانوا متى وجدوهم قتلوهم والقول الثالث وهو قول سعيد بن المسيب
واختيار الكسائي ان هؤلاء قوم اصابتهم جراحات مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم وصاروا زمنا فاحصرهم المرض والزمانة عن الضرب في الارض
والقول الرابع قول ابن عباس هؤلاء قوم من المهاجرين حبسهم الفقر عن الجهاد
في سبيل الله فعذرهم الله والقول الخامس هؤلاء قوم كانوا مشتغلين بذكر
الله وطاعته وعبوديته وكانت شدة استغراقهم في تلك الطاعات
احصرتهم عن الاشتغال بساير المهمات الصفة الثانية لهؤلاء الفقراء قوله
تعالى لا يستطيعون ضربا في الارض يقال ضربت في الارض ضربا اذا سرت
فيها وعدم الاستطاعة اما ان يكون لاشتغالهم باصلاح الدين وبامر الجهاد
يمنعهم من السفر واما لان مرضهم وعجزهم يمنعهم منه وعلى جميع الوجوه
فلا شك في شدة احتياجهم الى من يكون معينا لهم على مهماتهم الصفة
الثالثة لهم قوله تعالى يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف وفيه مسايل المسألة
الاولى قرا عاصم وابن عامر وحمزة يحسبهم بفتح السين والباقون
بكسرها وهما لغتان بمعنى واحد وفي القران ما كان من الحسبان جاء
باللغتين جميعا الفتح والكسر والفتح عند اهل اللغة اقيس لان الماضي
اذا كان على فعل نحو حسب كان المضارع على يفعل مثل فرق يفرق وشرب
يشرب وشذ حسب فجاء على يفعل مع كلمات اخر والكسر احسن لمجيء السمع
به وان كان شاذا عن القياس المسألة الثانية الحسبان هو الظن وقوله
الجاهل لم يرد به الجهل الذي هو ضد العقل انما اراد الجهل الذي هو ضد الاختبار
يقول يحسبهم من لم يختبر امرهم اغنياء من التعفف وهو تفعل من العفة ومعنى العفة
في اللغة ترك الشيء والكف عنه واراد من التعفف عن السؤال فتركه للعلم به
وانما يحسبهم اغنياء لاظهارهم التجمل وتركهم المسألة الصفة الرابعة

لهؤلاء

لهؤلاء الفقراء قوله تعالى تعرفهم بسيماهم والسيما والسيمياء العلامة التي يعرف
بها الشيء واصلها من السمة التي هي العلامة قلبت الواو الى موضع العين قال الواحدي
وزنه يكون فعلى كما قالوا الجاه في الناس اي وجه وقال قوم السيما الارتفاع
لانها علامة رفعت للظهور قال مجاهد سيماهم التخشع والتواضع وقال
الربيع والسدي اثر الجهد من الحاجة والفقر وقال الضحاك صفرة الوانهم
من الجوع وقال ابن زيد رثاثة ثيابهم والجوع خفي وعندي ان كل ذلك فيه نظر
لان كل ما ذكروه علامات دالة على حصول الفقر وذلك يناقضه قوله يحسبهم
الجاهل اغنياء من التعفف بل المراد شيء اخر وهو ان لعباد الله تعالى المخلصين
هيبة ووقعا في قلوب الخلق كل من رآهم تأثر منهم وتواضع لهم وذلك
ادراكات روحانية وعلامات نفسانية الا ترى ان الاسد اذا مر هابته ساير السباع
بطباعها لا بالتجربة لان الظاهر ان تلك التجربة ما وقعت والبازي اذا طار
نفرت منه الطيور وكل ذلك ادراكات روحانية لا جسمانية فكذا هاهنا ومن
هذا الباب اثار الخشوع في الصلاة كما قال تعالى سيماهم في وجوههم من اثر
السجود وايضا ظهور اثار الفكر روي انه عليه السلام كان كثير الفكر وروي
انهم كانوا يقومون بالليل للتهجد ويحتطبون بالنهار للتعفف الصفة
الخامسة لهؤلاء الفقراء قوله تعالى لا يسألون الناس الحافا عن
ابن مسعود رضي الله عنه ان الله يحب العفيف المتعفف ويبغض الفاحش
البذي السايل الملحف الذي اذا اعطي كثيرا افرط في المدح وان اعطي قليلا
افرط في الذم وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يفتح احد باب
مسألة الا فتح الله عليه باب فقر ومن يستغن يغنه الله ومن يستعفف
يعفه الله لان يأخذ احدكم حبله فيحتطب فيبيعه بمد من تمر
خير له من ان يسأل الناس اعلم ان هذه الاية مشكلة وذكروا في
تأويله وجوها الاول ان الالحاف هو الالحاح والمعنى انهم ان سألوا
سألوا بتلطف ولم يلحوا وهو اختيار صاحب الكشاف وهو ضعيف لانه تعالى
وصفهم بالتعفف عن السؤال قبل ذلك فقال يحسبهم الجاهل اغنياء من
التعفف وذلك ينافي صدور السؤال عنهم والثاني وهو الذي خطر ببالي
عند كتبة هذا الموضع انه ليس المقصود من قوله لا يسألون الناس الحافا
وصفهم بانهم لا يسألون الناس الحافا وذلك لانه وصفهم تعالى قبل
ذلك بانهم يتعففون عن السؤال واذا علم انهم لا يسألون البتة فقد علم
ايضا انهم لا يسألون الحافا بل المقصود التنبيه على سوء طريقة من يسأل
الناس الحافا ومثاله اذا حضر عندك رجلان احدهما عاقل وقور والاخر
مهذار سفيه فاذا اردت ان تمدح احدهما وتعرض بذم الاخر
قلت فلان رجل عاقل وقور قليل الكلام لا يخوض في الترهات ولا يشرع
في السفاهات ولم يكن غرضك من قولك لا يخوض في الترهات والسفاهات
وصفه بذلك لان ما تقدم من الاوصاف الحسنة يغني عن ذلك بل غرضك

التنبيه على مذمة الثاني فكذا هاهنا قوله لا يسألون الناس بعد قوله يحسبهم
الجاهل أغنياء من التعفف الغرض منه التنبيه على مذمة من يسأل الناس إلحافا
وبيان مباينة أحد الجنسين عن الآخر في استحقاق المدح والتعظيم الوجه
الثالث أن السائل الملحف الملح هو الذي يستخرج المال بكثرة تلطفه وحيلته
فقوله لا يسألون الناس إلحافا أي لا يسألون الناس بالرفق والتلطف وإذا لم
يوجد السؤال على هذا الوجه فبأن لا يوجد على وجه العنف أولى وإذا امتنع
القسمان فقد امتنع حصول السؤال فعلى هذا يكون قوله لا يسألون الناس
إلحافا كالموجب لعدم صدور السؤال منهم أصلا والوجه الرابع وهو الذي
خطر ببالي أيضا في هذا الوقت وهو أنه تعالى بين فيما تقدم شدة الحاجة
هؤلاء الفقراء ومن اشتدت حاجته فإنه لا يمكنه ترك السؤال إلا بإلحاح
شديد منه على نفسه فقوله لا يسألون الناس إلحافا أي لا يسألون الناس
وإنما أمكنهم ترك السؤال عندما ألحوا على النفس ومنعوها بالتكليف
الشديد عن ذلك السؤال ومنه قول عمران بن حطان

ولي نفس أقول لها إذا ما ... تنازعني لعلي أو عساني

والوجه الخامس أن كل من سأل فلا بد أن يلح بعض الأوقات لأنه إذا سأل
فقد أراق ماء وجهه وتحمل المذلة في إظهار ذلك السؤال فيقول لما تحملت هذه
المشاق فلا أرجع بغير مقصود فهذا الخاطر يحمله على الإلحاف والإلحاح فثبت
أن كل من سأل فلا بد وأن يقدم على الإلحاح في بعض الأوقات وكان نفي الإلحاح
عنهم موجبا لنفي السؤال عنهم مطلقا الوجه السادس وهو أيضا قد خطر
ببالي في هذا الوقت وهو أنه إذا أظهر من نفسه آثار الفقر والمذلة
والمسكنة ثم سكت عن السؤال فكأنه أتى بالسؤال الملح الملحف لأن ظهور
أمارات الحاجة يدل على الحاجة وسكوته على أنه ليس عنده ما يدفع به تلك
الحاجة ومتى تصور الإنسان من غيره ذلك رق قلبه جدا وصار حاملا له
على أن يدفع إليه شيئا فكان إظهار هذه الحالة هي السؤال على سبيل الإلحاف
فقوله لا يسألون الناس إلحافا معناه أنهم وإن سكتوا عن السؤال
لكنهم لا يضمون إلى ذلك السكوت من رثاثة الحال وإظهار الانكسار
ما يقوم مقام السؤال على سبيل الإلحاف بل يزينون أنفسهم عند الناس
ويتجملون عند الخلق ويخفون فقرهم وحاجتهم بحيث لا يطلع عليه إلا
الخالق فهذا الوجه أيضا مناسب معقول وهذه الآية من المشكلات و
للناس فيها كلمات كثيرة وقد لاحت هذه الوجوه الثلاثة بتوفيق الله تعالى
وقت كتبه تفسير هذه الآية والله أعلم بمراده واعلم أنه تعالى لما ذكر صفات
هؤلاء الفقراء قال بعده وما تنفقوا من خير فإن الله به عليم وهو نظير ما
ذكر قبل هذه الآية من قوله وما تنفقوا من خير يوف إليكم وأنتم لا تظلمون
وليس هذا من باب التكرير بل فيه فوائد أحدها أنه تعالى لما قال في الآية
الأولى وما تنفقوا من خير يوف إليكم ومن المعلوم أن توفية الأجر من غير بخس

ونقصان

ونقصان لا يمكن إلا عند العلم بمقدار العمل وكيفية جهاته المؤثرة في استحقاق
الثواب لا جرم قرر في هذه الآية كونه تعالى عالما بمقادير الأعمال
وكيفياتها والوجه الثاني وهو أنه تعالى لما رغب في التصدق على
الملي والذمي قال وما تنفقوا من خير يوف إليكم أن أجره واصل
لا محالة ثم لما رغب في هذه الآية في التصدق على الفقراء الموصوفين بهذه
الصفات الكاملة وكان هذا الإنفاق أعظم وجوه الإنفاقات لا جرم
أردفه بما يدل على عظمة ثوابه فقال وما تنفقوا من خير فإن الله به
عليم وهو يجري مجرى ما إذا قال السلطان العظيم لعبده الذي استحسن
خدمته إنما يكفيك أن أكون شاهدا لكيفية طاعتك وحسن خدمتك فإن
ذلك أعظم وقعا مما لو قال له إن أجرك واصل إليك قوله تعالى
الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون
في الآية مسائل المسألة الأولى في كيفية النظم أقوال
الأول أنه تعالى لما بين في الآية المتقدمة أن أكمل من تصرف إليه النفقة
من هو بين في هذه الآية أن أكمل وجوه الإنفاق كيف هو فقال الذين
ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية والثاني أنه تعالى
ذكر هذه الآية لتأكيد ما تقدم من قوله إن تبدوا الصدقات فنعما
هي والثالث أن هذه الآية آخر الآيات المذكورة في أحكام الإنفاقات
فلا جرم أرشد الخلق إلى أكمل وجوه الإنفاقات المسألة الثانية في سبب النزول
وجوه الأول لما نزل قوله تعالى للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله بعث عبد الرحمن
ابن عوف بدنانير إلى أصحاب الصفة وبعث علي عليه السلام بوسق من تمر ليلا
فكان أحب الصدقتين إلى الله صدقة علي فنزلت هذه الآية فصدقة
الليل صدقة النهار صدقة عبد الرحمن وقدم تعالى ذكر الليل ليعرف أن صدقة
علي كانت أكمل والرواية الثانية قال ابن عباس إن عليا عليه السلام ما كان
يملك غير أربعة دراهم فتصدق بدرهم ليلا وبدرهم نهارا وبدرهم سرا
وبدرهم علانية فقال عليه السلام ما حملك على هذا فقال أن استوجب ما
وعدني ربي فقال لك ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية والرواية الثالثة
قال صاحب الكشاف نزلت في أبي بكر حين تصدق بأربعين ألف دينار
عشرة بالليل وعشرة بالنهار وعشرة في السر وعشرة في العلانية والرواية
الرابعة نزلت في علف الخيل وارتباطها في سبيل الله وكان أبو هريرة إذا
مر بفرس سمين قرأ هذه الآية والرواية الخامسة أن الآية نزلت في الذين
يعمون الأوقات والأحوال بالصدقة لحرصهم على الخير فكلما نزلت بهم حاجة
محتاج عجلوا قضاءها ولم يؤخروه ولم يتعللوا بوقت ولا حال وهذا هو أحسن
الوجوه لأن هذه الآية آخر الآيات المذكورة في بيان حكم الإنفاق فلا جرم
ذكر فيها أكمل وجوه الإنفاقات المسألة الثالثة قال الزجاج الذين رفع بالابتداء
وجاز أن يكون الخبر ما بعد الفاء ولا يجوز في الكلام زيد فمنطلق وجاز ذلك في

الذي لانها تاتي بمعنى الشرط والجزا فكان التقدير من انفق فله اجره عند ربه وتقريره
انه لو قال الذي اكرمني له درهم لم يفد ان الدرهم بسبب الاكرام اما لو قال الذي
اكرمني فله درهم يفيد ان الدرهم بسبب الاكرام فهاهنا الفاء دلت على ان حصول
الاجر انما كان بسبب الانفاق المسئلة الرابعة في الاية اشارة الى ان صدقة السر
افضل من صدقة العلانية وذلك لانه قدم الليل على النهار والسر على العلانية في
الذكر ثم قال في خاتمة الاية فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون
والمعنى معلوم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى انها تدل على ان اهل الثواب
لا خوف عليهم يوم القيامة ويتاكد ذلك بقوله لا يحزنهم الفزع الاكبر المسئلة الثانية
ان هذا مشروط عند الكل بان لا يحصل عقيبه الكفر وعند المعتزلة ان لا يحصل
عقيبه كبيرة محبطة وقد احكمنا هذه المسئلة وهاهنا اخر الايات المذكورة لبيان
احكام الانفاقات الحكم الثاني من الاحكام الشرعية المذكورة في هذا الموضع
من هذه السورة حكم الربا قوله تعالى الذين ياكلون الربا لا يقومون
الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بانهم قالوا
انما البيع مثل الربا واحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه
فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ومن عاد فاولئك اصحاب النار
هم فيها خالدون اعلم ان بين الصدقة وبين الربا مناسبة من جهة
التضاد وذلك لان الصدقة عبارة عن تنقيص المال بسبب امر الله تعالى
بذلك والربا عبارة عن طلب الزيادة على المال مع نهي الله تعالى عنه فكانا
كالمتضادين ولهذا قال تعالى يمحق الله الربا ويربي الصدقات فلما حصل بين
الحكمين هذا النوع من المناسبة لا جرم ذكر عقيب حكم الصدقات حكم الربا
اما قوله الذين ياكلون الربا فالمراد الذين يتعاملون به وخص الاكل لانه
معظم الامر كما قال الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما وكما لا يجوز اكل مال
اليتيم لا يجوز اتلافه ولكنه نبه بالاكل على ما سواه وكذلك قوله لا
تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وايضا فلان نفس الربا الذي هو الزيادة
في المال على ما كانوا يفعلون في الجاهلية لا يمكن ان يوكل انما يصرف في الماكول
فيوكل فالمراد التصرف فيه فمنع الله تعالى من التصرف في الربا من كل وجه
بهذا الوعيد وايضا فقد ثبت انه صلى الله عليه وسلم لعن اكل الربا وموكله
وشاهده وكاتبه والمحلل له فعلمنا ان الحرمة غير مختصة بالاكل وايضا فقد
ثبت بشهادة الطرد والعكس ان ما يحرم لا تقف حرمته على الاكل دون غيره
من التصرف فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان المراد من اكل الربا في هذه الاية
التصرف في الربا واما الربا ففيه مسائل المسئلة الاولى الربا عبارة عن
الزيادة يقال ربا الشيء يربو ومنه قوله اهتزت وربت اي زادت واربى
الرجل اذا عامل في الربا في اللغة ومنه الحديث من اجبى فقد اربى اي عامل بالربا والاجبا
بيع الزرع قبل ان يبدو صلاحه هذا معنى الربا في اللغة المسئلة الثانية
قرا حمزة والكسائي الربى بالامالة لمكان كسر الراء والباقون بالتفخيم لفتح الباء وهي

في المصاحف

في المصاحف مكتوبة بالواو وانت مخير في كتابتها بالالف والواو والياء قال صاحب
الكشاف الربا كتب بالواو على لغة من يفخم كما كتبت الصلاة والزكاة وزيدت الالف بعدها
تشبيها بواو الجمع المسئلة الثالثة اعلم ان الربا قسمان ربا النسيئة وربا الفضل
اما ربا النسيئة فهو الامر الذي كان مشهورا متعارفا في الجاهلية وذلك انهم كانوا
يدفعون المال الى مدة على ان ياخذوا كل شهر قدرا معينا ويكون راس المال باقيا
ثم اذا حل الدين طالبوا المديون براس المال فان تعذر عليه الاداء زادوا
في الحق والاجل فهذا هو الربا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به واما ربا
النقد فهو ان يباع من من الحنطة بمنوين منها وما يشبه ذلك اذا عرفت
هذا فنقول المروي عن ابن عباس انه كان لا يحرم الا القسم الاول وكان
يقول لا ربا الا في النسيئة وكان يجوز ربا النقد فقال له ابو سعيد الخدري
اشهدت ما لم نشهد اسمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم نسمع
ثم روي انه رجع عنه قال محمد بن سيرين كنا في بيت ومعنا عكرمة فقال
رجل اما تذكر ونحن في بيت فلان ومعنا ابن عباس فقال انما كنت استحللت
الصرف برايي ثم بلغني انه صلى الله عليه وسلم حرمه فاشهدوا اني قد
حرمته وبريت الى الله منه وحجة ابن عباس ان قوله واحل الله البيع
يتناول بيع الدرهم بالدرهمين نقدا وقوله وحرم الربا لا يتناوله لان
الربا عبارة عن الزيادة وليست كل زيادة محرمة بل قوله وحرم الربا
انما يتناول العقد المخصوص الذي كان مسمى فيما بينهم بانه ربا وذلك هو
ربا النسيئة فكان قوله وحرم الربا مخصوصا بربا النسيئة فثبت ان
قوله واحل الله البيع يتناول ربا النقد وقوله وحرم الربا لا يتناوله
فوجب ان يبقى على الحل ولا يمكن ان يقال انا نحرمه بالحديث لانه يقتضي
تخصيص ظاهر القران بخبر الواحد وانه غير جائز هذا هو عذر
ابن عباس وحقيقته راجعة الى ان تخصيص القران بخبر الواحد
هل يجوز ام لا واما جمهور المجتهدين فقد اتفقوا على حرمة الربا
في القسمين اما ربا النسيئة فبالقران واما ربا النقد فبالخبر ثم
ان الخبر دل على حرمة ربا النقد في الاشياء الستة ثم اختلفوا فقال
عامة الفقهاء حرمة التفاضل غير مقصورة على هذه الستة بل ثابتة في غيرها
وقال نفاة القياس بل الحرمة مقصورة عليها وحجة هؤلاء من وجوه
الاول ان الشارع خص من المكيلات والمطعومات والاقوات اشياء
اربعة فلو كان الحكم ثابتا في كل المكيلات وفي كل المطعومات لقال لا تبيعوا
المكيل بالمكيل متفاضلا او قال لا تبيعوا المطعوم بالمطعوم متفاضلا
فان هذا الكلام يكون اشد اختصارا واكثر فائدة فلما لم يقل ذلك بل عدد
الاشياء الاربعة علمنا ان الحكم الحرمة مقصور عليها فقط والحجة الثانية
انا بينا ان قوله واحل الله البيع يقتضي حل ربا النقد فاذا اثبتنا الحرمة
في غير ربا المتقدمين مما هو داخل تحت هذا العموم في الاشياء الستة

ثم لنعم الحرمة في غيرها بالقياس عليها فكان هذا تخصيصاً لعموم نص القرآن في
الاشياء الستة التي ثبت الحكم فيها بخبر الواحد وقياساً عليه ومثل هذا القياس
يكون اضعف كثيراً من خبر الواحد وخبر الواحد اضعف من ظاهر القرآن
فكان هذا ترجيحاً للاضعف على الاقوى وانه غير جائز الحجة الثالثة ان التعدية
من محل النص الى غير محل النص لا يمكن الا بواسطة تعليل الحكم في مورد النص
وذلك غير جائز اما اولاً فلانه يقتضي تعليل حكم الله تعالى وذلك محال
على ما ثبت في الاصول واما ثانياً فلان الحكم في مورد النص معلوم والعلة
مظنونة وربط المعلوم بالمظنون غير جائز واما جمهور الفقها فقد اتفقوا
على ان حرمة ربا النقد غير مقصورة على هذه الاشياء الستة بل هي ثابتة
في غيرها ثم من المعلوم انه لا يمكن تعدية الحكم من محل النص الى غير محل
النص الا بتعليل الحكم الثابت في محل النص بعلة ثابتة حاصلة في غير محل
النص فلهذا المعنى اختلفوا في العلة على مذاهب فالقول الاول وهو مذهب
الشافعي رضي الله عنه ان العلة في حرمة الربا الطعم في الاشياء الاربعة
والشرط اتحاد الجنس وفي الذهب والفضة النقدية وقول الثاني قول ابي حنيفة
ان كل ما كان مقدراً ففيه الربا والعلة في الدراهم والدنانير الوزن وفي الاشياء
الاربعة الكيل واتحاد الجنس والقول الثالث قول مالك ان العلة هو القوت
او ما يصلح به وهو الملح والقول الرابع قول عبد الملك ابن الماجشون ما ينتفع
به ففيه الربا فهذا ضبط مذاهب الناس في حكم الربا والكلام في تفريع هذه المسائل
لا يليق بالتفسير المسئلة الرابعة ذكروا في سبب تحريم الربا وجوهاً احدها
ان الربا يقتضي اخذ مال الانسان من غير عوض ومال الانسان متعلق حاجاته
وله حرمة عظيمة قال عليه السلام حرمة مال المسلم كحرمة دمه
فوجب ان يكون اخذ ماله من غير عوض محرماً فان قيل لم لا يجوز ان ابقاء
راس المال في يده مدة مديدة عوضاً عن الدرهم الزائد وذلك لان رب
المال لو بقي في يده هذه المدة لكان يمكن المالك من ان يتجر فيه
ويستفيد بسبب تلك التجارة ربحاً فلما تركه في يد المديون وانتفع به
المديون لم يبعد ان يدفع الى رب المال ذلك الدرهم الزائد عوضاً عن انتفاعه
بماله قلنا ان هذا الانتفاع الذي ذكرتم امر موهوم قد يحصل واخذ الدرهم
الزائد امر متيقن فتفويت المتيقن لاجل الامر الموهوم لا ينفك عن نوع
ضرر وثانيها قال بعضهم الله تعالى انما حرم الربا من حيث انه يمنع الناس
عن الاشتغال بالمكاسب وذلك ان صاحب الدرهم اذا تمكن بواسطة عقد
الربا من تحصيل الدرهم الزائد نقداً كان او نسيئة خف عليه اكتساب وجه
المعيشة فلا يكاد يتحمل مشقة الكسب والتجارة والصناعات الشاقة وذلك
يفضي الى انقطاع منافع الخلق اذ من المعلوم ان مصالح العالم لا تنتظم الا بالتجارات
والعمارات والحرف والصناعات وثالثها قيل السبب في تحريم عقد الربا انه يفضي
الى انقطاع المعروف بين الناس من القرض لان الربا اذا حرم طابت النفوس

بقرض

بقرض الدرهم واسترجاع مثله ولو حل الربا لكانت حاجة المحتاج تحمله على اخذ الدرهم
بالدرهمين فيفضي ذلك الى قطع المواساة والمعروف والاحسان ورابعها
هو ان الغالب ان المقرض يكون غنياً والمستقرض يكون فقيراً فالقول بتجويز
عقد الربا تمكين للغني من ان يأخذ من الفقير الضعيف مالاً زائداً وذلك غير
لائق برحمة الرحيم وخامسها ان حرمة الربا قد ثبتت بالنص ولا يجب ان يكون حكم
جميع التكاليف معلومة للخلق فوجب القطع بحرمة الربا وان كنا لا نعلم الوجه فيه
اما قوله تعالى لا يقومون فاكثر المفسرين قالوا المراد منه القيام في
يوم القيمة وقال بعضهم المراد القيام من القبر واعلم انه لا منافاة بين الوجهين فوجب
حمل اللفظ عليهما اما قوله الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ففيه مسائل
المسئلة الاولى التخبط معناه الضرب على غير استواء ويقال للرجل الذي يتصرف
في امر ولا يهتدي فيه انه يخبط خبط عشواء وخبط البعير الارض
باخفافه ويتخبطه الشيطان اذا مسه بخبل او جنون لانه كالضرب على
غير استواء في الادهاش وتسمى اصابة الشيطان بالجنون والخبل خبطة
ويقال به مس جنون والمس الجنون يقال مس الرجل فهو ممسوس وبه مس واصله
من المس باليد كان الشيطان يمس الانسان فيجنه ثم سمي الجنون مساً
كما ان الشيطان يتخبطه ويطؤه برجله فيخبله فسمي الجنون خبطة فالتخبط
بالرجل والمس باليد ثم هنا سؤالان السؤال الاول التخبط تفعل فكيف
يكون متعدياً الجواب تفعل بمعنى فعل كثير نحو تقسمه بمعنى قسمه وتقطعه
السؤال الثاني بم يتعلق قوله من المس الجواب فيه وجهان احدها بقوله
لا يقومون والتقدير لا يقومون من المس الذي بهم الا كما يقوم الذي
يتخبطه الشيطان والثاني انه يتعلق بقوله يقوم والتقدير لا يقومون الا
كما يقوم المتخبط بسبب المس المسئلة الثانية قال الجبائي الناس يقولون المصروع
انما حدثت به تلك الحالة لان الشيطان يمسه ويصرعه وهذا باطل لان
الشيطان ضعيف لا يقدر على صرع الناس وقتلهم ويدل عليه وجوه وهذا
صريح في انه ليس للشيطان قدرة على الصرع والقتل والايذاء الثاني
ان الشيطان اما ان يقال انه كثيف او يقال انه من الاجسام اللطيفة فان كان
الاول وجب ان يرى ويشاهد اذ لو جاز ان يكون كثيفاً ولا يرى لجاز ان يكون بحضرتنا
شموس ورعود وبروق وجبال ونحن لا نراها وذلك جهالة عظيمة ولانه لو
كان جسماً كثيفاً فكيف يمكنه ان يدخل في باطن بدن الانسان واما ان كان
جسماً لطيفاً كالهواء فمثل هذا يمتنع ان يكون فيه صلابة وقوة فيمتنع ان يكون قادراً
على ان يصرع الانسان ويقتله والثالث لو كان الشيطان يقدر على ان يصرع
ويقتل لصح ان يفعل مثل معجزات الانبيا عليهم السلام وذلك يجر الى الطعن
في النبوة والرابع ان الشيطان لو قدر على ذلك فلم لا يصرع جميع المؤمنين
ولم لا يخبطهم مع شدة عداوته لاهل الايمان ولم لا يغصب اموالهم ويفسد احوالهم
ويفشي اسرارهم ويزيل عقولهم وكل ذلك ظاهر الفساد واحتج القائلون بان

[هامش:] احدها قوله تعالى وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي

[هامش:] او الجسم

الشيطان يقدر على هذه الاشيا بامرين الاول ما روي ان الشياطين في زمان سليمان عليه السلام كانوا يعملون الاعمال الشاقة على ما حكى الله تعالى عنهم كانوا يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات والجواب انه تعالى كثف اجسامهم في زمان سليمان فعند ذلك قدروا على هذه الاعمال وكان ذلك من معجزات سليمان عليه السلام والثاني ان هذه الاية وهي قوله يتخبطه الشيطان من المس صريح في انه يتخبطه الشيطان بسبب مسه والجواب عنه ان الشيطان يمسه بالوسوسة المؤذية التي يحدث عندها الصرع وهو كقول ايوب عليه السلام اني مسني الشيطان بنصب وعذاب وانما يحدث الصرع عند تلك الوسوسة لان الله تعالى خلقه من ضعيف الطبع وغلبة السوداء عليه بحيث يخاف عند الوسوسة فلا يجترئ فيصرع عند تلك الوسوسة كما يصرع الجبان في الموضع الخالي ولهذا المعنى لا يوجد هذا الخبط في الفضلاء الكاملين واهل الحزم والعقل وانما يوجد فيمن به نقص في المزاج وخلل في الدماغ فهذا جملة كلام الجبائي في هذا الباب وذكر القفال رحمة الله فيه وجها اخر وهو ان الناس يضيفون الصرع الى الشيطان والى الجن فخوطبوا على ما تعارفوه من هذا وايضا من عادة الناس انهم اذا ارادوا تقبيح شي ان يضيفوه الى الشيطان كما في قوله تعالى طلعها كانه رؤوس الشياطين

المسئلة الثالثة للمفسرين في الاية اقوال الاول ان اكل الربا يبعث يوم القيامة مجنونا وذلك كالعلامة المخصوصة باكل الربا فعرفه اهل الموقف بتلك العلامة انهم اكلوا الربا في الدنيا فعلى هذا معنى الاية انهم يقومون مجانين كمن اصابه الشيطان من الجنون والقول الثاني قال ابن قتيبة يريد اذا بعث الناس من قبورهم خرجوا مسرعين كقوله يخرجون من الاجداث سراعا الا اكلة الربا فانهم يقومون ويسقطون كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس وذلك لانهم اكلوا الربا في الدنيا فارباه الله في بطونهم يوم القيامة حتى اثقلهم فهم ينهضون ويسقطون ويريدون الاسراع ولا يقدرون وهذا القول غير الاول لانه يريد اكلة الربا لا يمكنهم الاسراع ولا يقدرون في المشي بسبب ثقل البطن وهذا ليس من الجنون في شي ويتاكد هذا القول بما روي في قصة الاسرا ان النبي صلى الله عليه وسلم انطلق به جبريل عليه السلام الى رجال كل واحد منهم كالبيت الضخم يقوم احدهم فيميل به بطنه فيصرع فقلت يا جبريل من هؤلاء قال الذين ياكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس والقول الثالث انه ماخوذ من قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان وذلك لان الشيطان يدعو الى طلب اللذات والشهوات والاشتغال بغير الله تعالى فهذا هو المراد من مس الشيطان ومن كان كذلك كان في امر الدنيا متخبطا فتارة الشيطان يجره الى النفس والهوى وتارة الملك يجره الى الدين والتقوى فحدثت هناك حركات غير مضبوطة وافعال مختلفة فهذا هو الخبط الحاصل من فعل الشيطان واكل الربا لا شك انه يكون مفرطا في حب الدنيا متهالكا فيه واذا مات على ذلك الحب صار ذلك الحب حجابا بينه وبين الله فالخبط الذي كان حاصلا بسبب حب المال اورثه الخبط في الاخرة واوقعه في ذل الحجاب وهذا التاويل عندي اقرب من الوجهين اللذين نقلناهما عمن نقلنا اما قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا ففيه مسائل المسئلة الاولى القوم كانوا يعولون في تحليل الربا على هذه الشبهة وهي ان من اشترى ثوبا بعشرة ثم باعه باحد عشر فهذا حلال فكذا اذا باع العشرة باحد عشر يجب ان يكون حلالا لانه لا فرق

في العقل

في العقل بين الامرين فهذا في ربا النقد واما في ربا النسيئة فكذلك ايضا لانه لو باع الثوب الذي يساوي عشرة في الحال باحد عشر الى شهر جاز فكذا اذا اعطى العشرة باحد عشر الى شهر وجب ان يجوز لانه لا فرق في العقل بين الصورتين وذلك لانه انما جاز هناك لانه حصل التراضي من الجانبين فكذا ههنا لما حصل التراضي من الجانبين وجب ان يجوز وايضا فالبياعات انما شرعت لدفع الحاجات ولعل الانسان يكون صفر اليد في الحال شديد الحاجة ويكون له في المستقبل من الزمان اموال كثيرة فاذا لم يجز الربا لم يعطه رب المال شيئا فيبقى الانسان في الشدة والحاجة اما بتقدير جواز الربا فرب المال يعطيه طمعا في الزيادة والمديون يرده عند وجدان المال لان اعطاء الزيادة عند وجدان المال اسهل عليه من البقاء في الحاجة قبل وجدان المال فهذا يقتضي حل الربا كما حكمنا بحل سائر البياعات لاجل دفع الحاجة فهذا هو شبهة القوم والله تعالى اجاب عنه بحرف واحد وهو قوله واحل الله البيع وحرم الربا والجواب ان ما ذكرتم معارضة النص بالقياس وهو من عمل ابليس فانه تعالى لما امره بالسجود لادم عليه السلام عارض النص بالقياس فقال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين واعلم ان نفاة القياس يتمسكون بهذا الحرف فقالوا لو كان الدين بالقياس لكانت هذه الشبهة لازمة فلما كانت مدفوعة علمنا ان الدين بالنص لا بالقياس وذكر القفال رحمه الله الفرق بين المثالين فقال من باع ثوبا يساوي عشرة بعشرين فقد جعل ذات الثوب مقابلا بالعشرين فلما حصل التراضي على هذا التقابل صار كل واحد منهما مقابلا للاخر في المالية عندهما فلم يكن اخذ من صاحبه شيئا بغير عوض ولا يمكن ان يقال انه اذا باع العشرة بالعشرين فقد اخذ العشرة الزائدة من غير عوض ولا يمكن ان يقال ان عوضه هو الامهال في مدة الاجل لان الامهال ليس مالا او شيئا يشار اليه حتى يجعل عوضا عن العشرة الزائدة فظهر الفرق بين الصورتين والله اعلم المسئلة الثانية ظاهر قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا على ان الوعيد انما حصل باستحلالهم الربا دون الاقدام عليه واكله مع التحريم وعلى هذا التقدير لا يثبت بهذه الاية كون الربا من الكبائر فان قيل مقدمة الاية تدل على ان قيامهم يوم القيامة متخبطين كان بسبب انهم اكلوا الربا قلنا ان قوله ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا صريح في ان العلة لذلك التخبط هو هذا القول والاعتقاد فقط وعند هذا يجب تاويل مقدمة الاية وقد بينا انه ليس المراد من الاكل نفس الاكل وذكرنا عليه وجوها من الدلائل فانتم تحملونه على التصرف في الربا ونحن نحمله على استحلال الربا واستطابته وذلك لان الاكل قد يعبر به عن الاستحلال يقال فلان ياكل مال الله قضما وخضما اي يستحل التصرف فيه فاذا حملنا الاكل على الاستحلال صارت مقدمة الاية مطابقة لموخرها فهذا ما يدل عليه لفظ الاية الا ان جمهور المفسرين حملوا الاية على وعيد من يتصرف في مال الربا لا على وعيد من يستحل هذا العقد المسئلة الثالثة في الاية سؤال وهو انه لم يقل انما الربا مثل البيع وذلك لان حل البيع متفق عليه فهم ارادوا ان يقيسوا عليه الربا ومن حق القياس ان يشبه محل الخلاف بمحل الوفاق فكان نظم الاية ان يقال انما الربا مثل البيع فما الحكمة في قلب هذه القضية وقال انما البيع مثل الربا والجواب انه لم يكن مقصود القوم ان يتمسكوا بنظم القياس بل كان غرضهم ان البيع والربا متماثلان في جميع

الوجوه المطلوبة فكيف يجوز تخصيص احد المثلين بالحل والثاني بالحرمة وعلى هذا التقدير
فاتهما قدموا واخروا جاز اما قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا ففيه مسايل المسئلة
الاولى يحتمل ان يكون هذا الكلام من تمام كلام الكفار والمعنى انهم قالوا البيع مثل الربا
ثم انكم تقولون واحل الله البيع وحرم الربا فكيف يعقل هذا يعني انهما لما كانا متماثلين فلو حل
احدهما وحرم الاخر لكان ذلك ايقاعا للتفرقة بين المثلين وذلك غير لايق
بحكمة الحكيم فقالوا احل الله البيع وحرم الربا وذكره الكفار على سبيل الاستبعاد
واما اكثر المفسرين فقد اتفقوا على ان كلام الكفار قد انقطع عند قوله انما البيع مثل
الربا واما قوله واحل الله البيع وحرم الربا فهو كلام الله تعالى وقضيته ذكره على
هذا القول لكون ابطالا لقول الكفار انما البيع مثل الربا والحجة على صحة هذا القول
وجوه الحجة الاولى ان قول من قال ان هذا كلام الكفار لا يتم الا باضمار زيادة اما
بان يحمل ذلك على الاستفهام على سبيل الانكار او يحمل ذلك على الرواية عن قول
المسلمين ومعلوم ان الاضمار خلاف الاصل واما اذا جعلناه كلام الله
تعالى ابتداء لم يحتج فيه الى هذا الاضمار فكان ذلك اولى والحجة الثانية ان
المسلمين ابدا كانوا يتمسكون في تحليل جميع مسايل البيع بهذه الاية ولولا انهم علموا
ان ذلك كلام الله تعالى لا كلام الكفار والا لما جاز لهم ان يستدلوا به وفي
هذه الحجة كلام سياتي في المسئلة الثانية ان شاء الله تعالى الحجة الثالثة
ان الله تعالى ذكر عقيب هذه الكلمة قوله فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى
فله ما سلف وامره الى الله ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فظاهر
هذا الكلام يقتضي انهم لما تمسكوا بتلك الشبهة وهي قولهم انما البيع مثل
الربا فالله تعالى قد كشف عن فساد تلك الشبهة وعن ضعفها ولو لم يكن قوله
واحل الله البيع وحرم الربا كلام الله تعالى لم يكن جواب تلك الشبهة
مذكورا فلم يكن قوله فمن جاءه موعظة من ربه لايقا بهذا الموضع والله اعلم
المسئلة الثانية مذهب الشافعي رحمه الله ان قوله واحل الله البيع وحرم
الربا من المجملات التي لا يجوز التمسك بها وهو المختار عندي ويدل عليه وجوه الاول
وهو انا بينا في اصول الفقه ان الاسم المفرد المحلى بحرف التعريف لا يفيد العموم
البتة بل ليس فيه الا تعريف الماهية ومتى كان كذلك كفى في العمل به ثبوت
حكمه في صورة واحدة الوجه الثاني وهو انه اذا سلمنا انه يفيد العموم و
لكنا لا نشك ان افادته للعموم اضعف من افادة الفاظ الجمع للعموم مثل قوله
واحل الله البيع وان افاد الاستغراق الا ان قوله واحل الله لا يفيد الاستغراق
الا افادة ضعيفة ثم بتقدير العموم لا بد وان يتطرق اليها تخصيصات كثيرة
خارجة عن الحصر والضبط ومثل هذا العموم لا يليق بكلام الله وكلام رسوله
لانه كذب والكذب على الله محال واما العام الذي يكون موضع التخصيص منه
قليلا جدا فذلك جايز لان اطلاق لفظ الاستغراق على الاغلب عرف
مشهور في كلام العرب فثبت ان حمل هذا اللفظ على العموم غير جايز الوجه
الثالث ما روي عن عمر قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا وما سالناه

عن الربا ولو كان هذا اللفظ مفيدا للعموم لما قال ذلك فعلمنا ان هذه الاية من المجملات
الوجه الرابع ان قوله واحل الله البيع يقتضي ان يكون كل بيع حلالا وقوله وحرم
الربا يقتضي ان يكون كل بيع حراما لان الربا هو الزيادة فاول الاية اباح جميع
البيوع واخرها حرم الجميع فلا يعرف الحلال من الحرام بهذه الاية
فكانت مجملة فوجب الرجوع في معرفة الحلال والحرام الى بيان رسول الله
صلى الله عليه وسلم اما قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه
فانتهى فاعلم انه ذكر فعل الموعظة لان تانيثها غير حقيقي لانها في معنى
الوعظ وقرا ابي والحسن فمن جاءته موعظة ثم قال فانتهى اي فامتنع ثم
قال فله ما سلف وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في التاويل وجهان
الاول قال الزجاج اي صفح له عما مضى من ذنبه قبل نزول هذه الاية
وهو كقوله قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وهذا
التاويل ضعيف لان قبل نزول اية التحريم لم يكن ذلك حراما ولا ذنبا
فكيف يقال المراد من الاية الصفح عن ذلك الذنب مع انه ما كان هناك
ذنب والنهي المتاخر لا يوثر في الفعل المتقدم ولانه تعالى اضاف ذلك اليه
بلام التمليك وهو قوله فله ما سلف فكيف يكون ذلك ذنبا الثاني قال السدي
له ما سلف اي ما اكل من الربا وليس عليه رد ما سلف فاما ما لم يقبض بعد
فلا يجوز له اخذه وانما له راس ماله فقط كما بينه تعالى من بعد ذلك بقوله
فان تبتم فلكم رءوس اموالكم المسئلة الثانية قال الواحدي السلف المتقدم
وكل شي قدمته امامك فهو سلف ومنه الامم السالفة والسلافة ما تقدم
قبل الطعام وسلافة الخمر صفوها لانه اول ما يخرج منها اما قوله تعالى
وامره الى الله ففيه وجوه للمفسرين الاول الذي اختاره ان هذه الاية مختصة
بمن ترك استحلال الربا من غير بيان انه ترك اكل الربا او لم يترك والدليل
عليه مقدمة الاية ومؤخرها اما المقدمة فلان قوله فمن جاءه موعظة من ربه
فانتهى ليس فيه بيان انه انتهى عماذا فلا بد وان يصرف ذلك الى المذكور السابق
واقرب المذكورات الى هذه الكلمة ما حكى الله عنهم انهم قالوا انما البيع مثل الربا فكان
قوله فانتهى عائدا اليه فكان المعنى فانتهى عن هذا القول واما مؤخر
الاية فقوله ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فمعناه ومن عاد الى الكلام
المتقدم وهو استحلال الربا بقولهم انما البيع مثل الربا فثبت ان قوله فامره
الى الله يعني ان من انتهى عن استحلال الربا فامره الى الله ثم هذا الانسان اما
ان يقال انه كما انتهى عن استحلال الربا انتهى ايضا عن اكل الربا او ليس كذلك فان
كان الاول كان هذا الشخص مقرا بدين الله تعالى عاملا بتكليف الله فحينئذ يستحق
المدح والتعظيم والاكرام لكن قوله فامره الى الله ليس كذلك لانه يفيد انه تعالى
ان شاء عذبه وان شاء غفر له فثبت ان هذه الاية لا تليق بالكافر ولا بالمؤمن المطيع
فلم يبق الا ان يكون مختصا بمن اقر بحرمة الربا ثم اكل الربا فهاهنا يكون امره الى الله ان
عذبه وان شاء غفر له وهو كقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء

فيكون ذلك دليلا ظاهرا على صحة قولنا في ان العفو من الله مرجو امّا قوله ومن
عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فالمعنى ومن عاد الى استحلال
الربا حتى يصير كافرا واعلم ان قوله فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون دليل قاطع
في ان الخلود لا يكون الا للكافر لان قوله اولئك اصحاب النار هم يفيد الحصر فيمن
عاد الى قول الكفار وكذلك قوله فيها خالدون يفيد الحصر وهذا يدل على ان كونه
صاحب النار وكونه خالدا في النار لا يحصل الا في الكفار اقصى ما في الباب انا خالفنا
هذا الظاهر وادخلنا ساير الكفار فيه لكنه يبقى على ظاهره في صاحب الكبيرة
مقابل في هذه المواضع وذلك ان مذهبنا ان صاحب الكبيرة اذا كان مؤمنا بالله تعالى
ورسوله يجوز في حقه ان يعفو الله عنه ويجوز ان يعاقبه وامره في الماضي
موكول الى الله تعالى ثم بتقدير ان يعاقبه الله تعالى فانه لا يخلده في النار بل يخرجه
منها فانه تعالى بيّن صحة هذا المذهب في هذه الايات فقوله فامره الى الله
يدل على جواز العفو في حق صاحب الكبيرة على ما بيناه ثم قوله فاولئك اصحاب النار
هم فيها خالدون يدل على ان بتقدير ان يدخله الله في النار لكنه لا يخلده فيها لان الخلود
مختص بالكفار لا باهل الايمان وهذا بيان شريف وتفسير حسن والله اعلم قوله
تعالى **يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار اثيم** اعلم انه تعالى
لما بالغ في الزجر عن الربا وكان قد بالغ في الايات المتقدمة في الامر بالصدقات
ذكرها هنا ما يجري مجرى الداعي الى فعل الربا وترك الصدقات وكشف عن فساده
وذلك ان الداعي الى الربا تحصيل المزيد في الخيرات والصارف عن الصدقات الاحتراز
عن نقصان الخيرات فبيّن تعالى ان الربا وان كان زيادة في الحال الا انه نقصان في
الحقيقة وان الصدقة وان كانت نقصانا في الصورة الا انها زيادة في المعنى ولما كان
الامر كذلك كان اللايق بالعاقل ان لا يلتفت الى ما يقتضيه الطبع والحس
من الدواعي والصوارف وان يعول على ما ندبه الشرع اليه فهذا هو وجه النظم ثم
في الاية مسائل **المسئلة الاولى** المحق نقصان الشيء حالا بعد حال ومنه المحاق
في هذه الاية وذروا ما بقي من الربا وبين به ان دينا اذا كان عليهم ولم يقبض فالزيادة
محرم وليس لهم ان ياخذوا الا رؤس اموالهم وانما شدد تعالى في ذلك لان من
انتظر مدة طويلة في حلول الاجل ثم حضر الوقت ووطن نفسه على ان تلك الزيادة
قد حصلت يحتاج في قطعه عنه الى تشديد عظيم فقال اتقوا الله واتقاؤه انما
يكون باتقاء ما نهى عنه وقوله وذروا ما بقي من الربا يعني ان كنتم قد قبضتم منه شيئا
فيعفو عنه وان لم تقبضوه او لم تقبضوا بعضه فذلك الذي تقبضونه كلا كان او بعضا
فانه يحرم قبضه واعلم ان هذه الاية اصل كبير في احكام الكفار اذا اسلموا وذلك لان
ما مضى في وقت الكفر فانه يبقى ولا ينقض ولا يفسخ وما لم يوجد منه في حال الكفر فحكمه
يحمل على الاسلام فاذا تناكحوا على ما يجوز عندهم ولا يجوز في الاسلام فهو عفو ولا يتعقب
وان كان النكاح وقع على مهر حرام وقبضته المراة فقد مضى وان كانت لم تقبضه فلها
مهر مثلها دون المهر المسمى وهذا مذهب الشافعي رحمه الله فان قيل كيف قال يا ايها
الذين امنوا اتقوا الله ثم قال في اخره ان كنتم مؤمنين والجواب من وجوه الاول ان هذا

مثل ما يقال ان كنت اخا فاكرمني معناه ان من كان اخا اكرم اخاه والثاني قيل
معناه ان كنتم تريدون استدامة الحكم لكم بالايمان الثالث يا ايها الذين امنوا
بلسانهم ذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين بقلوبكم المسئلة الثانية في سبب نزول
الاية روايات فالاولى انه خطاب لاهل مكة كانوا يربون فلما اسلموا عند فتح مكة
امرهم الله تعالى ان ياخذوا رؤس اموالهم دون الزيادة الثانية قال مقاتل نزلت
في اربعة اخوة من ثقيف مسعود وعبد ياليل وحبيب وربيعة بنو عمرو بن عمير
الثقفي كانوا يداينون بني المغيرة فلما ظهر النبي عم على الطائف اسلم الاخوة ثم طالبوا
فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثالثة نزلت الاية في العباس وعثمان بن عفان
وكانا اسلفا في التمر فلما حضر الجداد قبضا بعضا وزادا في الباقي فنزلت الاية وهذا
قول عطا وعكرمة والرواية الرابعة نزلت في العباس وخالد بن الوليد وكانا يسلفان
في الربا وهو قول السدي المسئلة الثالثة قال القاضي قوله ان كنتم مؤمنين كالدلالة
على ان الايمان لا يتكامل اذا اصر الانسان على كبيرة وانما يصير مؤمنا بالاطلاق متى
اجتنب كل الكباير والجواب لما دلت الدلايل الكثيرة المذكورة في تفسير قوله الذين يؤمنون
بالغيب على ان العمل خارج من مسمى الايمان كانت هذه الاية محمولة على كمال الايمان وعلى
شرايعه فكان التقدير ان كنتم عاملين بمقتضى شرايع الايمان وهذا وان كان ترك الظاهر
لكنا ذهبنا اليه لتلك الدلايل ثم قال تعالى فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله وفيه
مسايل المسئلة الاولى قرا عاصم وحمزة فآذنوا بمفتوحة الالف ممدودة مكسورة
الذال على مثال فآمنوا والباقون فاذنوا ساكنة الهمزة مفتوحة الدال مقصورة وروي
عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن علي عليه السلام انهما قرا كذلك وقوله فآذنوا ممدودة
اي اعلموا من قوله تعالى فقل آذنتكم على سواء ومفعول الايذان محذوف على هذه القراءة بتقدير
فاعلموا من لم ينته عن الربا بحرب من الله واذا امروا باعلام غيرهم فهم ايضا قد علموا ذلك لكن ليس في
علمهم دلالة على اعلام غيرهم فهذه القراءة في الابلاغ اكد قال احمد بن يحيى قراءة العامة من الاذن
اي كونوا على اذن وعلم وقرا الحسن فايقنوا وهو دليل لقراءة العامة المسئلة الثانية اختلفوا
في ان الخطاب بقوله فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله اهو خطاب مع المؤمنين المصرين
على معاملة الربا او هو خطاب مع الكفار المستحلين للربا الذين قالوا انما البيع مثل الربا قال القاضي
والاحتمال الاول اولى لان قوله فاذنوا خطاب مع قوم تقدم ذكرهم وما هم الا المخاطبون بقوله
يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا وذلك يدل على ان هذا الخطاب مع
المؤمنين فان قيل فكيف امر بالمحاربة مع المسلمين قلنا هذه اللفظة قد تطلق على من
عصى الله تعالى غير مستحل كما جاء في الخبر من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة وعن
جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم من لم يدع المخابرة فليأذن بحرب من الله ورسوله وقد
جعل كثير من المفسرين والفقهاء قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اصله
في قطاع الطريق من المسلمين فثبت ان ذكر هذا النوع من التهديد مع المسلمين وارد في
كتاب الله وفي سنة رسوله اذا عرفت هذا فنقول في الجواب عن السؤال المذكور وجهان
الاول ان المراد المبالغة في التهديد دون نفس الحرب والثاني نفس الحرب ثم فيه تفصيل
فنقول الاصرار على عمل الربا ان كان من شخص يقدر الامام عليه قبض عليه واجرى

فيه لحكم الله من التعزير والحبس الى ان تظهر منه التوبة وان وقع ممن له عسكر
وشوكة حاربه الامام كما حارب الفئة الباغية وكما حارب ابو بكر مانعي الزكاة وكذا القوم
لو اجمعوا على ترك الاذان وترك دفن الموتى فانه يفعل بهم ما ذكرناه وقال ابن عباس رضي الله
عنه من عامل بالربا يستتاب فان تاب والا ضربت عنقه والقول في هذه الاية ان قوله
فان لم تفعلوا فأذنوا خطاب للكفار وان معنى الاية وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين
معترفين بتحريم الربا فان لم تفعلوا اي فان لم تكونوا معترفين بتحريمه فأذنوا بحرب
من الله ورسوله ومن ذهب الى هذا القول قال ان فيه دليلا على ان من كفر
بشريعة واحدة من شرائع الاسلام فهو خارج من ملة الاسلام كافر كما لو كفر
بجميع شرائعه والله اعلم ثم قال تعالى وان تبتم فلكم رؤس اموالكم لا تظلمون ولا
تظلمون اي لا تظلمون الغريم بطلب زيادة المال ولا تظلمون انتم بنقصان رأس
المال ثم قال تعالى وان كان ذو عسرة فيه مسئلتان المسئلة الاولى قال النحويون
كان كلمة تستعمل على وجوه احدها ان تكون بمنزلة حدث ووقع وذلك قولهم قد كان الامر
اي وجد وحينئذ لا يحتاج الى خبر والثاني ان يخلع منه معنى الحدث فتبقى الكلمة مجردة
للزمان وحينئذ يحتاج الى الخبر وذلك كقولك كان زيد ذاهبا واعلم اني حين كنت
مقيما بخوارزم وكان هناك جمع من اكابر الادباء اوردت عليهم اشكالا في هذا الباب
فقلت انكم تقولون ان كان اذا كانت ناقصة تكون فعلا وهذا محال لان الفعل ما دل
على اقتران حدث بزمان فقولك كان يدل على حصول معنى الكون في الزمان الماضي
واذا افاد هذا المعنى كانت تامة لا ناقصة فهذا الدليل يقتضي ان كان ان كانت
فعلا كانت تامة لا ناقصة وان لم تكن تامة لم تكن فعلا البتة بل كانت حرفا وانتم
تنكرون ذلك فبقوا في هذا الاشكال زمانا طويلا وصنفوا في الجواب عنه كتبا وما
افلحوا فيه ثم انكشف لي فيه سر اذكره هاهنا وهو ان كان لا معنى له الا انه حدث و
وقع الا ان قولك وجد وحدث على قسمين احدهما ان يكون المعنى وجد وحدث الشيء
كقولك وجد الجوهر وحدث العرض والثاني ان يكون المعنى وجدت موصوفية
الشيء بالشيء فاذا قلت كان زيد عالما فمعناه حدث في الزمان الماضي موصوفية
زيد بالعلم فالقسم الاول هو المسمى بكان التامة والقسم الثاني هو المسمى بالناقصة
وفي الحقيقة فالمفهوم من كان في الموضعين هو الحدوث والوقوع الا ان في القسم
الاول المراد حدوث الشيء في نفسه فلا جرم كان الاسم الواحد كافيا فيه وفي القسم
الثاني المراد حدوث موصوفية احد الامرين بالاخر فلا جرم لم يكن الاسم الواحد كافيا
بل لا بد من ذكر الاسمين حتى يمكنه ان يشير الى موصوفية احدهما بالاخر وهذا من لطيف
الابحاث فاما ان قلنا انه فعل كان دالا على وقوع المصدر في الزمان الماضي فحينئذ تكون
تامة لا ناقصة وان قلنا انه ليس بفعل بل حرف فكيف يدخل فيه الماضي والمستقبل والامر
وجميع خواص الافعال واذا حملت الامر على ما قلناه تبين انه فعل وزال الاشكال
بالكلية المفهوم الثالث لكان ان تكون بمعنى صار وانشدوا
بتيهاء قفر والمطي كأنها ... قطا الحزن قد كانت فراخا بيوضها
ومعنى ان اللفظ هاهنا محمول
على ما ذكرناه فان المعنى انه صار حدث موصوفية الذات بهذه الصفة بعد انها ما كانت

موصوفة

موصوفة بذلك فيكون كان ايضا بمعنى حدث ووقع الا ان حدوثها حدوث مخصوص
وهو انه حدث موصوفية الذات بهذه الصفة بعد ان كان موصوفية الذات
بصفة اخرى المفهوم الرابع ان تكون زائدة وانشدوا
سراة بني ابي بكر تسامى ... على كان المسومة العراب
اذا عرفت هذه القاعدة فلنرجع الى
التفسير فنقول كان في هذه الاية فيها وجهان الاول انها بمعنى وقع ووجد وحدث
والمعنى وان وجد ذو عسرة ونظيره الا ان تكون تجارة حاضرة بالرفع على معنى وان
وقع تجارة ومقصود الاية انما يصح على هذا اللفظ وذلك لانه لو قيل وان كان ذا عسرة
لكان المعنى وان كان المشتري ذا عسرة فنظرة الى ميسرة فتكون النظرة [illegible] الثاني
انها ناقصة على حذف الخبر تقديره وان كان ذو عسرة غريما لكم وقرأ عثمان ذا عسرة والتقدير
ان كان الغريم ذا عسرة وقرئ ومن كان ذا عسرة المسئلة الثانية العسرة اسم من الاعسار
وهو تعذر الموجود من المال يقال اعسر الرجل اذا صار الى حالة العسرة وهي الحالة التي
يتعسر فيها وجود المال ثم قال تعالى فنظرة الى ميسرة وفيه مسائل المسئلة الاولى
في الاية حذف والتقدير فالحكم او فالامر نظرة اي تأخير والنظرة الاسم من الانظار
وهو الامهال يقول بعته الشيء بنظرة وبانظار اي بامهال قال تعالى رب فانظرني الى يوم يبعثون
قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم المسئلة الثانية قرئ فنظرة بسكون
الظاء وقرأ عطاء فناظره اي صاحب الحق ناظره اي منتظره او صاحب نظرته على طريقة
النسب كقولهم مكان عاشب وباقل بمعنى ذو عشب وذو بقل وعنه فناظره على
بمعنى سامحه بالنظرة المسئلة الثالثة الميسرة مفعلة من اليسر واليسار الذي هو
ضد الاعسار وهو تيسر الموجود من المال ومنه يقال ايسر الرجل فهو موسر اي صار الى
حالة تيسر وجود المال فالميسرة والميسور والميسر الغنى المسئلة الرابعة قرأ نافع ميسرة بضم السين
والباقون بفتحها وهما لغتان مشهورتان كالمقبرة والمقبرة والمشرقة والمشرقة
والمشربة والمشربة والفتح اشهر اللغتين لان مفعلة قد جاء في كلامهم كثيرا المسئلة
الخامسة اختلفوا في ان حكم الانظار مختص بالربا او عام في الكل فقال ابن عباس و
شريح والضحاك والسدي وابراهيم الاية في الربا وذكر عن شريح انه امر بحبس احد الخصمين
فقيل انه معسر فقال شريح انما ذلك في الربا والله تعالى قال في كتابه ان الله يأمركم ان
تؤدوا الامانات الى اهلها وذكر المفسرون في سبب نزول هذه الاية لما نزل قوله تعالى
فأذنوا بحرب من الله ورسوله قالت الاخوة الاربعة الذين كانوا يعاملون بالربا بل نتوب الى الله
فانه لا طاقة لنا بحرب الله ورسوله فرضوا برأس المال وطالبوا بني المغيرة بذلك
فشكا بنو المغيرة العسرة وقالوا اخرونا الى ان تدرك الغلات فأبوا ان يؤخروهم
فأنزل الله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة والقول الثاني وهو قول
مجاهد وجماعة من المفسرين انها عامة في كل دين واحتجوا بما ذكرناه من انه
قال وان كان ذو عسرة ولم يقل وان كان ذا عسرة ليكون الحكم عاما في كل المعسرين
قال القاضي والقول الاول ارجح لانه تعالى قال في الاية المتقدمة وان تبتم
فلكم رؤس اموالكم من غير بخس ولا نقص ثم قال في هذه الاية وان كان ذو عسرة
فنظرة الى ميسرة اي وان كان من عليه المال معسرا وجب انظاره

الى وقت القدرة لان النظرة يراد بها التاخير فلا بد من حق تقدم ذكره حتى
يلزم التاخير بل لما ثبت وجوب الانظار في هذه الصورة بحكم النص ثبت
وجوبه في سائر الصور ضرورة الاشتراك في المعنى وهو ان العاجز عن اداء
المال لا يجوز تكليفه وهذا قول اكثر الفقهاء كابي حنيفة ومالك والشافعي
المسئلة السادسة انه لا بد من الاعسار في الشرع فقول الاعسار هو ان لا يجد
في ملكه ما يؤديه بعينه ولا يكون له ما لو باعه لامكنه اداء الدين من ثمنه فلهذا
قلنا من وجد دارا وثيابا لا يعد في ذوي العسرة اذا امكنه بيعها واداء ثمنها
ولا يجوز ان يحبس الا قوت يوم لنفسه وعياله وما لا بد من كسوة لصلواتهم
ودفع الحر والبرد عنهم واختلفوا اذا كان قويا هل يلزمه ان يؤاجر نفسه
من صاحب الدين او غيره فقال بعضهم يلزمه ذلك كما يلزمه اذا احتاج
له ولعياله وقال بعضهم لا يلزمه ذلك واختلفوا ايضا اذا كان معسرا او قد
بذل غيره له ما يؤديه هل يلزمه القبول والاداء او لا يلزمه ذلك فاما من
له بضاعة كسدت عليه فهو واجب عليه ان يبيعها بالنقصان ان لم يكن الا ذلك ويؤديه
في الدين المسئلة السابعة اذا علم الانسان ان غريمه معسر حرم عليه
حبسه وان يطالبه بما عليه ووجب الانظار الى وقت اليسار فاما ان شك في
اعساره فيجوز له ان يحبسه الى وقت ظهور الاعسار واعلم انه اذا ادعى الاعسار وكذبه
الغريم فهذا الدين الذي لزمه اما ان يكون عن عوض حصل له كالبيع والقرض او لا يكون كذلك
وفي القسم الاول لا بد له من اقامة شاهدين عدلين على ان ذلك العوض قد هلك
وفي القسم الثاني وهو ان يثبت الدين عليه لا بعوض مثل اتلاف او صداق او ضمان
كان القول قوله وعلى الغرماء البينة لان الاصل هو الفقر والله اعلم ثم قال وان تصدقوا
فهو خير لكم وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا عاصم تصدقوا بتخفيف الصاد
والباقون بتشديدها والاصل فيه ان تتصدقوا فمن خفف حذف احدى التائين
تخفيفا ومن شدد ادغم احدى التائين في الاخرى المسئلة الثانية في التصدق
قولان الاول معناه وان تصدقوا على المعسر بما عليه من الدين اذ لا يصح التصدق به
على غيره وانما جاز هذا الحذف للعلم به لانه قد جرى ذكر المعسر وذكر راس المال
فعلم ان التصدق راجع اليهما وهو كقوله وان تعفوا اقرب للتقوى والثاني ان المراد بالتصدق
الانظار لقوله عليه السلام لا يحل دين رجل مسلم فيؤخره الا كان له بكل يوم صدقة وهذا القول
ضعيف لان الانظار ثبت وجوبه بالاية الاولى فلا بد من حمل هذه الاية على فائدة جديدة
ولان قوله خير لكم لا يليق بالواجب بل بالمندوب المسئلة الثالثة المراد بالخير
حصول الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الاخرة اما قوله ان كنتم تعلمون
فيه وجوه الاول معناه ان كنتم تعلمون ان هذا التصدق خير لكم عملتموه جعل العمل
من لوازم العلم وفيه تهديد شديد للعصاة الثاني تعلمون ما يامركم به ربكم اصلح لكم ثم
قال واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون اعلم ان هذه
الاية في العظماء الذين كانوا العاملين بالربا وكانوا اصحاب ثروة وجلالة وانصار واعوان
وقد كان يجري منهم التغلب على الناس بسبب ثروتهم فاحتاجوا الى مزيد زجر ووعيد

وتهديد

وتهديد حتى يمتنعوا من الربا واخذ اموال الناس بالباطل فلا جرم توعدهم الله
بهذه الاية وخوفهم على اعظم الوجوه وفيه مسائل المسئلة الاولى قال ابن
عباس هذه الاية اخر اية نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه لما حج نزلت
يستفتونك وهي اية الكلالة ثم نزل وهو واقف بعرفة اليوم اكملت لكم دينكم
ثم نزل واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله فقال جبريل عليه السلام ضعها على راس
ثمانين اية ومائتي اية من البقرة وعاش رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدها
احدا وثمانين يوما وقيل احدا وعشرين وقيل سبعة ايام وقيل ثلاث ساعات
المسئلة الثانية قرا ابو عمرو ترجعون بفتح التاء والباقون بضم التاء واعلم ان
الرجوع لازم والرجع متعدي وعليه تخرج القراءتان المسئلة الثالثة انتصب
يوما على المفعول به لا على الظرف لانه ليس المعنى واتقوا في هذا اليوم لكن المعنى
تاهبوا للقائه بما تقدمون من العمل الصالح ومثله قوله فكيف تتقون ان كفرتم
يوما يجعل الولدان شيبا اي كيف تتقون هذا اليوم الذي هذا صفته وصفته مع
الكفر بالله المسئلة الرابعة قال القاضي اليوم عبارة عن زمان مخصوص وذلك لا
يتقى لما يحدث فيه من الشدة والاهوال واتقاء تلك الاهوال لا يمكن الا في دار
الدنيا بمجانبة المعاصي وفعل الواجبات فصار قوله واتقوا يوما يتضمن الامر بجميع اقسام
التكاليف المسئلة الخامسة الرجوع الى الله ليس المراد منه ما يتعلق بالمكان والجهة
فان ذلك محال على الله تعالى وليس المراد الرجوع الى علمه وحفظه فانه معهم اينما كانوا
ولكن كل ما في القران من قوله ترجعون الى الله فمعناه ان الاول ان الانسان له احوال
ثلاثة على الترتيب فالحالة الاولى كونهم في بطون امهاتهم لا يملكون نفعهم
ولا ضرهم بل المتصرف فيهم ليس الا الله تعالى والحالة الثانية كونهم بعد البروز
عن بطون الامهات وهناك يكون المتكفل باصلاح احوالهم في اول الامر الابوان
ثم بعد ذلك يتصرف بعضهم في البعض في حكم الظاهر والحالة الثالثة بعد
الموت وهناك لا يكون المتصرف فيهم ظاهرا وفي الحقيقة الا الله سبحانه فكانه
بعد الخروج عن الدنيا عاد الى الحالة التي كان عليها قبل الدخول في الدنيا فهذا هو
معنى الرجوع الى الله تعالى والثاني ان يكون المراد يرجعون الى ما اعد الله لهم من ثواب
او عقاب وكلا التاويلين حسن مطابق للفظ ثم قال ثم توفى كل نفس ما كسبت وفيه
مسئلتان المسئلة الاولى المراد ان كل مكلف فهو عند الرجوع الى الله تعالى لا بد
وان يصل اليه جزاء عمله بالتمام كما قال تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال ايضا انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن
في صخرة او في السموات او في الارض يات بها الله وقال ونضع الموازين القسط ليوم
القيامة فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين
وفي تاويل قوله ما كسبت وجهان الاول ان فيه حذفا والتقدير جزاء ما كسبت والثاني ان
المكتسب هو ذلك الجزاء لان ما يحصله الرجل بتجارته من المال فانه يوصف في اللغة
بانه كسبه فقوله توفى كل نفس ما كسبت اي توفى كل نفس جزاء ما كسبت وهذا التاويل
اولى لانه مهما امكن تفسير الكلام بحيث لا يحتاج فيه الى الاضمار كان اولى المسئلة الثانية

اصحاب الوعيد يتمسكون بهذه الاية على القطع بوعيد الفساق واصحابنا يتمسكون بها في القطع
بعدم الخلود لانه لما امن لابد وان يصل ثواب ايمانه اليه ولا يمكن ذلك الا بان يخرج من
النار ويدخل الجنة ثم قال وهم لا يظلمون وفيه سؤال وهو ان قوله توفى كل نفس ما كسبت لا معنى
له الا انهم لا يظلمون فكان ذلك تكريرا وجوابه انه تعالى لما قال ثم توفى كل نفس ما كسبت
كان ذلك دليلا على ايصال العذاب الى الكفار والفساق فكان لقايل ان يقول كيف يليق
بكرم اكرم الاكرمين تعذيب عبيده فاجاب عنه بقوله وهم لا يظلمون والمعنى ان العبد
هو الذي اوقع نفسه في تلك الورطة لان الله تعالى مكنه وازاح عذره وسهل طريق
الاستدلال لكن اهمل وقصر فهو الذي اساء الى نفسه وهذا الجواب انما يستقيم على
اصول المعتزلة فاما على اصول اصحابنا فهو انه سبحانه مالك الخلق والمالك اذا تصرف
في ملكه كيف شاء واراد لم يكن ظلما فكان قوله وهم لا يظلمون بعد ذكر الوعيد اشارة
الى ما ذكرناه والله اعلم الحكم الثالث من الاحكام الشرعية المذكورة في هذا الموضع من هذه
السورة اية المداينة قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى
فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا ياب كاتب ان يكتب كما علمه الله فليكتب
وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا فان كان الذي
عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان ممن ترضون من الشهداء
ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى ولا ياب الشهداء اذا ما دعوا ولا تساموا
ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى
الا ترتابوا الا ان تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح الا تكتبوها
واشهدوا اذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم واتقوا الله
ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم اعلم ان في الاية مسايل المسئلة الاولى ان في
كيفية النظم وجهين الاول ان الله سبحانه وتعالى لما ذكر قبل هذه الحكم نوعين من الحكم احدهما
الانفاق في سبيل الله وهو يوجب تنقيص المال والثاني ترك الربا وهو ايضا سبب لتنقيص
المال ثم انه تعالى ختم ذينك الحكمين بالتهديد العظيم وهو قوله واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله
والتقوى تسد على الانسان اكثر ابواب المكاسب والمنافع اتبع ذلك بان ندبه الى كيفية حفظ
المال الحلال وصونه عن الفساد والبوار فان القدرة على الانفاق في سبيل الله وعلى ترك
الربا وعلى ملازمة التقوى لا يتم ولا يكمل الا عند حصول المال ثم انه تعالى لاجل
هذه الدقيقة بالغ في الوصاية بحفظ المال الحلال عن وجوه الفساد والتلف وقد ورد
نظيره في سورة النساء ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما فحث على الاحتياط
في امر الاموال لكونها سببا لمصالح المعاش والمعاد قال القفال رحمه الله والذي يدل
على ذلك ان الفاظ القران جارية في الاكثر على الاختصار وفي هذه الاية بسط شديد الا ترى
انه قال اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه ثم قال ثانيا وليكتب بينكم كاتب بالعدل
ثم قال ثالثا ولا ياب كاتب ان يكتب كما علمه الله فكان هذا كالتاكيد لقوله وليكتب بينكم كاتب
بالعدل لان العدل هو ما علمه الله تعالى ثم قال رابعا وهذا اعادة الامر الاول ثم قال خامسا
وليملل الذي عليه الحق لان الكاتب بالعدل انما يكتب ما يملى عليه ثم قال سادسا وليتق الله

ربه وهذا تاكيد ثم قال سابعا ولا يبخس منه شيئا وهذا كالمستفاد من قوله وليتق الله ثم قال
ثامنا ولا تساموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله وهو ايضا تاكيد لما مضى ثم قال تاسعا ذلكم
اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا فذكر هذه الفوايد الثلاثة لتلك التاكيدات
السالفة وكل ذلك يدل على انه لما حث على ما يجري مجرى سبب تنقيص المال في الحكمين
الاولين بالغ في هذا الحكم في التوصية بحفظ المال الحلال وصونه عن الهلاك والبوار
ليتمكن الانسان بواسطته من الانفاق في سبيل الله والاعراض عن مساخط الله
من الربا وغيره والمواظبة على تقوى الله فهذا هو الوجه الاول من وجوه النظم وهو حسن
لطيف الوجه الثاني ان قوما من المفسرين قالوا المراد بالمداينة السلم فالله تعالى
لما منع من الربا في الاية المتقدمة اذن في السلم في هذه الاية مع ان جميع المنافع المطلوبة
من الربا حاصل في السلم ولهذا قال بعض العلماء لا لذة ولا منفعة يتوصل اليها بالطريق
الحرام الا والله سبحانه وضع لتحصيل مثل تلك اللذة طريقا حلالا وسبيلا مشروعا فهذا
ما يتعلق بوجه النظم والله اعلم المسئلة الثانية اعلم ان التداين تفاعل من الدين
ومعناه داين بعضكم بعضا وتداينتم تبايعتم بدين قال اهل اللغة القرض غير الدين
لان القرض ان يقرض الانسان دراهم او دنانير او حبا او تمرا او ما اشبه ذلك ولا يجوز
فيه الاجل والدين يجوز فيه الاجل ويقال من الدين ادان اذا باع سلعته بثمن الى
اجل وذلك ان يدين اذا اقرض وان استقرض انشد الاحمر

ندين ويقضي الله عنا وقد نرى | مصارع قوم لا يدينون ضيعا

اذا عرفت هذا فنقول المراد من هذه المداينة اقوال الاول قول ابن عباس انها
نزلت في السلف لان النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وهم يسلفون في
التمر السنتين والثلاث فقال عليه السلام من اسلف فليسلف في كيل معلوم
الى اجل معلوم ثم ان الله تعالى عرف المكلفين وجه الاحتياط في الكيل والوزن
والاجل فقال اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه والقول الثاني انه القرض
وهو ضعيف لما بينا ان القرض لا يمكن ان يشترط فيه الاجل والدين المذكور في
هذه الاية قد اشترط فيه الاجل والقول الثالث وهو قول اكثر المفسرين
ان البياعات على اربعة اوجه احدها بيع العين بالعين وذلك ليس بمداينة والثاني
بيع الدين بالدين وهو باطل فلا يكون داخلا تحت هذه الاية بقي هاهنا قسمان بيع
العين بالدين وهو ما اذا باع شيئا بثمن مؤجل وبيع الدين بالعين وهو المسمى بالسلم
وكلاهما داخلان تحت هذه الاية وفي الاية اسولة السؤال الاول المداينة مفاعلة
وحقيقتها ان يحصل من كل واحد منهما دين وذلك هو بيع الدين بالدين وهو
باطل بالاتفاق والجواب المراد من تداينتم تعاملتم والتقدير اذا تعاملتم
بما فيه دين السؤال الثاني قوله تداينتم يدل على الدين فما الفايدة في قوله
تداينتم بدين والجواب من وجوه الاول قال ابن الانباري التداين يكون
لمعنيين احدهما التداين بالمال والاخر التداين بمعنى المجازاة من قولهم كما
تدين تدان والدين الجزاء فذكر الله تعالى الدين لتخصيص احد المعنيين الثاني قال
صاحب الكشاف انما ذكر الدين ليرجع الضمير اليه في قوله فاكتبوه اذ لو لم يذكر [illegible]

لوجل يقال فاكتبوه الدين فلم يكن النظم بذلك الحسن الثالث انه تعالى ذكره
للتأكيد كقوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون ولا طائر يطير بجناحيه الرابع
معناه اذا تداينتم بدين اي دين كان صغيرا او كبيرا وعلى اي وجه كان من قرض
او سلم او بيع عين الى اجل الخامس ما خطر ببالي انا ذكرنا ان المداينة مفاعلة
وذلك انما يتناول بيع الدين بالدين وهو باطل فلو قال اذا تداينتم لبقي النص
مقصورا على بيع الدين بالدين وهو باطل اما لو قال اذا تداينتم بدين كان المعنى
اذا تداينتم تداينا يحصل فيه دين واحد وحينئذ يخرج عن النص بيع
الدين بالدين ويبقى مقصورا على القسمين الباقيين وهو بيع العين بالدين
او بيع الدين بالعين فان الحاصل في كل واحد منهما دين واحد لا غير السؤال الثاني
المراد من الآية كلما تداينتم بدين فاكتبوه وكلمة اذا لا تفيد العموم فلم قال
اذا تداينتم ولم يقل كلما تداينتم والجواب كلمة اذا وان كان لا يقتضي
العموم الا انها لا تمنع من العموم وههنا قام الدليل على ان المراد هو العموم لانه تعالى
بين العلة في الامر بالكتبة في آخر الآية وهو قوله ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة
وادنى ان لا ترتابوا والمعنى انه اذا وقعت المعاملة بالدين ولم يكتب فالظاهر انه ينسى الكيفية
فربما توهم الزيادة فطلب الزيادة ظلما وربما توهم النقصان فترك حقه من غير
حمد ولا اجر فاما اذا كتب كيفية الواقعة امن من هذه المحذورات فلما دل النص على
ان هذا هو العلة ثم ان هذه العلة قائمة في الكل كان الحكم ايضا حاصلا في الكل اما قوله
تعالى الى اجل مسمى ففيه سؤالان السؤال الاول ما الاجل والجواب الاجل في اللغة هو
هو الوقت المضروب لانقضاء الامد واجل الانسان هو الوقت لانقضاء عمره واجل
الدين لوقت معين في المستقبل واصله من التأخير يقال اجل الشيء يأجل اجولا
اذا تأخر والآجل نقيض العاجل السؤال
الثاني المداينة لا تكون الا مؤجلة فما الفائدة في ذكر الاجل بعد ذكر المداينة والجواب
انما ذكر الاجل ليمكنه ان يصفه بقوله مسمى والفائدة في قوله مسمى ان يعلم ان من حق
الاجل ان يكون معلوما كالتوقيت بالسنة والاشهر والايام ولو قال الى الحصاد
او الدياس او رجوع الحاج لم يجز لعدم التسمية اما قوله تعالى فاكتبوه فاعلم انه تعالى
امر في المداينة بامرين احدهما الكتبة وهو قوله ههنا فاكتبوه والثاني الاشهاد
وهو قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم وفيه مسألتان المسألة الاولى
فائدة الكتبة والاشهاد الاحتراز من ان يطلب فيه قبل الاجل او يتأخر فيه المطالبة
او يتخلله النسيان او يدخله الجحود فصارت الآية كالسبب لحفظ المال من الجانبين
لان صاحب الدين اذا علم ان حقه قد قيد بالكتابة والاشهاد تحرز من الجحود
قبل طول الوقت في تحصيل المال ليتمكن من ادائه وقت حلول الدين فلما حصل
في الكتبة والاشهاد هذه الفوائد لا جرم امر الله تعالى به المسألة الثانية القائلون
بان ظاهر الامر للندب لا اشكال عليهم في هذه الآية اما القائلون بان
ظاهره للوجوب فقد اختلفوا فيه فقال قوم بالوجوب وهو مذهب عطاء وابن
جريج والنخعي واختيار محمد بن جرير الطبري قال النخعي يشهد ولو على دستجة بقل وقال

اخرون

آخرون هذا الامر محمول على الندب وعليه جمهور الفقهاء المجتهدين والدليل عليه انا نرى
جمهور المسلمين في جميع ديار الاسلام يبيعون بالاثمان مؤجلة من غير كتبة ولا اشهاد
وذلك اجماع على عدم وجوبهما ولان في ايجابهما اعظم التشديد على المسلمين والنبي
صلى الله عليه وسلم يقول بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وقال قوم بل كانت
الكتابة والاشهاد واجبين الا ان ذلك صار منسوخا بقوله فان امن بعضكم
بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته وهذا مذهب الحسن والشعبي والحسن بن عيينة
قال التيمي سألت الحسن عنهما فقال ان شاء اشهد وان شاء لم يشهد الا تسمع
قوله تعالى فان امن بعضكم بعضا فاعلم انه تعالى لما امر بكتبة هذه المداينة
اعتبر في تلك الكتبة شرطين الاول ان يكون الكاتب عدلا وهو قوله وليكتب
بينكم كاتب بالعدل واعلم ان قوله تعالى فاكتبوه ظاهره يقتضي انه يجب على كل
احد ان يكتب لكن ذلك غير ممكن فقد لا يكون ذلك الانسان كاتبا فصار معنى قوله فاكتبوه
اي لا بد من حصول هذه الكتبة وهو كقوله والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما جزاء بما كسبا فان ظاهره وان كان يقتضي خطاب الكل بهذا
الفعل الا انا علمنا ان المقصود منه انه لا بد من حصول قطع اليد من انسان
واحد اما الامام او نائبه او المولى فكذا ههنا ثم اكد هذا الذي قلنا بقوله تعالى
وليكتب بينكم كاتب بالعدل فان هذا يدل على ان حصول هذه الكتبة من اي شخص كان
واما قوله بالعدل ففيه وجوه الاول ان يكون بحيث لا يزيد ولا ينقص عنه ويكتبه
بحيث يصلح ان يكون حجة له عند الحاجة اليه الثاني ان كان فقيها وجب
ان يكتب بحيث لا يخص احدهما بالاحتياط دون الآخر بل لا بد وان يكتبه بحيث
كل واحد من الخصمين آمنا من تمكن الآخر من ابطال حقه الثالث قال بعض
الفقهاء العدل ان يكون ما يكتبه متفقا عليه بين اهل العلم ولا يكون بحيث يكون
كل واحد من الخصمين يجد قاضيا من قضاة المسلمين سبيلا الى ابطاله على مذهب
المجتهدين الرابع ان يحترز عن الالفاظ المحتملة التي يقع المراد بها وهذه
الامور التي ذكرناها لا يمكن رعايتها الا اذا كان الكاتب فقيها عارفا
بمذاهب المجتهدين وان يكون اديبا مميزا بين الالفاظ المتشابهة
ثم قال ولا يأب كاتب ان يكتب كما علمه الله فليكتب وفيه مسائل المسألة
الاولى ظاهر هذا الكلام نهي كل من كان كاتبا عن الامتناع عن الكتبة
وايجاب الكتبة على كل من كان كاتبا وفيه وجوه الاول ان هذا على سبيل
الارشاد والاولى على سبيل الايجاب والمعنى ان الله تعالى لما علمه الكتبة
وشرفه بمعرفة احكام الشريعة فالاولى ان يكتب تحصيلا لمهم اخيه
شكرا لتلك النعمة وهو كقوله تعالى واحسن كما احسن الله اليك اي ينفع
الناس بكتابته كما نفعه الله بتعليمها والقول الثاني وهو قول الشعبي انه فرض
كفاية فان لم يجد احدا يكتب الا ذلك الواحد وجبت الكتبة عليه وان
وجد اقواما كان الواجب على كل واحد منهم ان يكتب والقول الثالث ان
هذا كان واجبا على الكاتب ثم نسخ بقوله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد

والقول الرابع ان متعلق الايجاب وهو ان يكتب كما علمه الله وان لا يخل بشرط من الشرايط وان يدرج فيه قيدا يخل بمقصود الانسان وذلك لانه لو كتبه من غير رعاية هذه الشروط اختل مقصود الانسان وضاع ماله فكانه قيل ان كتب فاكتبه على العدل واعتبر كل الشرايط التي اعتبرها الله تعالى المسئلة الثانية قوله كما علمه الله فيه احتمالان الاول ان يكون متعلقا بما قبله والتقدير ولا يأب كاتب عن الكتابة التي علمه الله فيها اياها ثم قال بعد ذلك فليكتب تلك الكتابة التي علمه الله ولا ينبغي ان يكتب غير تلك الكتابة والاحتمال الثاني ان يكون متعلقا بما بعده والتقدير ولا يأب كاتب ان يكتب وهاهنا تم الكلام ثم قال بعده كما علمه الله فليكتب فيكون الاول امرا بالكتابة مطلقا ثم اردفه بالامر بالكتابة التي علمه الله اياها والوجهان ذكرهما الزجاج الشرط الثاني في نوع الكتب قوله تعالى وليملل الذي عليه الحق فيه مسائل المسئلة الاولى ان الكتابة وان وجب ان يختار لها العالم بكيفية كتب الشروط والسجلات لكن ذلك لا يتم الا باملاء من عليه الحق ليدخل في جملة املائه اعترافه بما عليه من الحق في قدره وجنسه وصفته واجله الى غير ذلك فلاجل ذلك قال تعالى فليملل الذي عليه الحق المسئلة الثانية الاملاء لغتان قال الفراء امللت عليه الكتاب لغة اهل الحجاز وبني اسد وامليت لغة تميم وقيس ونزل القران باللغتين قال تعالى فهي تملى عليه بكرة واصيلا ثم قال وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا وهذا امر لهذا المملي الذي عليه الحق بان يقر بمبلغ المال الذي عليه ولا ينقص منه شيئا ثم قال تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل والمعنى ان من عليه الدين اذا لم يكن اقراره معتبرا فالمعتبر هو اقرار وليه ثم في الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم انه حصل بين هذه الالفاظ الثلاثة السفيه والضعيف ومن لا يستطيع ان يمل يقتضي كونها امورا متغايرة لان معناه ان الذي عليه الحق ان كان باحدى هذه الصفات الثلاثة فليملل وليه بالعدل فيجب في الثلاثة ان تكون متغايرة واذا ثبت هذا وجب حمل السفيه على ضعيف الراي لناقص العقل من البالغين والضعيف على الصغير والمجنون والشيخ الخرف وهم الذين فقدوا العقل بالكلية والذي لا يستطيع ان يمل من يضعف لسانه عن الاملا لخرس او لجهله بما له وعليه فكل هؤلاء لا يصح منهم الاملاء والاقرار فلا بد من ان يقوم غيرهم مقامهم فقال تعالى فليملل وليه بالعدل والمراد ولي كل واحد من هؤلاء الثلاثة لان ولي المحجور السفيه وولي الصبي هو الذي يقر عليه بالدين كما يقر بساير اموره هذا هو القول الصحيح وقال ابن عباس ومقاتل والربيع المراد بوليه ولي الدين يعني ان الذي له الحق يمل وهذا بعيد لانه كيف يقبل قول المدعي ولئن كان معتبرا فاي حاجة بنا الى الكتبة والاشهاد النوع الثاني من

الى

التي اعتبرها الله تعالى في المداينة الاشهاد وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم واعلم ان المقصود من الكتابة والاستشهاد لكي يتمكن بالشهود عند الجحد من التوصل الى تحصيل الحق وفيه مسايل المسئلة الاولى استشهدوا اي اشهدوا يقال اشهدت الرجل واستشهدته بمعنى والشهيد هما الشاهدان فعيل بمعنى فاعل المسئلة الثانية الاضافة في قوله من رجالكم فيه وجوه الاول يعني من اهل ملتكم وهم المسلمون والثاني قال بعضهم يعني الاحرار والثالث من رجالكم الذين تعدونهم للشهادة بسبب العدالة المسئلة الثالثة شرايط الشهادة كثيرة مذكورة في الفقه ونذكرها هنا مسئلة واحدة وهي انه عند شريح وابن سيرين واحمد يجوز شهادة العبيد وعند الشافعي وابي حنيفة لا يجوز حجة شريح ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم عام يتناول العبيد وغيرهم والمعنى المستفاد من النص ايضا دل عليه وذلك لان عقل الانسان ودينه وعدالته تمنعه من الكذب فاذا شهد عند اجتماع هذه الشرايط تاكد بها قول المدعي فصار ذلك سببا في احياء حقه والعقل والدين والعدالة لا تختلف بسبب الحرية والرق فوجب ان تكون شهادة العبد مقبولة حجة الشافعي وابو حنيفة قوله تعالى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا فهذا يقتضي انه يجب على كل من كان شاهدا الذهاب الى موضع اداء الشهادة ويحرم عليهم عدم الذهاب والعبد ليس كذلك فان السيد اذا لم ياذن في ذلك يحرم عليه الذهاب الى اداء الشهادة فلما دلت الاية على ان كل من كان شاهدا وجب عليه الذهاب والاجماع دل على ان العبد لا يجب عليه الذهاب وجب ان لا يكون العبد شاهدا وهذا استدلال حسن واما قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فقد بينا ان منهم من قال واستشهدوا شهيدين من رجالكم الذين تعدونهم لاداء الشهادة فلم قلتم ان العبيد كذلك والله اعلم ثم قال تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان وفي ارتفاع رجل وامراتان اربعة اوجه الاول فليكن رجل وامراتان الثالث فالشاهد رجل وامراتان الرابع فرجل وامراتان يشهدون كل هذه التقديرات حسنة جايزة ذكرها علي بن عيسى رحمه الله ثم قال ممن ترضون من الشهداء وهو كقوله تعالى في الطلاق واشهدوا ذوي عدل منكم واعلم ان هذه الاية تدل على انه ليس كل احد صالحا للشهادة والفقهاء قالوا شرايط قبول الشهادة عشرة ان يكون حرا بالغا مسلما عدلا عالما بما يشهد به ولا يجر بتلك الشهادة منفعة الى نفسه ولا يدفع بها مضرة عن نفسه ولا يكون معروفا بكثرة الغلط ولا بترك المروة ولا يكون بينه وبين من يشهد عليه عداوة ثم قال ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى والمعنى ان النسيان غالب على طباع النساء لكثرة البرد والرطوبة في امزجتهن واجتماع المراتين على النسيان ابعد في العقل من صدور النسيان عن المراة الواحدة فاقيمت المراتان مقام الرجل الواحد حتى ان احديهما لو نسيت ذكرتها الاخرى فهذا هو المقصود من الاية ثم فيها مسايل المسئلة الاولى قرا حمزة ان تضل

بكسر ان فتذكر بالرفع والتشديد ومعناه الجزاء وموضع تضل جزم الا انه لا
يتبين في التضعيف وتذكر رفع لان ما بعد فاء الجزاء مبتدا واما سائر القراء فقرؤا
بنصب ان وفيه وجهان احدها التقدير لان ان تضل فحذف منه الخافض والثاني
على انه مفعول له اى لارادة ان تضل فان قيل كيف يصح هذا الكلام والاشهاد للاذكار
لا للاضلال قلنا ها هنا غرضان احدهما حصول الاشهاد وذلك لا يتاتى الا بتذكير
احد المراتين والثاني ان تفضيل الرجل على المراة حتى يتبين ان اقامة
المراتين مقام الرجل الواحد هو العدل في القضية وذلك لا يتاتى الا بضلال احدى
المراتين واذا كان كل واحد من هذين الامرين اعنى الاشهاد وبيان فضل الرجل
على المراة مقصودا ولا سبيل الى ذلك الا بضلال احداهما وتذكير الاخرى لاجرم
صار هذان الامران مطلوبين هذا ما خطر ببالي من الجواب عن هذا السؤال
وقت كتبة هذا الموضع وللنحويين اجوبة اخرى ما استحسنتها والكتب مشتملة عليها
المسئلة الثانية الضلال في قوله ان تضل احداهما فيه قولان وجهان احدهما انه
بمعنى النسيان قال تعالى وضل عنهم ما كانوا يفترون اى ذهب عنهم
الثاني ان يكون ذلك من ضل في الطريق اذا لم يهتد له والوجهان
متقاربان وقال ابو عمرو واصل الاضلال في اللغة الغيبوبة المسئلة الثالثة
قرا نافع وعاصم والكسائي فتذكر بالتشديد وهو اكثر استعمالا قال تعالى وذكر فان
الذكرى تنفع المؤمنين وقال فذكر انما انت مذكر ومن قرا بالتخفيف فقد جعل
الفعل متعديا بهمزة الافعال وعامة المفسرين على ان هذا التذكير والاذكار
من النسيان الا ما روى عن سفيان بن عيينة انه قال في تفسير قوله فتذكر احداهما
الاخرى اى تجعلها ذكرا يعني ان مجموع شهادة المراتين مثل شهادة الرجل
الواحد وهذا الوجه منقول عن ابي عمرو بن العلاء قال اذا شهدت المراة ثم جاءت
الاخرى فشهدت معها اذكرتها لانهما يقومان مقام رجل واحد وهذا الوجه
باطل باتفاق عامة المفسرين ويدل على ضعفه وجهان الاول ان النساء لو بلغن
ما بلغن ولم يكن معهن رجل لم تجز شهادتهن فاذا كان كذلك فالمراة الثانية ما ذكرت
الاولى والوجه الثاني ان قوله فتذكر مقابل لما قبله من قوله ان تضل فلما كان الضلال
مفسرا بالنسيان كان الاذكار مفسرا بما يقابل النسيان والله اعلم ثم قال ولا ياب الشهداء
اذا ما دعوا وفيه مسائل المسئلة الاولى في الاية وجوه الاول وهو الاصح انه نهى الشاهد
عن الامتناع عن اداء الشهادة عند احتياج صاحب الحق اليها والثاني المراد تحمل الشهادة
على الاطلاق وهو قول قتادة واختيار القفال قال كما امر الكاتب ان لا ياب
الكتابة كذلك امر الشاهد ان لا ياب عن تحمل الشهادة لان كل واحد منهما يتعلق
بعدمها ضياع الحقوق والثالث ان المراد تحمل الشهادة اذا لم يوجد غيره
والرابع وهو قول الزجاج المراد مجموع الامرين التحمل اولا والاداء ثانيا واحتج
القائلون بالقول الاول من وجوه الاول ان قوله ولا ياب الشهداء اذا ما دعوا يقتضي
كونهم شهداء وهو الاصح عند اداء الشهادة فاما وقت التحمل فانه لم يتقدم ذلك الوقت
الوقت كونهم شهداء فان قيل يشكل هذا بقوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم وكذلك

تسماه كاتبا

تسماه كاتبا من قبل ان تكتب قلنا الدليل الذي ذكرناه صار متروكا للضرورة
في هذه الاية فلا يجب ان نتركه لغير الضرورة في تلك الاية والثاني ان ظاهر
قوله ولا ياب الشهداء اذا ما دعوا النهي عن الامتناع والامر بالفعل و
ذلك للوجوب في حق الكل ومعلوم ان التحمل غير واجب على الكل فلم
يجز حمله عليه واما الاداء بعد التحمل فهو واجب على الكل ويتاكد بقوله
تعالى ولا تكتموا الشهادة فكان هذا اولى الثالث ان الامر بالشهادة
يفيد امر الشاهد بالتحمل من بعض الوجوه فصار الامر بتحمل الشهادة داخلا
في قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم فكان صرف قوله ولا ياب الشهداء
اذا ما دعوا الى الاداء حملا له على فايدة جديدة فكان ذلك اولى
فقد ظهر بما ذكرنا دلالة الاية على انه يجب على الشاهد ان لا يمتنع من اقامة
الشهادة اذا دعي اليها واعلم ان الشاهد اما ان يكون متعينا واما ان يكون
فيهم كثرة فان كان متعينا وجب عليه اداء الشهادة وان كان فيهم كثرة
صار فيهم ذلك فرضا على الكفاية والله اعلم المسئلة الثانية قد شرحنا
دلالة هذه الاية على ان العبد لا يجوز ان يكون شاهدا فلا نعيده المسئلة
الثالثة قال الشافعي يجوز القضاء بالشاهد واليمين وقال ابو حنيفة لا يجوز واحتج
ابو حنيفة بهذه الاية فقال ان الله تعالى اوجب عند عدم شهادة الرجلين
شهادة الرجل والمراتين على التعيين فلو جوزنا الاكتفاء بالشاهد واليمين
لبطل ذلك التعيين وحجة الشافعي انه عليه السلام قضى بالشاهد واليمين
وتمام الكلام فيه مذكور في خلافيات الفقه والله اعلم واعلم انه تعالى لما امر
عند المداينة بالكتبة اولا ثم بالاشهاد ثانيا اعاد ذلك مرة اخرى على سبيل التاكيد
فامر بالكتبة فقال ولا تسئموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله وفيه مسائل المسئلة
الاولى السامة الملال والضجر يقال سئمت الشيء سامًا وسامة والمقصود
من الاية البعث على الكتابة قل المال او كثر فان القليل من المال في هذا الاحتياط
كالكثير فان النزاع الحاصل بسبب القليل من المال ربما ادى الى فساد عظيم ولجاج
شديد فامر الله تعالى في القليل والكثير بالكتابة فقال ولا تسئموا اي ولا
تملوا فتتركوا ان تكتبوه فان قيل وهل تدخل الحبة والقيراط في هذا الامر قلنا لا لان
هذا الامر محمول على العادة وليس في العادة ان تكتب التافه المسئلة الثانية
ان في محل النصب لوجهين ان شئت جعلته مع الفعل مصدرا بتقدير ولا تسئموا
من ان تكتبوه الى اجله المسئلة الثالثة الضمير في قوله ان تكتبوه لا بد ان
يعود الى مذكور سابق وهو هاهنا اما الدين واما الحق المسئلة الرابعة
قرئ ولا يسئموا ان يكتبوه بالياء فيهما ثم قال تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم
للشهادة وادنى الا ترتابوا اعلم انه تعالى لما بين ان الكتبة مشتملة على
هذه الفوائد الثلاثة فاولها قوله ذلكم اقسط عند الله وفي قوله ذلكم وجهان الاول
انه اشارة الى قوله ان تكتبوه لانه في معنى المصدر اى ذلك الكتاب صوابه الكتب اقسط
والثاني قال القفال المعنى ذلك الذي امرتكم به من الكتب والاشهاد لاهل الرضا

ومعنى اقسط عند الله اعدل عند الله والقسط اسم والاقساط مصدر يقال
اقسط فلان في الحكم يقسط اقساطا اذا عدل فهو مقسط قال تعالى ان الله يحب
المقسطين ويقال هو قاسط اذا جار قال تعالى واما القاسطون والكامن
قاسط وانما كان هذا العدل عند الله لانه اذا كان مكتوبا كان الى اليقين
والصدق اقرب وعن الكذب والجهل ابعد فكان اعدل عند الله وهو كقوله تعالى
ادعوهم لاباءهم هو اقسط عند الله اى اعدل عند الله واقرب الى الحقيقة من ان
تنسبوهم الى غيرهم والفائدة الثانية قوله واقوم للشهادة ومعنى اقوم ابلغ في
الاستقامة التي هي ضد الاعوجاج وذلك لان المنتصب القائم ضد المنحني المعوج
فان قيل مم بنى افعل التفضيل اعنى اقسط واقوم قلنا يجوز على مذهب سيبويه
ان يكونا مبنيين من اقسط واقام ويجوز ان يكون اقسط من قاسط واقوم من قويم
واعلم ان الكتبة انما كانت اقوم للشهادة لانها سبب للحفظ والذكر فكانت
اقرب الى الاستقامة والفرق بين الفائدة الاولى وهذه الثانية ان الاولى
تتعلق بتحصيل مرضاة الله والثانية تتعلق بتحصيل مصلحة الدنيا وانما قدمت
الاولى على الثانية اشعارا بان الدين يجب تقديمه على الدنيا والفائدة الثالثة هي
قوله تعالى وادنى الا ترتابوا يعني اقرب الى زوال الشك والارتياب عن قلوب
المتداينين والفرق بين الوجهين الاولين وهذا الثالث ان الوجهين الاولين يشيران
الى تحصيل المصلحة فالاولى اشارة الى تحصيل مصلحة الدين والثانية الى تحصيل
مصلحة الدنيا وهذه الثالثة اشارة الى دفع الضرر عن النفس وعن الغير اما عن
النفس فلانه يبقى في التفكر في الامر كيف كان وهذا الذي قلنا هل كان صدقا او كذبا
واما دفع الضرر عن الغير فلان ذلك الغير ربما نسبه الى الكذب والتقصير فيقع في
الغيبة والبهتان فما احسن هذه الفوائد وما ادخلها في الضبط وما احسنها
من الترتيب ثم قال تعالى الا ان تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى الاية وجهان احدهما انه استثناء متصل والثاني انه منقطع اما
الاول ففيه وجوه الاول انه راجع الى قوله اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه
وذلك لان البيع بالدين قد يكون الى اجل قريب وقد يكون الى اجل بعيد فلما امر بالكتبة
عند المداينة استثنى عنها ما اذا كان الاجل قريبا وهو المراد من التجارة الحاضرة
والثاني ان يكون هذا استثناء من قوله ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى
اجله واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون هذا استثناء منقطعا والتقدير
لكن اذا كانت التجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ان لا تكتبوها فهذا يكون كلاما
مستأنفا وانما رخص تعالى في ترك الكتابة والاشهاد في هذا النوع من التجارة لكثرة
ما يجري بين الناس فلو تكلفوا فيها الكتابة والاشهاد لشق ذلك الامر على الخلق ولانه
اذا اخذ كل واحد من المتعاملين حقه من صاحبه في ذلك المجلس لم يكن هناك خوف
التجاحد فلم يكن هناك حاجة الى الكتبة والاشهاد والله اعلم المسئلة الثالثة
قوله الا ان تكون فيه قولان الاول انه من الكون بمعنى الحدوث والوقوع كما ذكرنا في قوله
وان كان ذو عسرة والثاني قال الفراء ان شئت جعلته كان هاهنا ناقصة على

ان الاسم

٢

ان الاسم تجارة حاضرة والخبر تديرونها والتقدير الا ان تكون تجارة حاضرة
دائرة بينكم المسئلة الرابعة قرأ عاصم تجارة بالنصب والباقون بالرفع اما القراءة
بالنصب فعلى انه خبر كان ولا بد من اضمار الاسم وفيه وجوه احدها التقدير
الا ان تكون التجارة تجارة حاضرة كقول الكتاب قال بني اسد هل تعلمون بلاءنا
اذا كان يوما ذا كواكب اشنعا اى اذا كان اليوم يوما وثانيها ان تكون
التقدير الا ان يكون الامر والشان تجارة وثالثها قال الزجاج التقدير الا ان تكون
المداينة تجارة حاضرة قال ابو علي الفارسي هذا غير جائز لان المداينة لا تكون حاضرة
ويمكن ان يجاب عنه بان المداينة اذا كانت الى اجل ساعة صح تسميتها بالتجارة الحاضرة
فان من باع ثوبا بدرهم في الذمة بشرط ان يؤدي الدرهم في هذه الساعة كان ذلك مداينة
وتجارة حاضرة واما القراءة بالرفع فالوجه فيها ما ذكرناه في المسئلة الثالثة والله اعلم المسئلة
الخامسة التجارة عبارة عن التصرف في المال سواء كان حاضرا او في الذمة لطلب الربح
يقال تجر الرجل يتجر تجارة فهو تاجر واعلم انه سواء كانت المبايعة بدين او بعين
فالتجارة تجارة حاضرة فقوله الا ان تكون تجارة حاضرة لا يمكن حمله على ظاهره بل المراد من التجارة
ما يتجر فيه من الابدال ومعنى ادارتها بينهم معاملتهم فيها يدا بيد ثم قال تعالى فليس عليكم
جناح ان لا تكتبوها ومعناه لا مضرة عليكم في ترك الكتبة ولم يرد لا اثم عليكم لانه لو اراد
الاثم لكانت الكتابة المذكورة اولا واجبة ولأثم صاحب الحق بتركها وقد ثبت خلاف ذلك
وبيان انه لا مضرة عليهم في ترك الكتابة ما تقدمنا ثم قال تعالى واشهدوا اذا تبايعتم
واكثر المفسرين قالوا المراد ان الكتابة وان رفعت عنهم في التجارة الحاضرة الا ان الاشهاد
ما رفع عنهم لان الاشهاد بلا كتابة اخف مؤنة ولان الحاجة اذا وقعت اليه لا يخاف فيها
النسيان واعلم انه لا شك ان المقصود من هذا الامر الارشاد الى طريق الاحتياط ثم قال
تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد واعلم انه يحتمل ان يكون هذا نهيا للكاتب والشهيد بان لا
يشهد او يشهد بحيث لا يحصل منه نفع ويحتمل ان يكون نهيا لصاحب الحق عن اضرار
الكاتب والشهيد بان يضرهما او يمنعهما عن مهماتهما والاول قول اكثر المفسرين
والحسن وطاوس وقتادة والثاني قول ابن مسعود وعطاء ومجاهد واعلم
ان كلا الوجهين جائز في اللغة وانما احتمل الوجهين بسبب الادغام الواقع في لا يضار
احدهما اصله لا يضارر بكسر الراء الاولى فيكون الكاتب والشهيد هما الفاعلان
للضرار والثاني ان يكون اصله لا يضارر بفتح الراء الاولى فيكون انهما المفعول
بهما ونظير هذه الاية التي تقدمت في هذه السورة وهي قوله لا تضار والدة
بولدها وقد احكمنا بيان هذا اللفظ هناك والدليل على ما ذكرنا من احتمال
الوجهين قراءة عمر لا تضارر بالاظهار والكسر وقراءة ابن عباس لا تضارر بالاظهار
والفتح واختار الزجاج الاول واحتج عليه بقوله تعالى بعد ذلك وان تفعلوا فانه
فسوق بكم قال وذلك لان اسم الفسوق بمن يحرف الكتابة وبمن يمتنع من الشهادة ولانه
يمنع عن الشهادة حتى يبطل الحق بالكلية اولى منه بمن اضر الكاتب والشهيد
ولانه تعالى قال فيمن يمتنع عن اداء الشهادة ومن يكتمها فانه اثم قلبه والاثم
والفاسق متقاربان واحتج من نصر القول الثاني بان هذا لو كان

حاضرا

خطابا للكاتب والشهيد لقيل وان تفعلا فانه فسوق بكما واذا كان هذا خطابا
للذين يقدمون على المداينة فالمنهيون عن الضرار هم والله اعلم ثم قال
تعالى وان تفعلوا فانه فسوق بكم وفيه وجهان احدهما ان يحمل على هذا الموضع
خاصة والمعنى وان تفعلوا ما نهيتكم عنه وتتركوا شيئا مما من الضرار والثانى
انه عام فى جميع التكاليف والمعنى وان تفعلوا شيئا مما نهيتكم عنه او تتركوا
شيئا مما امرتكم به فانه فسوق بكم اى خروج عن امر الله وطاعته ثم قال
تعالى واتقوا الله يعنى فيما حذر منه ها هنا وهو المضارة او يكون عاما والمعنى
واتقوا الله فى جميع اوامره ونواهيه ثم قال تعالى ويعلمكم الله والمعنى انه
تعالى يعلمكم ما يكون ارشادا او احتياطا فى امر الدنيا كما يعلم ما يكون ارشادا
فى امر الدين والله بكل شىء عليم اشارة الى كونه سبحانه عالما بجميع مصالح
الدنيا والاخرة قوله تعالى وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا
فرهان مقبوضة فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذى اؤتمن امانته
وليتق الله ربه ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه اثم قلبه
والله بما تعملون عليم اعلم انه تعالى جعل البياعات فى هذه الاية على
ثلاثة اقسام بيع بكتاب وشهود وبيع برهان مقبوضة وبيع بالامانة
فلما امر فى الاية المتقدمة بالكتبة والاشهاد واعلم انه ربما تعذر ذلك
فى السفر اما بان لا يوجد الكاتب وان وجد لكنه لا توجد الات الكتابة
ذكر نوعا اخر من الاستيثاق وهو اخذ الرهن فهذا هو وجه النظم
وهذا ابلغ فى الاحتياط من الكتبة والاشهاد ثم فى الاية مسائل المسئلة
الاولى ذكرنا اشتقاق السفر فى قوله ومن كان منكم مريضا او على
سفر ونعيده ها هنا قال اهل اللغة تركيب هذه الحروف للظهور
والكشف فالسفر هو الكتاب لانه يبين الشىء ويوضحه وسمى السفر سفرا
لانه يسفر عن اخلاق الرجال اى يكشف او لانه لما خرج من الكن الى
الصحراء فقد انكشف للناس او لانه لما خرج الى الصحراء فقد صارت ارض
البيت منكشفة خالية واسفر الصبح اذا ظهر وسفرت المرأة عن وجهها
اى كشفت وسفرت بين القوم اسفر سفارة اذا كشفت ما فى قلوبهم
وسفرت اسفر اى كنست والمسفر المكنس وذلك لانك اذا كنست فقد
اظهرت ما كان تحت الغبار والسفر من الورق ما سفرته الريح ويقال
لبقية بياض النهار بعد مغيب الشمس سفر لوضوحه المسئلة الثانية
اصل الرهن من الدوام يقال رهن الشىء اذا دام وثبت ونعمة راهنة
اى دائمة ثابتة اذا عرفت اصل المعنى فنقول الرهن مصدر يقال رهنت
عند الرجل ارهن رهنا اذا وضعت عنده قال الشاعر

يراهننى فيرهننى بنيه ... وارهنه بنىّ بما اقول

اذا عرفت هذا فنقول ان المصادر قد تنقل فتجعل اسماء ويزول عنها
عمل الفعل فاذا قال رهنت عند زيد رهنا لم يكن انتصابه انتصاب

المصدر

المصدر ولكن انتصاب المفعول به كما تقول رهنت زيدا ثوبا ولما جعل اسما بهذا
الطريق جمع كما تجمع الاسماء وله جمعان رهن ورهان ثم جاء على رهن قول الاعشى

الية لا اعطيه من ابنائى ... رهنا فيفسدهم كمن قد افسدا

وقال قعنب

بانت سعاد وامسى دونها عدن ... وغلقت عندها من قلبك الرهن

ونظيره قولنا رهن ورهن سقف وسقف وسرير وسرر وخلق
وخلق قال الزجاج فعل وفعل قليل وزعم الفراء ان الرهن جمعه رهان ثم الرهان
جمعه رهن فيكون رهن جمع الجمع وهو كقولهم ثمار وثمر ومن الناس من عكس هذا
فقال الرهان جمعه رهن والرهن جمعه رهان واعلم انهما لما تعارضا تساقطا
لا سيما وسيبويه لا يرى جمع الجمع مطردا فيجب ان لا يقال به الا عند الاتفاق
واما ان الرهان جمع رهن فهو قياس ظاهر مثل نعل ونعال وكبش وكباش وكعب
وكعاب وكلب وكلاب المسئلة الثالثة قرأ ابن كثير وابو عمرو فرهن بضم
الراء والهاء وروى عنهما ايضا بضم الراء واسكان الهاء والباقون فرهان قال
ابو عمرو ولا اعرف الرهان الا فى الخيل فقرأت فرهن للفصل بين الرهان فى الخيل
وبين جمع رهن واما قراءة ابى عمرو بضم الراء وسكون الهاء فقال الاخفش انما
نختاره لان فعلا لا يجمع على فعل الا قليلا شاذا كما يقال سقف وسقف تارة بضم القاف
واخرى بتسكينها وقلب القلب ونجد ونجد وحلق وشط وشط وفرس ورد
وخيل ورد المسئلة الرابعة فى الاية حذف فان شئت جعلناه مبتدأ واضمرنا الخبر
والتقدير فرهن مقبوضة بدل من الشاهدين او ما يقوم مقامهما او فعليه رهن
مقبوضة وان شئت جعلناها خبرا واضمرنا المبتدأ والتقدير فالوثيقة رهن
مقبوضة المسئلة الخامسة اتفق الفقهاء اليوم على ان الرهن فى الحضر والسفر
سواء فى حال وجود الكاتب وعدمه وكان مجاهد يذهب الى ان الرهن لا يجوز
الا فى السفر اخذا بظاهر الاية ولا يعمل بقوله اليوم وانما تقيدت الاية بذكر
السفر على سبيل الغالب كقوله فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم
وليس الخوف من شرط جواز القصر المسئلة السادسة مسائل الرهن
كثيرة واحتج من قال بان رهن المشاع لا يجوز لان الاية دلت على ان الرهن
يجب ان يكون مقبوضا والعقل ايضا يدل عليه لان المقصود من الرهن استيثاق
جانب الحق بمنع الجحود وذلك لا يحصل الا بالقبض والمشاع لا يمكن ان يكون
مقبوضا فوجب ان لا يصح رهن المشاع والله اعلم ثم قال تعالى فان امن بعضكم
بعضا فليؤد الذى اؤتمن امانته واعلم ان هذا هو القسم الثالث من البياعات
المذكورة فى الاية وهو بيع الامانة اعنى ما لا يكون فيه كتبة وشهود ولا يكون فيه
رهن وفيه مسائل المسئلة الاولى امن فلان غيره اذا لم يكن خائفا منه
قال تعالى هل امنكم عليه الا كما امنتكم فقوله فان امن بعضكم بعضا اى لم يخف خيانته
وجحوده للحق فليؤد الذى اؤتمن امانته اى فليؤد المديون الذى كان امينا ومؤتمنا
فى ظن الدائن فلم يخلف ظنه وليؤد اليه امانته وحقه يقال امنته وائتمنته
فهو مأمون ومؤتمن ثم قال وليتق الله ربه اى هذا المديون يجب ان يتق الله

فلا يجحد لان الداين لما عامله المعاملة الحسنة حيث عول على امانته ولم يطالبه
بالوثايق من الكتبة والاشهاد والرهن فينبغي لهذا المديون ان يتقي الله ويعامله
بالمعاملة الحسنة في ان لا ينكر ذلك الحق وفي ان يؤديه اليه عند حلول الاجل
وفي الاية قول اخر وهو انها خطاب للمرتهن بان يؤدي الرهن عند استيفاء المال
فانه امانة في يده والوجه هو الاول المسئلة الثانية من الناس من قال هذه
الاية ناسخة للاية المتقدمة الدالة على وجوب الكتبة والاشهاد والرهن واعلم ان
هذه الاية تحول لتبقي الرخصة وعن ابن عباس انه قال ليس في اية المداينة نسخ
ثم قال ولا تكتموا الشهادة وفي التاويل وجوه الاول قال القفال رحمه الله انه تعالى
لما اباح ترك الكتبة والاشهاد والرهن عند اعتقاد كون المديون امينا ثم كان
من الجايز من هذا المديون ان يخلف هذا الظن وان يخرج خاينا جاحدا للحق الا انه
من الجايز ان يكون بعض الناس مطلعا على احوالهم فههنا ندب الله تعالى
ذلك الانسان الى ان يسعى في احياء ذلك الحق وان يشهد لصاحب الحق بحقه ومنعه
من كتمان تلك الشهادة سواء عرف صاحب الحق تلك الشهادة او لا وشدد فيه
بان جعله اثم القلب لو كتمه وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم خبر يدل على
صحة هذا التاويل وهو قوله خير الشهود من شهد قبل ان يستشهد والوجه
الثاني في التاويل ان يكون المراد من كتمان الشهادة ان ينكر العلم بتلك
الواقعة ونظيره قوله تعالى ام يقولون ان ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط
كانوا هودا او نصارى قل انتم اعلم ام الله ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله
والمراد منه الجحد وانكار العلم الوجه الثالث في كتمان الشهادة الامتناع من
ادايها عند الحاجة الى اقامتها وقد تقدم ذلك في قوله ولا ياب الشهداء اذا ما دعوا
وذلك لانه متى امتنع عن اقامة الشهادة فقد بطل حقه فكان هو بالامتناع من الشهادة
كالمبطل لحقه وحرمة مال المسلم كحرمة دمه فلهذا بالغ في الوعيد ثم قال ومن يكتمها
فانه اثم قلبه وفيه مسايل المسئلة الاولى الاثم الفاجر روي ان عمر كان يعلم اعرابيا
ان شجرة الزقوم طعام الاثيم فكان يقول طعام اليتيم فقال له عمر طعام الفاجر
فهذا يدل على ان الاثم بمعنى الفجور المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف اثم خبر
ان وقلبه رفع باثم على الفاعلية كانه قيل فانه ياثم قلبه وقرئ قلبه بالفتح كقوله
سفه نفسه وقرا ابن ابي عبلة اثم قلبه اي جعله اثما المسئلة الثالثة اعلم
ان كثيرا من المتكلمين قالوا الفاعل والعارف والمامور والمنهي هو القلب وقد
استقصينا هذه المسئلة في سورة الشعراء في تفسير قوله نزل به الروح الامين
على قلبك وذكرنا طرفا منه في تفسير قوله قل من كان عدوا لجبريل فانه
نزله على قلبك وهؤلاء يتمسكون بهذه الاية ويقولون انه تعالى اضاف الاثم الى
القلب فلولا ان القلب هو الفاعل والا لما كان اثما واجاب من خالف في هذا القول بان
اضافة الفعل الى جزء من اجزاء البدن انما يكون لاجل ان اعظم اسباب الاعانة
على ذلك الفعل انما يحصل من ذلك العضو فيقال هذا مما ابصرته عيني وسمعته اذني
وعرفه قلبي ويقال فلان خبيث الفرج ومن المعلوم ان افعال الجوارح تابعة لافعال

القلوب ومتولدة مما يحدث في القلب من الدواعي والصوارف ولما كان الامر
كذلك اضيف الاثم الى القلب ثم قال الله عز وجل والله بما تعملون عليم وهو تحذير
من الاقدام على هذا الكتمان لان المكلف اذا علم انه لا يعزب عن علم الله
ضمير قلبه كان خايفا حذرا من مخالفة الله تعالى فانه يعلم انه تعالى يحاسبه
على كل تلك الافعال ويجازيه عليها ان خيرا فخير وان شرا فشر قوله تعالى
لله ما في السموات وما في الارض وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه
يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شيء قدير
في الاية مسايل المسئلة الاولى في كيفية النظم وجوه الاول قال الاصم انه
تعالى لما جمع في هذه السورة اشياء كثيرة من علم الاصول وهي دلايل التوحيد
والنبوة والمعاد واشياء كثيرة من بيان الشرايع والتكاليف وهي الصلاة
والزكاة والقصاص والصوم والحج والجهاد والحيض والطلاق والصداق
والخلع والايلاء والرضاعة والبيع والربا وكيفية المداينة ختم تعالى هذه
السورة بهذه الاية على سبيل التهديد واقول انه قد ثبت ان الصفات
التي هي كمالات حقيقية ليست الا القدرة والعلم فعبر سبحانه عن كمال
القدرة بقوله لله ما في السموات وما في الارض ملكا وملكا وعبر عن كمال العلم
المحيط بالكليات والجزئيات بقوله ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه
يحاسبكم به الله واذا حصل كمال القدرة وكان كل من في السموات والارض
عبيدا مربوبين وجدوا بتخليقه وتكوينه كان ذلك غاية الوعد للمطيعين
ونهاية الوعيد للمذنبين فلهذا السبب ختم الله تعالى هذه السورة بهذه الاية
الوجه الثاني في كيفية النظم قال ابو مسلم انه تعالى لما قال في اخر الاية المتقدمة
والله بما تعملون عليم ذكر عقيبه ما يجري مجرى الدليل العقلي فقال لله ما في السموات
وما في الارض ومعنى هذا الملك ان هذه الاشياء لما كانت محدثة فقد وجدت
بتخليقه وتكوينه وابداعه ومن كان فاعلا لهذه الافعال المحكمة المتقنة العجيبة
الغريبة المشتملة على الحكم المتكاثرة والمنافع العظيمة لا بد وان يكون عالما
بها اذ من المحال صدور الفعل المحكم المتقن عن الجاهل به فكانه سبحانه تعالى احتج
بخلقه السموات والارض مع ما فيهما من وجوه الاحكام والاتقان على كونه تعالى
عالما بها محيطا باجزايها وجزئياتها الوجه الثالث في كيفية النظم قال
القاضي انه تعالى لما امر بهذه الوثايق اعني الكتابة والاشهاد والرهن و
كان المقصود من الامر بها صيانة الاموال والاحتياط في حفظها بين تعالى
انه انما امر بها لمقصود يرجع الى الخلق لا لمنفعة تعود اليه سبحانه منها
فانه له ملك السموات والارض الوجه الرابع قال الشعبي وعكرمة ومجاهد
انه تعالى لما نهى عن كتمان الشهادة واوعد عليه بين ان له ملك السموات
فيجازي على الكتمان والاظهار المسئلة الثانية احتج الاصحاب بقوله لله ما في
السموات وما في الارض على ان فعل العبد خلق لله تعالى لان من جملة ما في
السموات والارض بدليل صحة الاستثناء واللام في قوله لله لام الملك فانه

ليس غرض الفاسق من فسقه طاعة الله فلا بد وان يكون المراد منه لام الملك
والتحقيق المسئلة الثالثة احتج الاصحاب بهذه الاية على ان المعدوم ليس بشئ
لان من جملة ما في السموات والارض حقايق الاشيا وماهياتها فهي لا بد وان تكون
تحت قدرة الله تعالى وانما تكون الحقايق والماهيات تحت قدرته ان لو كان قادرًا
على تحقيق تلك الحقايق وتكوين تلك الماهيات واذا كان كذلك كانت قدرة
الله تعالى مذوّتة للذوات ومحققة للحقايق فكان القول بان المعدوم شئ باطلا
ثم قال تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله ويروى
عن ابن عباس انه قال لما نزلت هذه الاية جاء ابو بكر وعمر وعبد الرحمن ومعاذ
وناس الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله كلفنا من العمل ما لا نطيق
ان احدنا ليحدث نفسه بما لا يحب ان يثبت في قلبه وان له الدنيا فقال النبي
صلى الله عليه وسلم فلعلكم تقولون كما قال بنوا اسرائيل سمعنا وعصينا قولوا
سمعنا واطعنا فاشتد ذلك عليهم فمكثوا في ذلك حولا فانزل الله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها فنسخت هذه الاية فقال النبي صلى الله عليه وسلم
ان الله تعالى تجاوز عن امتي ما حدثت به انفسها ما لم يعملوا او يتكلموا به واعلم
ان محل البحث في هذه الاية ان قوله وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم
به الله يتناول حديث النفس والخواطر الفاسدة التي ترد على القلب ولا يتمكن
من دفعها فالمواخذة بها تجري مجرى تكليف ما لا يطاق والعلما اجابوا عنه
من وجوه الاول ان الخواطر الحاصلة في القلب على قسمين منها ما يوطن الانسان
نفسه عليه ويعزم على ادخاله في الوجود ومنه ما لا يكون كذلك بل يكون
امورًا خاطرة بالبال مع ان الانسان يكرهها ولكنه لا يمكنه دفعها عن النفس
فالقسم الاول يكون مواخذا به والثاني لا يكون مواخذا به الا ترى الى قوله تعالى
لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في اخر
هذه السورة لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقال ان الذين يحبون ان تشيع
الفاحشة هذا هو الجواب المعتمد والجواب الثاني ان كل ما كان في القلب
مما لا يدخل في العمل فانه في محل العفو وقوله ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم
به الله والمراد منه ان يدخل ذلك العمل في الوجود اما ظاهرًا واما على سبيل الخفية
واما ما يوجد في القلب من العزايم والارادات ولا يتصل بالعمل فكل ذلك في محل العفو
وهذا الجواب ضعيف لان اكثر المواخذات انما تكون بافعال القلوب الا ترى ان اعتقاد
الكفر والبدع ليس الا من اعمال القلوب واعظم انواع العقاب مرتب عليه وايضًا
فافعال الجوارح اذا خلت عن افعال القلوب لا يترتب
عليها عقاب كافعال النايم والساهي فثبت ضعف هذا الجواب والوجه الثالث في
الجواب انه تعالى يواخذ بها لكن مواخذتها هي الغموم والهموم في الدنيا روى
الضحاك عن عايشة رضي الله عنها انها قالت ما حدثت العبد به نفسه كان
محاسبة الله تعالى عليه بغم يبتليه به في الدنيا او حزن او اذى فاذا جاءت
الاية فاجابها بما قلنا الاخرة لم يسئل عنه ولم يعاقب عليه وروت انها سالت

النبي

النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه الاية فاجابها بما هذا معناه فان قيل المواخذة
كيف تحصل في الدنيا مع قوله اليوم تجزى كل نفس بما كسبت قلنا هذا خاص فيكون
متقدمًا على العام والوجه الرابع في الجواب انه تعالى قال يحاسبكم به الله ولم
يقل يواخذكم به الله وقد ذكرنا في قوله تعالى حسيبا ومحاسبا وجوها كثيرة وذكرنا
ان من جملة التفاسير كونه تعالى عالما بها فيرجع معنى الاية الى كونه تعالى عالما بكل
ما في الضماير والسراير يروى عن ابن عباس انه تعالى اذا جمع الخلايق يخبرهم بما كان
في نفوسهم فالمومن يخبره ثم يعفو عنه واهل الذنوب يخبرهم بما اخفوا من التكذيب
والذنب والوجه الخامس في الجواب انه تعالى ذكر بعد هذه الاية قوله فيغفر
لمن يشا ويعذب من يشاء فيكون الغفران نصيبًا لمن كان كارهًا لورود تلك الخواطر
والعذاب يكون نصيبًا لمن كان مصرًا على تلك الخواطر مستحسنا لها الوجه السادس
قال بعضهم المراد بهذه الاية كتمان الشهادة وهو ضعيف لان اللفظ عام وان
كان واردًا عقيب تلك القضية لا يلزم قصره عليه الوجه السابع في الجواب
ما روينا عن بعض المفسرين ان هذه الاية منسوخة بقوله لا يكلف الله نفسا الا
وسعها وهذا ايضا ضعيف لوجوه احدها ان هذا النسخ انما يصح لو قلنا انهم كانوا
قبل هذا النسخ مامورين بالاحتراز عن تلك الخواطر التي كانوا عاجزين عن دفعها وذلك
باطل لان التكليف قط ما ورد الا بما في القدرة ولذلك قال عليه السلام
بعثت بالحنيفية السهلة السمحة والثاني ان النسخ والثاني ان النسخ انما يحتاج
اليه لو دلت الاية على حصول العقاب على تلك الخواطر وقد بينا ان الاية لا يدل
على ذلك والثالث ان النسخ في الخبر لا يجوز انما الجايز هو نسخ الاوامر والنواهي
واعلم ان للناس اختلافا في الخبر هل ينسخ ام لا وقد ذكرناه في اصول الفقه
ثم قال فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وفيه مسئلتان المسئلة الاولى
الاصحاب قد احتجوا بهذه الاية على جواز غفران ذنوب اصحاب الكباير
وذلك لان المومن المطيع مقطوع بانه يثاب ولا يعاقب والكافر
مقطوع بانه يعاقب ولا يثاب وقوله فيغفر لمن يشاء رفع للقطع بواحد من
الامرين فلم يبق الا ان يكون ذلك نصيبًا للمومن المذنب باعماله
المسئلة الثانية قرا عاصم وابن عامر فيغفر ويعذب برفع الرا والبا والباقون
بالجزم اما الرفع فعلى الاستيناف والتقدير فهو يغفر واما الجزم فبالعطف
على يحاسبكم ونقل عن ابي عمرو انه ادغم الرا في اللام في قوله فيغفر لمن يشاء
قال صاحب الكشاف انه لحن ونسبته الى ابي عمرو كذب كيف يليق مثل هذا اللحن
باعلم الناس بالعربية ثم قال والله على كل شئ قدير وقد بين بقوله لله ملك
السموات والارض انه كامل الملك والملكوت وبين بقوله ان تبدوا ما في
انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله انه كامل العلم والاحاطة ثم بين بقوله والله
على كل شئ قدير انه كامل القدرة مستولي على كل الممكنات بالقهر والقدرة والتكوين
والاعدام ولا كمال اعلى واعظم من حصول ما في هذه الصفات والموجود بهذه
الكمالات يجب على كل عاقل ان يكون منقادًا له خاضعًا لاوامره ونواهيه محترزًا

عن سخطه تابعا لمراضيه وبالله التوفيق قوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير في الاية مسائل المسئلة الاولى في كيفية النظم وجوه الاول انه تعالى لما بين في الاية المتقدمة كمال الملك وكمال العلم وكمال القدرة لله تعالى وذلك يوجب كمال صفات الربوبية اتبع ذلك بان بين كون المؤمنين في نهاية الانقياد والطاعة والخضوع لله سبحانه وذلك هو كمال العبودية واذا ظهر منه كمال الربوبية وظهر منا كمال العبودية فالمرجو من عميم فضله واحسانه ان يظهر يوم القيامة في حقنا كمال العناية والرحمة والاحسان اللهم حقق هذا الامل الوجه الثاني في النظم انه لما قال وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله بين انه لا يخفى عليه من سرنا وجهرنا وباطننا وظاهرنا شيء البتة ثم ذكر عقيب ذلك ما يجري مجرى المدح لنا والثناء علينا فقال امن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون بفضله يقول عبدي انا وان كنت اعلم جميع احوالك فلا اظهر من احوالك ولا اذكر منها الا ما يكون مدحا لك وثناء عليك حتى تعلم اني كما انا الكامل في الملك والعلم والقدرة فانا الكامل في الجود والرحمة وفي اظهار الحسنات وفي الستر على السيئات الوجه الثالث انه بدا في السورة بمدح المتقين بقوله هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون وبين في اخر السورة ان الذين مدحهم في اول السورة هم امة محمد صلى الله عليه وسلم فقال والمؤمنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله وهذا هو المراد بقوله في اول السورة الذين يؤمنون بالغيب ثم قال هاهنا وقالوا سمعنا واطعنا وهو المراد بقوله في اول السورة ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ثم قال هاهنا غفرانك ربنا واليك المصير وهو المراد بقوله في اول السورة وبالاخرة هم يوقنون ثم حكى عنهم كيفية تضرعهم الى ربهم في قولهم ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا الى اخر السورة وهو المراد بقوله في اول السورة اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون فانظر كيف حصلت الموافقة بين اول السورة واخرها الوجه الرابع وهو ان الرسول اذا جاءه الملك من عند الله تعالى وقال له ان الله بعثك رسولا الى الخلق فهاهنا الرسول لا يمكنه ان يعرف صدق ذلك الملك الا بمعجزة تظهرها الله تعالى تدل على صدق ذلك الملك في دعواه ولولا ذلك المعجز ما جوزنا الرسول ان يكون ذلك المخبر شيطانا ضالا مضلا وذلك الملك اذا سمع كلام الله تعالى فيفتقر الى معجزة تدل على ان المسموع هو كلام الله تعالى وثانيها ان قيام المعجز عند النبي يدل على ان ذلك الملك صادق في دعواه وانه ملك بعثه الله تعالى وليس بشيطان وثالثها ان تقوم المعجزة على يد الرسول عند الامة حتى يستدل

الامة بها على ان الرسول صادق في دعواه فاذن ما لم يعرف الرسول كونه رسولا من عند الله تعالى لا تتمكن الامة من ان يعرفوا ذلك فلما ذكر الله تعالى في هذه السورة انواع الشرايع واقسام الاحكام قال امن الرسول فبين ان الرسول عرف ان ذلك وحي من الله تعالى وان الذي اخبره بذلك ملك معصوم من قبل الله تعالى معصوم من التحريف وليس بشيطان مضل ثم لما ذكر ايمان الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك وهو المرتبة المتقدمة ذكر عقيبه ايمان المؤمنين به وهو المرتبة المتاخرة فقال والمؤمنون كل امن بالله ومن تامل في لطائف نظم هذه السورة وفي بدايع ترتيبها علم ان القران كما انه معجز بحسب فصاحة الفاظه وشرف معانيه فهو ايضا معجز بحسب ترتيبه وتفصيل اياته ولعل الذين قالوا انه معجز بحسب اسلوبه ارادوا ذلك الا اني رايت جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطايف غير منتبهين لهذه الامور وليس الامر في هذا الباب الا كما قيل والنجم تستصغر الابصار رؤيته والذنب للطرف لا للنجم في الصغر ونسال الله تعالى ان ينفعنا بما علمنا ويعلمنا ما ينفعنا به بفضله ورحمته المسئلة الثانية اما قوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه من ربه فالمعنى انه عرف بالدلايل القاهرة والمعجزات الباهرة ان هذا القران وجملة ما فيه من الشرايع والاحكام منزل من عند الله تعالى وليس ذلك من باب القاء الشياطين ولا من نوع السحر والكهانة والشعبذة وانما عرف الرسول ذلك بما ظهر من المعجزات القاهرة على يد جبريل صلى الله عليه وسلم اما قوله والمؤمنون ففيه احتمالان احدهما ان يتم الكلام عند قوله والمؤمنون فيكون المعنى امن الرسول والمؤمنون بما انزل اليه من ربه ثم ابتدا بعد ذلك بقوله كل امن بالله والمعنى كل واحد من المذكورين فيما تقدم وهم الرسول والمؤمنون امن بالله والاحتمال الثاني ان يتم الكلام عند قوله بما انزل اليه من ربه ثم يبتدا من قوله والمؤمنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله فالوجه الاول يشعر بانه عليه السلام ما كان مؤمنا بربه ثم صار مؤمنا بربه ويحمل عدم الايمان على وقت الاستدلال وعلى الوجه الثاني يشعر اللفظ بان الذي حدث هو ايمانه بالشرايع التي نزلت عليه كما قال ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان فاما الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله على الاجمال فقد كان حاصلا منذ خلق من اول الامر وكيف يستبعد ذلك مع ان عيسى عليه السلام حين انفصل عن امه قال اني عبد الله اتاني الكتاب فاذا لم يبعد ان يكون عيسى عليه السلام رسولا من عند الله حين كان طفلا فكيف يستبعد ان يقال ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان عارفا بربه من اول ما خلق كامل العقل المسئلة الثالثة دلت الاية على ان الرسول امن بما انزل اليه من ربه وان المؤمنين امنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله وانما خص الرسول بذلك لان الذي ينزل اليه من ربه قد يكون كلاما متلوا يسمعه الغير ويعرفه ويمكنه ان يؤمن به وقد يكون وحيا لا يعلمه سواه فيكون هو صلى الله عليه وسلم مختصا بالايمان به ولهذا السبب كان الرسول عليه السلام مختصا في باب الايمان

بما لا يمكن حصوله في غيره ثم قال تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله وفيه مسائل المسألة الأولى اعلم ان هذه الآية دلت على ان معرفة
هذه المراتب الاربعة من ضرورات الايمان فالمرتبة الاولى هي الايمان بالله سبحانه
وذلك لانه ما لم يثبت ان للعالم صانعا قادرا على جميع المقدورات عالما بجميع
المعلومات غنيا عن كل الحاجات لا يمكن معرفة صدق الانبيا عليهم السلام
فكانت معرفة الله تعالى هي الاصل فلذلك قدم الله تعالى هذه المرتبة في
الذكر والمرتبة الثانية انه سبحانه انما يوحي الى الانبيا عليهم السلام بواسطة
الملائكة فقال ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده وقال
وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي
باذنه ما يشاء وقال فانه نزله على قلبك وقال نزل به الروح الامين على قلبك
وقال علمه شديد القوى واذا ثبت ان وحي الله تعالى انما يصل الى البشر بواسطة
الملائكة فالملائكة يكونون كالوسائط بين الله وبين البشر فلهذا السبب
جعل ذكر الملائكة في المرتبة الثانية ولهذا السر قال ايضا شهد الله انه لا اله
الا هو والملائكة والمرتبة الثالثة الكتب وهو الوحي الذي يتلقفه الملك
من الله تعالى ويوصله الى البشر وذلك في ضرب المثال يجري مجرى استنارة
سطح القمر من نور الشمس فذات الملك كالقمر وذات الوحي كاستنارة القمر
وكما ان ذات القمر مقدمة في المرتبة على استنارته فكذلك ذات الملك
متقدم على حصول ذلك الوحي المعبر عنه بهذه الكتب فلهذا السبب جعل الله
تعالى ذكر الرسل في المرتبة الرابعة واعلم ان في ترتيب هذه المراتب
الاربعة على الوجه اسرارا غامضة وحكما عظيمة لا يحسن ايداعها في الكتب
والقدر الذي ذكرناه كاف في التفسير المسألة الثانية المراد بالايمان بالله
الايمان بوجوده وبصفاته وبافعاله وباحكامه وباسمائه اما الايمان بوجوده
فهو ان يعلم ان وراء المتحيزات موجودا خالقا لها وعلى هذا التقدير فالمجسم
لا يكون مقرا بوجود الاله تعالى لانه لا يثبت وراء المتحيزات شيئا اخر فيكون مخالفا في
اثبات ذات الله تعالى اما الفلاسفة والمعتزلة فهم مقرون باثبات
موجود سوى المتحيزات موجد لها فيكون الخلاف معهم لا في الذات بل في الصفات
واما الايمان بصفاته فالصفات اما سلبية واما ثبوتية فاما السلبية فهي
ان تعلم انه فرد منزه عن جميع جهات التركيب فان كل مركب
مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل مركب
فهو مفتقر الى غيره ممكن لذاته فاذن كل مركب فهو ممكن لذاته فكل ما
ليس ممكنا لذاته بل كان واجبا لذاته امتنع ان يكون مركبا بوجه من الوجوه
بل كان فردا مطلقا واذا كان فردا في ذاته لزم ان لا يكون متحيزا ولا جسما
ولا جوهرا ولا في مكان ولا حالا ولا محلا ولا متغيرا ولا محتاجا بوجه من الوجوه
البتة واما الصفات الثبوتية فهي ان يعلم ان الموجب لذاته نسبته الى بعض الممكنات
كنسبته الى البواقي فلما رأينا ان هذه المحدثات وقعت على وجوه يمكن وقوعها

على خلاف تلك الاحوال علمنا ان المؤثر فيها قادر مختار لا موجب بالذات ثم يستدل
بما في افعاله من الاحكام والاتقان على كمال علمه فحينئذ نعرفه قادرا عالما حيا
سميعا بصيرا موصوفا منعوتا بالجلال وصفات الكمال وقد استقصينا ذلك
في تفسير قوله الله لا اله الا هو الحي القيوم واما الايمان بافعاله فان يعلم ان كل
ما سواه فهو ممكن محدث ويعلم ببديهة عقله ان الممكن المحدث لا يوجد بذاته
بل لا بد له من موجد يوجده وهو القديم فبهذا الدليل تحصلت على ان تجزم بان
كل ما سواه فانما حصل بتخليقه وايجاده وتكوينه الا انه وقع في البين غموض وهي
الحوادث التي هي الافعال الاختيارية للحيوانات فالحكم الاول وهو انها ممكنة
محدثة فلا بد من اسنادها الى واجب الوجود مطرد فيها فان قلت اني اجد من
نفسي اني ان شئت ان اتحرك تحركت وان شئت ان لا اتحرك لم اتحرك فكانت حركاتي
وسكناتي لا بغيري فنقول قد علقت حركاتك بمشيئتك لحركاتك وسكوناتك
بمشيئتك لسكونك فقبل حصول مشيئة الحركة لا تتحرك وقبل حصول مشيئة
السكون لا تسكن وعند حصول مشيئة الحركة لا بد وان تتحرك اذا ثبت هذا فنقول
هذه المشيئة كيف حدثت فان حدوثها اما ان يكون لا بمحدث اصلا او يكون بمحدث
ثم ذلك المحدث اما ان يكون هو العبد او الله تعالى فان حدثت لا بمحدث لزم نفي الصانع
وان كان محدثها هو العبد افتقر في احداثها الى مشيئة اخرى ولزم التسلسل فثبت
ان محدثها هو الله سبحانه وتعالى اذا ثبت هذا فنقول لا اختيار للانسان في حدوث
تلك المشيئة وبعد حدوثها لا اختيار له في ترتب الفعل عليها فالانسان مضطر في
صورة مختار فهذا كلام قاهر قوي وفي معارضته اشكالان احدهما كيف يليق بكمال
حكمة الله تعالى ايجاد هذه القبائح والفواحش من الكفر والفسوق والثاني انه لو كان
الكل بتخليقه فكيف توجه الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب على العبد
فهذا هو الحرف المعول عليه من جانب الخصم الا انه وارد عليه ايضا في العلم على ما قررناه
في مواضع منه واما المرتبة الرابعة في الايمان بالله فهي معرفة احكامه امورا
اربعة احدها انها غير معللة اصلا لان كل ما كان معللا بعلة كان ناقصا بذاته كاملا
بغيره وذلك على الحق سبحانه محال وثانيها ان المقصود من شرعها منفعة عائدة
الى العبد لا الى الحق فانه منزه عن جلب المنافع ودفع المضار وثالثها ان يعلم ان له
الالزام والحكم في الدنيا كيف شاء واراد ورابعها ان يعلم انه لا يجب لاحد على الحق
بسبب اعماله وافعاله شيء وانه سبحانه في الاخرة يغفر لمن يشاء بفضله ويعذب
من يشاء بعدله فانه لا يقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء لان الكل ملكه وملكه والمملوك المجازي
لا حق له على المالك المجازي فكيف المملوك الحقيقي مع المالك الحقيقي واما المرتبة
الخامسة في الايمان بالله معرفة اسمائه قال في الاعراف ولله الاسماء الحسنى وقال في
طه الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى وقال في اخر الحشر له الاسماء الحسنى يسبح له ما
في السموات والارض والاسماء الحسنى هي الاسماء الواردة في كتب الله المنزلة على
السنة انبيائه المعصومين فهذه الاشارة الى معاقد الايمان بالله واما الايمان
بالملائكة فهو من اربعة اوجه احدها الايمان بوجودها فاما البحث عن انها روحانية

محضة او جسمانية او مركبة من القسمين وبتقدير كونها جسمانية فهي اجسام لطيفة
او كثيفة فان كانت لطيفة فهي اجسام نورانية او هوائية وان كانت كذلك
فكيف يمكن ان يكون مع لطافة اجسامها بالغة في القوة الى الغاية القصوى فذلك
مقام العلماء الراسخين في علوم الحكمة القرآنية والبرهانية والمرتبة الثانية في الايمان
بالملائكة العلم بانهم معصومون مطهرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون
ولا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون فان لذتهم بذكر الله وانسهم بعبادة
الله وكما ان حياة كل واحد منا بنفسه الذي هو عبارة عن استنشاق الهواء فكذلك
حياتهم بذكر الله ومعرفته وطاعته والمرتبة الثالثة انهم وسايط بين الله تعالى
وبين البشر وكل قسم منهم متوكل على قسم من اقسام هذا العالم كما قال سبحانه والصافات
صفا فالزاجرات زجرا وقال والذاريات ذروا فالحاملات وقرا وقال والمرسلات عرفا
فالعاصفات عصفا وقال والنازعات غرقا والناشطات نشطا ولقد ذكرنا في
تفسير هذه الايات اسرارا محققة اذا طالعها الراسخون في العلم وقفوا عليها
والمرتبة الرابعة ان كتب الله المنزلة انما وصلت الى الانبيا بواسطة الملائكة
قال تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين فهذه
المراتب لابد منها في حصول الايمان بالملائكة وكلما كان غوص العقل في هذه المراتب
اشد كان ايمانه بالملائكة اتم واما الايمان بالكتب فلا بد فيه من امور اربعة اولها
ان نعلم ان هذه الكتب وحي من الله تعالى الى رسوله وانها ليست من باب الكهانة ولا
من باب السحر ولا من باب القاء الشياطين والارواح الخبيثة وثانيها ان نعلم ان الوحي
بهذه الكتب وان كان من قبل الملائكة المطهرين فالله تعالى لم يمكن احدا من
الشياطين من القاء شيء من ضلالاتهم في اثناء هذا الوحي الطاهر وعند هذا نعلم ان من
قال ان الشيطان القى في قوله تلك الغرانيق العلى في اثناء الوحي فقد قال قولا
عظيما وطرق الطعن والتهمة الى القرآن والمرتبة الثالثة ان القرآن لم يغير ولم
يحرف ولم يدخل فيه فساد قول من قال ان ترتيب القرآن على هذا الوجه شيء فعله
عثمان فان من قال ذلك اخرج القرآن عن كونه حجة والمرتبة الرابعة
ان نعلم ان القرآن مشتمل على المحكم والمتشابه وان محكمه يكشف عن متشابهه
واما الايمان بالرسل فلا بد فيه من امور اربعة المرتبة الاولى ان نعلم كونهم معصومين
من الذنوب وقد احكمنا هذه المسئلة في تفسير قوله فازلهما الشيطان عنها
فاخرجهما مما كانا فيه وجميع الايات التي يتمسك بها المخالفون قد ذكرنا وجه
تاويلها في هذا التفسير بعون الله سبحانه والمرتبة الثانية من مراتب الايمان
بهم ان نعلم ان النبي افضل ممن ليس بنبي ومن الصوفية من ينازع في هذا الباب
المرتبة الثالثة قال بعضهم انهم افضل من الملائكة وقال قوم من العلماء ان
الملائكة السماوية افضل منهم وهم افضل من الملائكة الارضية وقد ذكرنا هذه
المسئلة في تفسير قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ولارباب المكاشفات في
هذه المسئلة مباحثات غامضة المرتبة الرابعة ان نعلم ان بعضهم افضل من البعض
وقد بينا ذلك في تفسير قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ومنهم من انكر

الكر ذلك

انكر ذلك وتمسك بقوله تعالى في هذه الاية لا نفرق بين احد من رسله واجاب
العلماء عنه بان المقصود من هذا الكلام هو ان الطريق الى اثبات نبوة الانبيا
عليهم السلام اذا كانوا حاضرين ظهور المعجزة على وفق دعاويهم فاذا كان هذا هو
الطريق فان صح هذا الطريق وجب في كل من ظهرت المعجزة على وفق دعواه ان
يكون صادقا وان لم يصح هذا الطريق وجب ان لا يدل في حق احد منهم على صحة رسالته
فاما ان يدل على رسالة البعض دون البعض فقول فاسد متناقض والغرض منه تزييف طريقة
اليهود والنصارى الذين يقرون بنبوة موسى وعيسى ويكذبون بنبوة محمد عليهم السلام
فهذا هو المقصود من قوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله لا ما ذكرتم من انه لا يجوز
ان يكون بعضهم افضل من البعض فهذا هو الاشارة الى اصول الايمان بالله وملائكته
وكتبه ورسله **المسئلة الثالثة** قرا حمزة وكتابه على الواحد والباقون كتبه على
الجمع اما الاول ففيه وجهان الاول ان المراد هو القرآن ثم الايمان به يتضمن
الايمان بجميع الكتب والرسل والثاني على معنى الجنس فيوافق معنى الجمع ونظيره
قوله تعالى فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق
فان قيل اسم الجنس انما يفيد العموم اذا كان معرفا بالالف واللام وهذه مضافة
قلنا قد جاء المضاف من الاسماء يعنى به الكثرة قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
وقال تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث وهذا الاحلال شايع في جميع الصيام
قال العلماء القراءة بالجمع افضل لمشاكلة ما قبله وما بعده من لفظ الجمع ولان اكثر
القرا عليه واعلم ان القرا اجمعوا في قوله ورسله على ضم السين وعن ابي
عمرو بسكونها وعن نافع وكتبه ورسله مخففين وحجة الجمهور ان اصل الكلمة
على فعل بضم العين وحجة ابي عمرو انهم لا يتوالى اربع متحركات لانهم كرهوا
ذلك ولهذا لم يتوال هذه الحركات في شعر الا ان يكون مزاحفا واجاب الاولون
ان ذلك مكروه في الكلمة الواحدة اما في الكلمتين فلا بدليل ان الادغام غير لازم
في جعل ذلك مع انه قد توالى فيه خمس متحركات والكلمة اذا اتصل بها ضمير
فهي كلمتان لا كلمة واحدة **المسئلة الرابعة** قوله لا نفرق بين احد من رسله
قال اهل اللغة فيه محذوف والتقدير يقولون لا نفرق بين احد من رسله كقوله والملائكة
باسطوا ايديهم اخرجوا معناه يقولون اخرجوا وقال والذين اتخذوا من
دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله اي قالوا هذا **المسئلة الخامسة**
قرا ابو عمرو لا يفرق بالياء على ان الفعل لكل او لاحد انه لا يفرقون **المسئلة
السادسة** احد في معنى الجمع كقوله فما منكم من احد عنه حاجزين والتقدير
لا نفرق بين جميع رسله هذا هو الذي قالوه وعندي انه لا يجوز ان يكون
احد هاهنا في معنى الجمع لانه يصير التقدير لا نفرق بين جميع رسله وهذا
لا ينافي كونهم مفرقين بين بعض الرسل والمقصود بالنفي هو هذا لان اليهود
والنصارى ما كانوا يفرقون بين كل الرسل بل بين البعض وهو محمد صلى الله عليه
وسلم فثبت ان التاويل الذي ذكروه باطل بل معنى الاية لا نفرق بين احد
من الرسل وبين غيره في النبوة واذا فسرنا بهذا حصل المقصود من الكلام والله

اعلم ثم قال تعالى وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير في الاية مسائل
المسئلة الاولى الكلام في نظم هذه الاية من وجهين الاول وهو ان كمال
الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به واستكمال القوة
النظرية بالعلم واستكمال القوة العملية بفعل الخيرات والقوة النظرية
اشرف من القوة العملية والقران مملوء من ذكرهما بشرط ان تكون القوة النظرية
مقدمة على العملية قال حكاية عن ابرهيم رب هب لي حكما والحقني
بالصالحين فالحكم كمال القوة النظرية والالحاق بالصالحين
كمال القوة العملية وقد اطنبنا في شواهد هذا المعنى من القران فيما تقدم من
هذا الكتاب اذا عرفت هذا فنقول الامر في هذه الاية ايضا كذلك فقوله
كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله اشارة
الى استكمال القوة النظرية بهذه المعارف الشريفة وقالوا قالوا
سمعنا واطعنا اشارة الى استكمال القوة العملية وكمال الانسانية بهذه
الاعمال الفاضلة الكاملة ومن وقف على هذه النكتة عرف اشتمال القران
على اسرار عجيبة غفل عنها الاكثرون والوجه الثاني من النظم في هذه
الاية ان للانسان اياما ثلثة الامس والبحث عنه يسمى بمعرفة المبدا
واليوم الحاضر والبحث عنه يسمى بالوسط والغد والبحث عنه يسمى بعلم
المعاد والقران مشتمل على رعاية هذه المراتب الثلاثة قال في اخر سورة
هود ولله غيب السموات والارض واليه يرجع الامر كله وذلك اشارة الى
معرفة المبدا ولما كانت الكمالات الحقيقية ليست الا العلم والقدرة
لا جرم ذكرهما في هذه الاية فقوله ولله غيب السموات والارض اشارة الى
كمال العلم وقوله واليه يرجع الامر كله اشارة الى كمال القدرة فهذا هو
الاشارة الى المبدا واما علم الوسط وهو علم ما يجب اليوم ان يشتغل
فله ايضا مرتبتان البداية والنهاية اما البداية فالاشتغال بالعبودية
واما النهاية فقطع النظر عن الاسباب وتفويض الامور كلها الى مسبب
الاسباب وذلك هو المسمى بالتوكل فذكر هذين المقامين فقال فاعبده
وتوكل عليه وهو علم المبدا واما علم المعاد فهو قوله وما ربك بغافل عما تعملون
اي ليوم غد سيصل فيه نتائج اعمالك اليك فقد اشتملت هذه الاية
على كل ما يبحث عنه في هذه المراتب الثلاث ونظيرها ايضا قوله تعالى سبحان
ربك رب العزة عما يصفون وهو اشارة الى علم المبدا ثم قال وسلام على المرسلين
وهو اشارة الى علم الوسط ثم قال والحمد لله رب العالمين وهو اشارة الى علم المعاد على
ما قال في صفة اهل الجنة واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين اذا عرفت هذا
فنقول نعرف هذه المراتب الثلاثة مذكورة في اخر سورة البقرة فقوله امن
الرسول الى قوله لا نفرق بين احد من رسله اشارة الى معرفة المبدا وقوله قالوا
سمعنا واطعنا اشارة الى علم الوسط وهو معرفة الاحوال التي يجب ان يكون
الانسان عاملا بها ما دام يكون في هذه الحياة الدنيا وقوله غفرانك ربنا واليك المصير

اشارة الى

اشارة الى علم المعاد والوقوف على هذه الاسرار يتنور القلب ويجذبه من ضيق عالم
الاجسام الى فسحة عالم الافلاك وانوار بهجة السموات الوجه الثالث في النظم
ان المطالب قسمان احدهما البحث عن حقائق الموجودات والثاني البحث عن
احكام الافعال في الوجوب والجواز والحظر اما القسم الاول فمستفاد من
العقل والثاني فمستفاد من السمع فالقسم الاول هو المراد بقوله والمؤمنون كل
كل امن بالله والقسم الثاني هو المراد بقوله وقالوا سمعنا واطعنا اي سمعنا
قوله واطعنا امره الا ان في حذف الكلام دليلا عليه من حيث مدحوا به
واقول هذا من الباب الذي ذكره عبد القاهر النحوي رحمه الله ان حذف المفعول
فيه ظاهرا وتقديرا اولى لانك اذا جعلت التقدير سمعنا قوله واطعنا امره فاذا
ان ها هنا قولا اخر غير قوله وامرا اخر يطاع سوى امره فاما اذا لم يقدر
فيه ذلك المفعول افاد انه ليس في الوجود قول يجب سمعه الا قوله وليس
في الوجود امر يقال في مقابلته اطعنا الا امره فكان حذف المفعول صورة و
معنى في هذا الموضع اولى المسئلة الثالثة اعلم انه تعالى لما وصف ايمان
هؤلاء المؤمنين وصفهم بعد ذلك بانهم يقولون سمعنا واطعنا فقوله سمعنا ليس
المراد منه السماع الظاهر لان ذلك لا يفيد المدح بل المراد انا سمعنا بآذان عقولنا
اي عقلناه وعلمنا صحته وتيقنا ان كل تكليف ورد على لسان الملئكة والانبياء
عليهم السلام الينا فهو حق صحيح واجب القبول والسمع بمعنى القبول والفهم وارد
في القران قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد
والمعنى لمن سمع الذكرى بفهم حاضر وعكسه قوله تعالى كان لم يسمعها كان في
اذنيه وقرا ثم قال بعد ذلك واطعنا فدل هذا على انه كما صح اعتقادهم في هذه
التكاليف فهم ما اخلوا بشيء منها فجمع الله تعالى في هذين اللفظين كل ما يتعلق
بابواب التكاليف علما وعملا ثم حكى عنهم بعد ذلك انهم قالوا غفرانك ربنا
واليك المصير وفيه مسائل المسئلة الاولى في هذه الاية سؤال وهو ان
القوم لما قبلوا التكاليف وعملوا بها فاي حاجة بهم الى طلب المغفرة والجواب
من وجوه الاول انهم وان بذلوا مجهودهم في اداء هذه التكاليف الا انهم كانوا
خائفين من تقصير يصدر عنهم فلما جوزوا ذلك قالوا غفرانك ربنا ومعناه
انهم يلتمسون من قبله الغفران عما يخافون من تقصير فيما يتوقون ويذرون والثاني
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله
في اليوم والليلة سبعين مرة وذكروا لهذا الحديث تاويلات من جملتها انه
عليه السلام كان في الترقي في درجات العبودية فكان كلما ترقى من مقام الى اعلى
من الاول راى الاول حقيرا فكان يستغفر الله منه فحمل طلب الغفران في هذه
الاية على هذا الوجه ايضا غير مستبعد والثالث ان جميع الطاعات في
مقابلة حقوق الالهية جنايات وكل انواع المعارف الحاصلة عند الخلق في مقابلة
انوار كبريائه تقصير وقصور وجهل ولذلك قال وما قدروا الله حق قدره واذا كان
كذلك فالعبد في اي مقام كان من مقام العبودية وان كان عاليا جدا اذا قوبل ذلك

بجلال كبرياء الله تعالى صار عين التقصير الذي يجب الاستغفار منه وهذا
هو السر في قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم فاعلم انه لا اله الا الله واستغفر
لذنبك فان مقامات عبوديته وان كانت عالية الا انه كان تنكشف له في درجات
مكاشفاته انها بالنسبة الى ما يليق بالحضرة الصمدية عين التقصير فكان يستغفر
منها ولذلك حكى عن اهل الجنة كلامهم فقال دعواهم فيها سبحانك اللهم و
تحيتهم فيها سلام فسبحان اشارة الى التنزيه ثم قال واخر دعواهم ان الحمد لله رب
يعني ان كل الحمد له وان كنا لا نقدر على فهم ذلك الحمد بعقولنا ولا على ذكره بالسنتنا
المسئلة الثانية قوله غفرانك تقديره اغفر غفرانك ويستغنى بالمصدر عن
الفعل في الدعاء نحو سقيا ورعيا قال الفراء هو مصدر وقع موقع الامر فنصب ومثله
الصلاة الصلاة والاسد الاسد وهذا اولى من قول من يقول نسألك غفرانك
لان هذه الصيغة لما كانت موضوعة لهذا المعنى ابتداء كانت ادل عليه ونظيره قولك
حمدا وشكرا اي احمد حمدا واشكر شكرا المسئلة الثالثة ان طلب هذا الغفران مقرون
بامرين احدهما بالاضافة اليه وهو قوله غفرانك والثاني اردفه بقوله ربنا وهذان
القيدان يتضمنان فوايد احدها انت الكامل في هذه الصفة غافر الذنب غفور ربك
الغفور الغفور الودود وانت الغفار واستغفروا ربكم انه كان غفارا يعني انه ليست
غفاريته من هذا الوقت بل كان قبل هذا الوقت غفارا للذنوب فهذه الغفارية كالحرفة
له فقوله غفرانك يعني اطلب الغفران منك وانت الكامل في هذه الصنعة والمطبوع
من الكامل في صنعته ان يعطي غاية صنعته كاملة فقوله غفرانك طلب الغفران كاملا
وما ذاك الا بان يغفر جميع الذنوب بفضله ورحمته ويبدلها بالحسنات كما قال
فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وثانيها روي في الحديث الصحيح ان لله مائة
جزء من الرحمة قسم جزءا واحدا منها على الملائكة والجن والانس وجميع الحيوانات
فبها يتراحمون وادخر تسعة وتسعين جزءا ليوم القيامة فاظن ان المراد من قوله
غفرانك هو ذلك الغفران الكبير كان العبد يقول هب ان جرمي كبير لكن غفرانك
اعظم من جرمي وثالثها كان العبد يقول كل صفة من صفات جلالك والهيتك
فانما يظهر اثرها في محل معين فلولا الوجود بعد العدم لما ظهرت اثار قدرتك ولولا
الترتيب العجيب والتاليف الانيق لما ظهرت اثار علمك فمعناه اطلب الغفران
الذي لا يمكن ظهور اثره الا في حق امثالي من المجرمين واما القيد الثاني وهو قوله
ربنا ففيه فوايد اولها ربيتني حين ما كنت اذكرك بالتوحيد فكيف يليق بكرمك ان لا تربيني
عندما افنيت عمري في توحيدك وثانيها ربيتني حين كنت معدوما ولو لم تربني في ذلك الوقت
لما تضررت به لاني كنت ابقى حينئذ في العدم واما الان فلو لم تربني وقعت في الضرر
الشديد فاسألك ان لا تهملني وثالثها ربيتني في الماضي فاجعل تربيتك لي في الماضي شفيعا
اليك في ان تربيني في المستقبل ورابعها ربيتني في الماضي فاتمام المعروف خير من ابتدائه
فتمم هذه التربية بفضلك ورحمتك ثم قال تعالى واليك المصير وفيه فائدتان
احدهما بيان انهم كما اقروا بالمبدأ فكذلك اقروا بالمعاد لان الايمان بالمبدأ اصل للايمان
بالمعاد فان من اقر بان الله عالم بالجزئيات وقادر على الممكنات لابد وان يقر بالمعاد

والثانية

والثانية بيان ان العبد متى علم انه لا بد من المصير اليه والذهاب الى حيث لا حكم الا لله ولا
يستطيع احد ان يشفع الا باذن الله كان اخلاصه في الطاعات اتم واحترازه عن السيئات اكمل
وههنا اخر ما شرح الله تعالى من ايمان المؤمنين قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها
ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ربنا ولا تحمل علينا اصرا
كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا
وارحمنا انت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين اعلم ان في الاية مسائل المسئلة
الاولى قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها يحتمل ان يكون ابتداء خبر من الله ويحتمل ان يكون
حكاية عن الرسول والمؤمنين على نسق الكلام في قوله وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك
ربنا واليك المصير وقالوا لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويؤيد ذلك ما اردفه من
قولهم ربنا لا تؤاخذنا فكانه تعالى حكى عنهم طريقهم في التمسك بالايمان والعمل
الصالح وحكى عنهم في جملة ذلك انهم وصفوا ربهم بانه لا يكلف نفسا الا وسعها
المسئلة الثانية في كيفية النظم ان قلنا ان هذا من كلام المؤمنين فوجه النظم
انهم لما قالوا سمعنا واطعنا فكانهم قالوا كيف لا نسمع ولا نطيع وانه تعالى لا يكلفنا
الا ما في وسعنا وطاقتنا فاذا كان هو تعالى بحكم الرحمة الالهية لا يطالبنا الا بالشيء
السهل الهين فكذلك نحن بحكم العبودية وجب ان نكون سامعين مطيعين
وان قلنا ان هذا من كلام الله تعالى فوجه النظم انهم لما قالوا سمعنا واطعنا ثم قالوا بعده
غفرانك ربنا دل ذلك على ان قولهم غفرانك طلب المغفرة فيما يصدر عنهم من وجوه
التقصير منهم لا على سبيل العمد فلما كان قولهم غفرانك طلبا للمغفرة في تلك
التقصيرات لا جرم خفف الله تعالى عنهم ذلك وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها والمعنى
انكم اذا سمعتم واطعتم وما تعمدتم التقصير فبعد ذلك لو وقع منكم نوع تقصير على
سبيل السهو فلا تكونوا خائفين منه فان الله لا يكلف نفسا الا وسعها وبالجملة فهذا
اجابة لهم في دعائهم في قولهم غفرانك ربنا المسئلة الثالثة يقال كلفه
الشيء فتكلف والكلفة اسم منه والوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ولا يحرج
عليه قال الفراء هو اسم كالوجد والجهد وقال بعضهم الوسع هو دون المجهود في
المشقة وهو ما يتسع له قدرة الانسان المسئلة الرابعة المعتزلة عولوا على هذه الاية
في انه تعالى لا يكلف العبد ما لا يطيقه ولا يقدر عليه ونظيره قوله تعالى ما جعل عليكم
في الدين من حرج وقوله يريد الله ان يخفف عنكم وقالوا هذه الايات صريحة في نفي تكليف
ما لا يطاق فان الله تعالى اذا خلق الفعل وقع لا محالة ولا قدرة البتة للعبد على
ذلك الفعل ولا على تركه اما انه لا قدرة له على الفعل فلان ذلك الفعل وجد بقدرة
الله تعالى والموجود لا يوجد ثانيا واما انه لا قدرة له على الدفع فلان قدرته اضعف
من قدرة الله تعالى فكيف تقوى قدرته على دفع قدرة الله تعالى واذا لم يخلق الله
الفعل استحال ان يكون للعبد قدرة على التحصيل فثبت انه لو كان موجد فعل العبد
هو الله تعالى لكان تكليفا ما لا يطاق والثاني ان الاستطاعة قبل الفعل والا لكان
الكافر المأمور بالايمان لم يكن قادرا على الايمان فكان ذلك التكليف تكليف ما لا يطاق
هذا تمام استدلال المعتزلة في هذا الموضع اما الاصحاب فقالوا دلت الدلائل العقلية

على وقوع التكليف على هذا الوجه فوجب المصير الى تاويل هذه الاية فالحجة الاولى
ان من مات على الكفر بينت موته على الكفر ان الله تعالى كان عالما في الازل بانه يموت
على الكفر ولا يؤمن قط فكان العلم بعدم الايمان موجودا والعلم بعدم الايمان ينافي وجود
الايمان على ما قررناه في مواضع وهو ايضا مقدمة بينة بنفسها فكان تكليفه بالايمان
مع حصول العلم بعدم الايمان تكليفا بالجمع بين النقيضين وهذه الحجة كما انها جارية
في الاسم فهي ايضا جارية في الخبر الحجة الثانية ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على
الداعي وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى ومتى كان كذلك كان تكليفه ما لا يطاق لانا
انما قلنا ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي لان قدرة العبد لما كانت صالحة
للفعل والترك فلو ترجح احد الجانبين على الاخر من غير مرجح لزم وقوع الممكن من غير مرجح
وهو نفي الصانع وانما قلنا ان تلك الداعية من الله تعالى لانها لو كانت من العبد
لافتقر ايجاده الى داعية اخرى ولزم التسلسل وانما قلنا انه متى كان كذلك لزم الجبر لان
عند حصول الداعية المرجحة لاحد الاخر مرجوحا والمرجوح ممتنع الوقوع واذا كان المرجوح
ممتنعا كان الراجح واجبا ضرورة انه لا خروج عن النقيضين فاذن صدور الايمان
من الكافر يكون ممتنعا وهو مكلف به فكان التكليف تكليف ما لا يطاق الحجة الثالثة
ان التكليف اما ان يتوجه على العبد حال استواء الداعيين او حال رجحان احدهما فان
كان الاول فهو تكليف ما لا يطاق لان الاستواء يناقض الرجحان فاذا كلف حال حصول
الاستواء بالرجحان فقد كلف بالجمع بين النقيضين وان كان الثاني فالراجح واجب
والمرجوح ممتنع وان وقع التكليف بالراجح فقد وقع بالمرجوح فقد وقع بالممتنع الحجة
الرابعة انه تعالى كلف ابا لهب بالايمان والايمان تصديق الله فيما اخبر عنه ومما اخبر
عنه ومما اخبر عنه لا يؤمن فقد صار ابو لهب مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن وذلك تكليف ما
لا يطاق الحجة الخامسة العبد غير عالم بتفاصيل فعله لان من حرك اصبعه لم يعرف
عدد الاحيان التي حرك اصبعه فيها لان الحركة البطيئة عبارة عند المتكلمين عن حركات
مختلطة بسكنات والعبد لم يخطر بباله انه يتحرك في بعض الاحيان ويسكن في بعضها
وانه ان تحرك وان سكن واذا لم يكن عالما بتفاصيل فعله لم يكن موجدا لها لانه لما لم
يقصد ايجاد ذلك العدد المخصوص من الافعال فلو دخل ذلك القدر دون الازيد ودون
الانقص فقد ترجح الممكن لا لمرجح وهو محال فثبت ان العبد غير موجد واذا لم يكن موجدا
كان تكليفه ما لا يطاق لا يقال هب انا ما ذكرتم فهذه وجوه عقلية قطعية نقيضة في هذا
الباب فقلنا انه لابد للآية من التاويل وفيه وجوه الاول وهو الاصوب انه قد ثبت
انه متى وقع التعارض بين القاطع العقلي والظاهر السمعي فاما ان يصدقهما وهو محال
لانه ابطال للنقيضين واما ان يكذب القاطع العقلي ويرجح الظاهر السمعي وذلك يوجب
تطرق الطعن في الدلايل العقلية ومتى كان كذلك بطل التوحيد والنبوة والقران وترجيح
الدليل السمعي يوجب القدح في الدليل العقلي والدليل السمعي معا فلم يبق الا ان يقطع
بصحة الدلايل العقلية ويحمل الظاهر السمعي على التاويل وهذا الكلام هو الذي يعول
المعتزلة عليه ابدا في دفع الظواهر التي تمسك بها اهل التشبيه فبهذا الطريق
علمنا ان لهذه الاية تاويلا في الجملة سواء عرفناه او لم نعرفه وحينئذ لا نحتاج الى الخوض

فيه على سبيل

فيه على سبيل التفصيل الوجه الثاني في الجواب هو انه لا معنى للتكليف في الامر
والنهي الا الاعلام بانه متى فعل كذا فانه يثاب ومتى لم يفعل فانه يعاقب فاذا ما
وجد ظاهر الامر فان كان المامور به ممكنا كان ذلك امرا او تكليفا في الحقيقة
والا لم يكن في الحقيقة تكليفا بل كان اعلاما بنزول العقاب في الدار الاخرة واشعارا
بانه انما خلق للنار والجواب الثالث وهو ان الانسان ما دام لم يمت فانا لا ندري
ان الله علم منه انه يموت على الكفر او ليس كذلك فنحن شاكون في قيام المانع فلا جرم
نامره بالايمان ونحثه عليه فاذا مات على الكفر علمنا بعد موته ان المانع كان قايما
في حقه فتبين ان شرط التكليف كان زايلا عنه حال حياته وهذا قول طايفة من
من قدماء اهل الجبر الجواب الرابع انا بينا ان قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها ليس
قول الله تعالى بل هو قول المؤمنين فلا يكون حجة الا ان هذا ضعيف وذلك لان
الله تعالى لما حكاه عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم بسبب هذا الكلام
وجب ان يكونوا صادقين في الكلام اذ لو كانوا كاذبين فيه لما جاز تعظيمهم بسببه
فهذا اقصى ما يمكن ان يقال في هذا الموضع ونسال الله العظيم ان يرحم عجزنا وقصورنا
وان يعفو عن خطانا فانا لا نطلب الا الحق ولا نروم الا الصدق اما قوله تعالى
لها ما كسبت ففيه مسايل المسئلة الاولى اختلفوا في انه هل في اللغة فرق بين الكسب
والاكتساب قال الواحدي رحمه الله الصحيح عند اهل اللغة ان الكسب والاكتساب واحد
لا فرق بينهما قال ذو الرمة ... الفي اباه بذاك الكسب يكتسب ... والقران
ايضا ناطق بذلك قال تعالى كل نفس بما كسبت رهينة وقال ولا تكسب كل نفس الا عليها
وقال بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته وقال والذين يؤذون المؤمنين
والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فدل على اقامة كل واحد من هذين اللفظين مقام
الاخر ومن الناس من سلم الفرق ثم فيه قولان احدهما ان الاكتساب اخص
من الكسب لان الكسب ينقسم الى كسبه لنفسه ولغيره والاكتساب لا يكون الا ما اكتسبه الانسان
لنفسه خاصة يقال فلان كاسب لاهله ولا يقال مكتسب لاهله والثاني قال صاحب
الكشاف ما اختص بالخير الكسب وبالشر الاكتساب لان الاكتساب اعتمال فلما كان
الشر مما تشتهيه النفس وهي منجذبة اليه وامارة به كانت في تحصيله اعمل واجد
فجعلت لهذا المعنى مكتسبة فيه ولما لم يكن كذلك في باب الخير وصفت بما لا دلالة
فيه على الاعتمال والله اعلم المسئلة الثانية المعتزلة احتجوا بهذه الاية
على ان فعل العبد بايجاده وتكوينه قالوا لان الاية صريحة في اضافة خيره
وشره اليه ولو كان ذلك بتخليق الله تعالى لبطلت هذه الاضافة ويجري
صدور افعاله منه مجرى لونه وطوله وشكله وسائر الامور التي لا قدرة له عليها
البتة والكلام فيه معلوم والله الموفق قال القاضي لو كان تعالى خالقا لافعالهم
فاي فايدة في التكليف فيما الوجه في ان لا يسالوه ان لا يحمل عليهم الثقل على
قلوبهم كالخفف في انه تعالى يخلقه فيهم وليس لحقه نصب ولا تعب المسئلة
الثالثة احتج اصحابنا بهذه الاية على فساد القول بالمحابطة قالوا لانه تعالى اثبت
كلا الامرين على سبيل الجمع فبين ان لها ثواب ما كسبت وعليها عقاب ما اكتسبت وهذا صريح

في ان هذين الاستحقاقين يجتمعان وانه لا يلزم من طريان احدهما زوال الاخر
قال الجبائي ظاهر الاية وان دل على الاطلاق الا انه مشروط والتقدير لها ما كسبت
من ثواب العمل الصالح اذا لم يبطله بالمعصية وعليها ما اكتسبت من العقاب اذا لم يكفره
بالتوبة وانما صرنا الى اضمار هذا الشرط لما ثبت ان الثواب يجب ان يكون منفعة خالصة
دائمة وان العقاب يجب ان يكون مضرة خالصة دائمة والجمع بينهما محال في العقول فكان
الجمع بين استحقاقيهما ايضا محالا واعلم ان الكلام في هذه المسئلة مر على الاستقصا
في قوله ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فلا نعيده المسئلة الرابعة احتج كثير
من المتكلمين بهذه الاية في بيان ان الله تعالى لا يعذب الاطفال بذنوب ابائهم
ووجه الاستدلال ظاهر فيه ونظيره قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى المسئلة
الخامسة الفقهاء تمسكوا بهذه الاية في اثبات ان الاصل في الاملاك البقاء والاستمرار
لان اللام في قوله تعالى لها ما كسبت يدل على ثبوت هذا الاختصاص ويؤكد ذلك بقوله
عليه السلام كل امرئ احق بكسبه من والده وولده وسائر الناس اجمعين واذا مهد
هذا الاصل خرج عليه بني كثير من مسائل الفقه منها ان المضمونات لا تملك باداء الضمان
لان المقتضي لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والعارض الموجود انما الغصب
وانما الضمان وهما لا يوجبان زوال الملك بدليل ام الولد والمدبرة ومنها انه اذا
غصب ساجة فادرجها في بنائه او غصب حنطة فطحنها لا يزول الملك لقوله
لها ما كسبت ومنها انه لا شفعة للجار لان المقتضي لبقاء الملك قائم وهو قوله لها
ما كسبت والفرق بين الشريك والجار ظاهر بدليل ان الجار يتقدم على الشريك
وذلك يمنع من حصول الاستواء ولان التضرر بمخالطة الجار اشد في الشركة تحمل
مؤنة القسمة وهذا المعنى مفقود في الجار ومنها ان القطع لا يمنع وجوب الضمان
لان المقتضي لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والقطع لا يوجب زوال
الملك بدليل ان المسروق متى كان باقيا فانه يجب رده على المالك ولا يكون القطع
مقتضيا زوال ملكه عنه ومنها ان منكري وجوب الزكاة احتجوا به وجوابه
ان الدلايل الموجبة للزكاة اخص والخاص مقدم والله اعلم وبالجملة فهذه الاية
اصل كبير في فروع الفقه والله اعلم ثم انه تعالى حكى عن المؤمنين دعاءهم وذلك
لانه صلى الله عليه وسلم قال الدعاء مخ العبادة ولان الداعي يشاهد نفسه في مقام
الفقر والحاجة والذلة والمسكنة ويشاهد جلال الله تعالى وكرمه وعزته وعظمته
بنعت الاستغناء والتعالي وهو المقصود من جميع العبادات والطاعات فلهذا السبب
ختم هذه السورة الشريفة المشتملة على هذه العلوم العظيمة بالدعاء والتضرع الى
الله والكلام في حقائق الدعاء ذكرناه في تفسير قوله تعالى واذا سألك عبادي عني فاني
قريب فقال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا اعلم انه تعالى حكى عن المؤمنين اربعة
انواع من الدعاء وذكر في مطلع كل واحد منها قوله ربنا الا في النوع الرابع من الدعاء فانه حذف
هذه الكلمة عنه وهو قوله واعف عنا واغفر لنا اما النوع الاول فهو قوله ربنا لا تؤاخذنا ان
نسينا او اخطانا ففيه مسائل المسئلة الاولى لا تؤاخذنا اي لا تعاقبنا وانما جاء بلفظ المفاعلة
وهو فعل واحد لان المسيء قد امكن من نفسه وطرق السبيل اليها بفعله فصار من يعاقبه

بذنبه

بذنبه كالمعين لنفسه في ايذاء نفسه وعندي فيه وجه اخر وهو ان الله يأخذ المذنب
بالعقوبة فالمذنب كانه يأخذ ربه بالمطالبة بالعفو والكرم فانه لا يجد من يخلصه
من عذابه الا هو فلهذا يتمسك العبد عند الخوف منه به فلما كان كل واحد منهما
يأخذ الاخر عبر عنه بلفظ المؤاخذة المسئلة الثانية في النسيان وجهان الاول
ان المراد منه هو النسيان نفسه الذي هو ضد الذكر فان قيل اليس ان فعل الناسي
في محل العفو بحكم دليل العقل حيث لا يجوز تكليف ما لا يطاق وبدليل السمع
وهو قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فاذا كان في
محل العفو قطعا فما معنى طلب العفو عنه بالدعاء والجواب عنه من وجوه الاول
ان النسيان منه ما يعذر فيه صاحبه ومنه ما لا يعذر الا ترى ان من رأى في ثوبه
دما فاخر ازالته منه الى ان نسي فصلى وهو على ثوبه عد مقصرا اذ كان يلزمه
المبادرة الى ازالته واما اذا لم يره في ثوبه فانه يعذر فيه ومن رمى صيدا في موضع
فاصاب انسانا فقد يكون بحيث لا يعلم الرامي انه يصيبه ذلك الصيد او غيره فاذا
رمى ولم يتحرز كان ملوما اما اذا لم تكن امارات الغلط ظاهرة ثم رمى واصاب
انسانا كان هاهنا معذورا وكذلك الانسان اذا تغافل عن الدرس والتكرار حتى نسي القرآن
يكون ملوما واما اذا واظب على القراءة لكنه بعد ذلك نسي فهاهنا يكون معذورا فثبت ان
النسيان على قسمين منه ما يكون معذورا ومنه ما لا يكون معذورا وروي انه صلى الله
عليه وسلم كان اذا اراد ان يذكر حاجته شد خيطا في اصبعه فثبت بما ذكرنا ان الناسي
قد لا يكون معذورا وذلك ما اذا ترك الحفظ واعرض عن اسباب التذكر واذا كان كذلك
صح طلب غفرانه بالدعاء الوجه الثاني في الجواب ان يكون هذا دعاء على سبيل التقدير
وذلك لان هؤلاء المؤمنين الذين ذكروا هذا الدعاء كانوا متقين الله حق تقاته
فما كان يصدر عنهم ما لا ينبغي الا على وجه النسيان والخطأ فكان وصفهم بالدعاء
بذلك اشعارا ببراءة ساحتهم عما يؤاخذون به كانه قيل ان كان النسيان مما يجوز
المؤاخذة به فلا تؤاخذنا به الوجه الثالث في الجواب ان المقصود من الدعاء اظهار
التضرع الى الله تعالى لا طلب الفعل ولذلك فان الداعي كثيرا ما يدعو بما يقطع ان
الله تعالى يفعل سواء دعا او لم يدع قال تعالى قل رب احكم بالحق وقال ربنا واتنا ما
وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة وقالت الملائكة في دعائهم واغفر للذين
تابوا واتبعوا سبيلك فكذا في هذه الاية العلم بان النسيان مغفور لا يمنع من
حسن طلبه في الدعاء الوجه الرابع في الجواب ان مؤاخذة الناسي غير ممتنعة عقلا
وذلك لان الانسان اذا علم انه بعد النسيان يكون مؤاخذا فانه لخوف المؤاخذة
يستديم الذكر فحينئذ لا يصدر عنه الا ان استدامة ذلك التذكر فعل شاق
على النفس فلما كان ذلك جائزا في العقول لا جرم حسن طلب المغفرة منه بالدعاء
الوجه الخامس ان اصحابنا الذين يجوزون تكليف ما لا يطاق يتمسكون بهذه الاية
فقالوا الناسي غير قادر على الاحتراز عن الفعل فلولا انه جائز عقلا من الله تعالى
ان يعاقب عليه والا لما طلب بالدعاء ترك المؤاخذة والقول الثاني في تفسير
النسيان ان يحمل على الترك قال تعالى فنسي ولم نجد له عزما وقال نسوا الله فنسيهم

اى تركوا العمل لله فتركهم ان يثيبهم ويقول الرجل لصاحبه لا تنسني من عطيتك اى
لا تتركني فالمراد بهذا النسيان ان نترك الفعل لتاويل فاسد والمراد بالخطا
ان نفعل الفعل لتاويل فاسد المسئلة الثالثة اعلم ان النسيان والخطا المذكورين في هذه
الاية اما ان نكونا مفسرين بتفسير ينفي فيه القصد الى فعل ما لا ينبغي او يكون
احدهما كذلك دون الاخر فاما الاحتمال الاول فانه يدل على حصول العفو لاصحاب
الكباير لان العمد الى المعصية لما كان حاصلا في النسيان وفي الخطا ثم انه تعالى امر
المسلمين ان يدعوه بقولهم لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فكان ذلك امرا من الله
تعالى بان يطلبوا من الله ان لا يعذبهم على المعاصي ولما امرهم بطلب ذلك
دل على انه يعطيهم هذا المطلوب وذلك يدل على حصول العفو لاصحاب الكباير
واما الاحتمال الثاني والثالث فباطلان لان المواخذة على ذلك محرمة قبيحة عند الخصم
وما يقبح فعله من الله يمتنع ان يطلب بالدعا فان قيل الناسي قد يواخذ في
ترك التحفظ على ما قدرتم في المسئلة المتقدمة قلنا هو في الحقيقة مواخذ بترك
التحفظ قصدا او عمدا فالمواخذة انما حصلت على ما تركه عمدا وظهر بما ذكرناه
دلالة هذه الاية على رجاء العفو لاهل الكباير قوله تعالى ربنا
ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا فاعلم ان هذا النوع الثاني
من الدعا وفيه مسايل المسئلة الاولى الاصر في اللغة الثقل والشدة قال
النابغة   يا مانع الضيم ان يغشى سراتهم   والحامل الاصر عنهم بعدما غرقوا
ثم سمي العهد اصرا لانه ثقيل قال تعالى واخذتم على ذلكم اصري اى عهدي وميثاقي
والاصر العطف يقال ما اصرني عليه اصره اى رحم وقرابة وانما سمي العطف اصرا
لان عاطفك عليه يثقل على قلبك كل ما يصل اليه من المكاره المسئلة الثانية
ذكر اهل التفسير فيه وجوه الاول لا تشدد علينا في التكاليف كما شددت على
من قبلنا من اليهود قال المفسرون ان الله تعالى فرض عليهم خمسين صلاة
وامرهم باداء ربع اموالهم في الزكاة ومن اصاب ثوبه نجاسة امر بقطعها و
كانوا اذا نسوا شيئا عجلت لهم العقوبة في الدنيا وكانوا اذا اتوا بخطيئة
حرم عليهم من الطعام ما كان حلالا لهم قال تعالى فبظلم من الذين هادوا
حرمنا عليهم وقال تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا
من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم وقد حرم على المسافرين من قوم طالوت
الشرب من النهر وكان عذابهم معجلا في الدنيا كما قال من قبل ان نطمس وجوها
فنردها وكانوا يمسخون قردة وخنازير قال القفال من نظر في السفر الخامس
من التوراة التي تدعيها هولاء اليهود وقف على ما اخذ عليهم من غلظ
العهود والمواثيق اى الاحاجيب الكبيرة فالمومنون سالوا ربهم ان
يصونهم عن امثال هذه التغليظات وهو بفضله ورحمته قد ازال ذلك
عنهم قال تعالى في صفة هذه الامة ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي
كانت عليهم وقال عليه السلام رفع عن امتي المسخ والخسف والغرق وقال
تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وقال عليه السلام بعثت بالحنيفية

السهلة

السهلة السمحة والمومنون انما طلبوا هذا التخفيف لان التشديد مظنة
التقصير والتقصير موجب العقوبة ولا طاقة لهم بعذاب الله تعالى
موجب للعقوبة ولا طاقة لهم بعذاب الله تعالى فلا جرم طلبوا السهولة
في التكاليف والقول الثاني لا تحمل علينا عهدا وميثاقا يشبه ميثاق
من قبلنا في الغلظ والشدة وهذا القول يرجع الى الاول في الحقيقة لكن
باضمار شيء زايد على الملفوظ فيكون القول الاول اولى المسئلة الثالثة
لقايل ان يقول دلت الدلايل العقلية والسمعية على انه اكرم الاكرمين
وارحم الراحمين فما السبب في انه شدد التكاليف على اليهود حتى ادى
ذلك الى وقوعهم في المخالفة والتمرد قالت المعتزلة من الجايز ان يكون
الشي مصلحة في حق انسان مفسدة في حق غيره فاليهود كانت الفظاظة
والغلظة غالبة على طباعهم فما كانوا يصلحون الا بالتكاليف الشاقة الشديدة
وهذه الامة كانت الرقة وكرم الخلق غالبا على طباعهم فكانت مصلحتهم في
الحقيقة ترك التغليظ اجاب الاصحاب بان السوال الذي ذكرناه في المقام الاول نعيده
الى المقام الثاني فنقول ولماذا خص اليهود بغلظ الطبع وقسوة القلب وبلادة الهمة
حتى احتاجوا الى التشديدات العظيمة في التكاليف ولماذا خص الامة بلطافة الطبع وكرم
الخلق وعلو الهمة حتى صار يكفيهم التكاليف السهلة في حصول مصالحهم ومن تامل
وانصف علم ان هذه التعليلات عليه فجل جناب الجلال عن ان يوزن بميزان الاعتزال
وهو سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسال عما يفعل وهم يسالون قوله تعالى
ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعلم ان هذا هو النوع الثالث من دعاء المومنين
وفيه مسايل المسئلة الاولى الطاقة اسم من الاطاقة كالطاعة من الاطاعة
والجابة وهو يوضع موضع المصدر المسئلة الثانية من الاصحاب من تمسك به في ان
تكليف ما لا يطاق جايز اذ لو لم يكن جايزا لما حسن طلبه بالدعا من الله تعالى
اجابت المعتزلة عنه من وجوه الاول ان قوله لا طاقة لنا به اى ما يشق فعله
مشقة عظيمة وهو كما يقول الرجل لا استطيع ان انظر الى فلان اذا كان
مستثقلا له قال الشاعر   انك ان كلفتني ما لم اطق
ساءك ما سرك مني من خلق   وفي الحديث ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال في المملوك له طعامه وكسوته ولا يكلف من العمل ما لا يطيق
اى ما يشق عليه وروى عمران بن الحصين ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في
المريض يصلي جالسا فان لم يستطع فعلى جنب فقوله فان لم يستطع ليس معناه
عدم القوة على الجلوس بل كل الفقهاء يقولون المراد منه اذا كان يلحقه في الجلوس
مشقة شديدة وقال تعالى في وصف الكفار ما كانوا يستطيعون السمع اى لا يشق عليهم
ذلك والوجه الثاني انه تعالى لم يقل لا تكلفنا ما لا طاقة لنا به بل قال لا
تحملنا ما لا طاقة لنا به والتحميل هو ان يضع عليه ما لا طاقة له بتحمله فيكون المراد
منه العذاب والمعنى لا تحملنا عذابك الذي لا نطيق احتماله فلو حملنا الاية على
ذلك كان قوله لا تحملنا حقيقة فيه ولو حملنا على التكليف كان قوله لا تحملنا

اذ لو لم

مجازا منه فكان الاول اولى وجه الثالث هو انهم سالوا الله تعالى ان لا يكلفهم ما لا قدرة
لهم عليه لكن يدل على جواز ان يفعل خلافه لانه لو لم يدل على ذلك لدل قوله رب احكم بالحق
على جواز ان يحكم بباطل ذلك قول ابرهيم عليه السلام ولا تخزني يوم يبعثون على جواز ان يخزي الانبيا و
قال ونعالى لرسوله ولا تطع الكافرين والمنافقين ولا يدل هذا على جواز ان يطيع الرسول
الكافرين والمنافقين وهكذا الكلام في قوله لئن اشركت ليحبطن عملك هذا جملة اجوبة المعتزلة
اجاب الاصحاب فقالوا اما الوجه الاول فمدفوع من وجهين الاول انه لو كان قوله لا تحملنا ما لا
طاقة لنا به محمولا على ان لا تشدد عليهم في التكليف لكان معناه ومعنى الاية المتقدمة عليه وهو قوله
ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا واحدا فتكون هذه الاية تكرارا محضا وذلك غير جائز
الثاني انا بينا ان الطاقة هي الاطاقة والقدرة فقوله لا تحملنا ما لا طاقة لنا به ظاهره لا تحملنا ما لا
قدرة لنا عليه اقصى ما في الباب انه جاء هذا اللفظ بمعنى الاستثقال في بعض وجوه الاستعمال على
سبيل المجاز الا ان الاصل اللفظ على الحقيقة واما الوجه الثاني فجوابه ان التحميل مخصوص في
عرف القرآن بالتكليف قال تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض الى قوله وحملها الانسان ثم هب
انه لم يوجد هذا العرف الا ان قوله لا تحملنا ما لا طاقة لنا به عام في العذاب وفي التكليف فوجب
اجراوه على ظاهره واما التخصيص بغير حجة فانه لا يجوز واما الوجه الثالث فجوابه ان فعل الشي
اذا كان ممتنعا لم يجز طلب الامتناع منه على سبيل الدعا والتضرع ويصير ذلك جاريا مجرى
من يقول في دعائه وتضرعه ربنا لا تجمع بين الضدين ولا تقلب القديم محدثا فكما ان ذلك
غير جائز فكذا ما ذكرتم اذا ثبت هذا فنقول هذا هو الاصل فان صار ذلك متروكا في بعض الصور لدليل
منفصل لم يجب تركه في سائر الصور بغير دليل وبالله التوفيق المسئلة الثالثة اعلم انه
بقي في الاية سؤالات السؤال الاول لم قال في الاية الاولى لا تحمل علينا اصرا وقال في هذه
الاية لا تحملنا خص ذلك بالحمل وهذا بالتحميل والجواب ان الشاق يمكن تحمله اما ما
يكون متعذرا لا يمكن حمله فالحاصل فيما لا يطاق هو التحميل فقط اما الحمل فغير ممكن
واما الشاق فالحمل والتحميل ممكنان فيه فلهذا السبب خص الاية الاخيرة بالتحميل
السؤال الثاني انه لما طلب ان لا يكلفه بالفعل الشاق في قوله لا تحمل علينا اصرا كان
من لوازمه ان لا يكلفه ما لا يطاق وعلى هذا التقدير كان عكس هذا الترتيب اولى والجواب
الذي الحيلة فيه والعلم عند الله ان للعبد مقامين احدهما قيامه بظاهر الشريعة والثاني
شروعه في ابتداء المكاشفة وذلك هو ان يشتغل بمعرفة الله وخدمته وطاعته و
شكر نعمه ففي المقام الاول ترك التشديد وفي المقام الثاني قال لا تطلب مني حمدا
يليق بجلالك ولا شكرا يليق بالائك ونعمائك ولا معرفة تليق بقدس عظمتك فان
ذلك لا يليق بذكري وشكري وفكري ولا طاقة لنا بذلك ولما كانت الشريعة
متقدمة على الحقيقة لا جرم كان قوله ولا تحمل علينا اصرا مقدما في الذكر على قوله ولا
تحملنا ما لا طاقة لنا به السؤال الثالث انه تعالى حكى عن المومنين بصيغة الجمع فانهم
قالوا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا
ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به فما الفائدة في صيغة الجمعية وقت الدعا الجواب المقصود منه
بيان ان قبول الدعا عند الاجتماع اكمل قوله تعالى واعف عنا واغفر لنا وارحمنا اعلم ان تلك
الانواع الثلاثة من الادعية كان المطلوب فيها الترك مقرونة بلفظ ربنا واما هنا

الدعا الرابع فقد حذف فيه لفظ ربنا وظاهره يدل على طلب الفعل وفيه سؤالات
السؤال الاول لم لم يذكر هاهنا لفظ ربنا الجواب ان النداء انما يحتاج اليه عند
البعد اما عند القرب فلا فانما حذف النداء اشعارا بان العبد اذا واظب على التضرع
نال القرب من الله تعالى وهذا سر عظيم يطلع منه على اسرار اخرى السؤال الثاني
ما الفرق بين العفو والمغفرة والرحمة الجواب ان العفو ان يسقط عنه العقاب والمغفرة
ان يستر عليه جرمه صونا له عن عذاب التخجيل والفضيحة كان العبد يقول اطلب منك العفو
واذا عفوت عني فاستره علي فان الخلاص من عذاب القبر انما يطيب اذا حصل عقيبه الخلاص
من عذاب الفضيحة فالاول هو العذاب الجسماني والثاني هو العذاب الروحاني فلما تخلص
منهما اقبل على طلب الثواب وهو ايضا قسمان ثواب جسماني وهو نعيم الجنة ولذاتها وثواب
روحاني وغايته ان يتجلى له نور جلال الله وينكشف له بقدر الطاقة علو كبرياء الله و
ذلك بان يصير غائبا عن كل ما سوى الله تعالى مستغرقا بالكلية في نور حضرة
جلال الله فقوله وارحمنا طلب للثواب الجسماني وقوله بعد ذلك انت مولانا طلب
ان يصير العبد مقبلا بكليته على الله تعالى لان قوله انت مولانا خطاب الحاضرين وبعض
كثيرا من المتكلمين يستبعدون هذه الكلمات ويقولون انها من باب الطامات
ولقد صدقوا فيما يقولون فان ذلك مبلغهم من العلم ان ربك هو اعلم بمن ضل
عن سبيله وفي قوله انت مولانا فائدة اخرى ان هذه الكلمة تدل على نهاية الخضوع
والتذلل والاعتراف بانه سبحانه هو المتولي لكل نعمة يصلون اليها وهو المعطي لكل مكرمة
يفوزون بها فلا جرم اظهروا عند الدعا انهم في كونهم متكلين على فضله واحسانه
بمنزلة الطفل الذي لا تتم مصلحته الا بتدبير قيمه والعبد الذي لا ينتظم شمل مهماته الا
باصلاح مولاه فهو سبحانه قيوم السموات والارض والقائم باصلاح مهمات الكل
وهو المتولي في الحقيقة للكل على ما قال نعم المولى ونعم النصير ونظير هذه الاية قوله
الله ولي الذين آمنوا اي ناصرهم وقوله ذلك بان الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين
لا مولى لهم ثم قال فانصرنا على القوم الكافرين اي انصرنا عليهم في محاربتنا معهم
وفي مناظرة الحجة معهم وفي اعلاء دولة الاسلام على دولتهم على ما قال ليظهره
على الدين كله ومن المحققين من قال فانصرنا على القوم الكافرين المراد منه اعانة الله
بالقوى الروحانية الملكية على قهر القوى الجسمانية الداعية الى ما سوى الله وهذا اخر السورة
وروى الواحدي رحمة الله عن مقاتل بن سليمان انه لما اسري بالنبي صلى الله عليه وسلم الى
السما اعطي خواتيم سورة البقرة فقالت الملائكة ان الله عز وجل قد كرمك بحسن
الثناء عليك بقوله آمن الرسول فسله وارغب اليه فعلمه جبريل عليه السلام كيف
يدعو فقال محمد صلى الله عليه وسلم غفرانك ربنا واليك المصير فقال الله قد غفرت
لكم فقال لا تواخذنا فقال الله لا اواخذكم فقال ولا تحمل علينا اصرا فقال لا اشدد عليكم فقال
محمد ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به فقال لا احملكم ذلك فقال محمد واعف عنا واغفر
لنا وارحمنا انت مولانا فانصرنا فقال الله قد عفوت عنكم وغفرت لكم ورحمتكم ونصرتكم
على القوم الكافرين وروي في بعض الروايات ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان يذكر هذه الدعوات
والملائكة كانوا يقولون آمين وهذا المسكين البائس الفقير كاتب هذه الكلمات

يقول المحب وسيدى كما طلبته وكتبته ما اردت به الا وجهك ومرضاتك فان اصبت
فبتوفيقك احسنت فاقبله من هذا المكدى بفضلك وان اخطات فتجاوز عني بفضلك
ورحمتك يا من لا يبرمه الحاح الملحين ولا يشغله سؤال السائلين
وهذا اخر الكلام في تفسير هذه السورة والحمد لله رب العالمين

سورة آل عمران مائتان آية مدنية

الم الله لا اله الا هو الحي القيوم نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التورية والانجيل من قبل هدى للناس وانزل الفرقان ان الذين كفروا بايات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام اما تفسير الم فقد تقدم في سورة البقرة وفي الاية مسايل المسئلة الاولى قرا ابو بكر عن عاصم الم بسكون الميم ونصب همزة الله والباقون موصولا بفتح الميم اما قراءة عاصم فلها وجهان الاول نية الوقف ثم اظهار الهمزة لاجل الابتدا والثاني ان يكون ذلك على لغة من يقطع الف الوصل ومن فصل واظهر الهمزة للتفخيم واما من نصب الميم ففيه قولان الاول وهو قول الفرا واختيار كثير من البصريين ان اسما الحروف موقوفة الاواخر يقول الف لام ميم كما يقول احد اثنان ثلاثة وعلى هذا التقدير وجب الابتدا بقوله الله واذا ابتدانا به ثبتت الهمزة للتخفيف ثم القيت حركتها على الميم لتدل حركتها على انها في حكم المبقاة بسبب كون هذه اللفظة مبتدا فان قيل ان كان التقدير فصل احدى الكلمتين عن الاخرى امتنع اسقاط الهمزة وان كان التقدير هو الوصل امتنع بقاء الهمزة واذا امتنع بقاوها امتنع حركتها واذا امتنع بقاء حركتها على الميم قلنا لم لا يكون ساقطا بصورته باقيا بمعناه فابقيت حركتها لتدل على بقائها في المعنى هذا تمام تقرير قول الفرا القول الثاني قول سيبويه وهو ان السبب في حركة الميم التقا الساكنين وهذا القول رده كثير من الناس وفيه دقة ولطف والكلام في تلخيصه طويل واقول فيه بحثان احدهما سبب اصل الحركة والثاني كون تلك الحركة فتحة اما البحث الاول فهو مبني على مقدمات المقدمة الاولى ان الساكنين اذا اجتمعا فان كان السابق منهما حرفا من حروف المد واللين لم يجب التحريك لانه يسهل النطق بمثل هذين الساكنين كقولك هذا ابرهيم واسحق ويعقوب موقوفة الاواخر اما اذا لم يكن كذلك وجب التحريك لانه لا يمكن النطق الا بالحركة المقدمة الثانية مذهب سيبويه ان حرف التعريف هي اللام وهي ساكنة والساكن لا يمكن الابتدا به فقدموا عليها همزة الوصل وحركوها ليتوصلوا بها الى النطق باللام فعلى هذا ان وجدوا قبل لام التعريف حرفا اخر فان كان متحركا توصلوا به الى هذا النطق بهذه اللام الساكنة وان كان

حركة الالف المنقولة الهمزة

ساكنا

ساكنا حركوه وتوصلوا به الى النطق بهذه اللام وعلى هذا التقدير يحصل الاستغنا عن همزة الوصل لان الحاجة اليها ان يتوصل لحركتها الى النطق باللام فاذا حصل حرف اخر توصلوا لحركته الى النطق بهذه اللام فتحذف هذه الهمزة صورة ومعنى وحقيقة وحكما واذا كان كذلك امتنع ان يقال القيت حركتها على الميم لتدل تلك الحركة على كونها باقية حكما لان هذا انما يصار اليه حيث يتعلق بوجوده حكم من الاحكام واثر من الاثار لكنا بينا ان الامر ليس كذلك فعلمنا ان تلك الهمزة سقطت بذاتها وباثارها سقوطا كليا فبهذا بطل قول الفرا المقدمة الثالثة ان هذه الحروف موقوفة الاواخر وذلك متفق عليه اذا عرفت هذه المقدمات فنقول ميم من قولنا الم ساكن ولام التعريف من قولنا الله ساكن وقد اجتمعا فوجب تحريك الميم ولزم سقوط الهمزة بالكلية صورة ومعنى وصح بهذا البيان قول سيبويه وبطل قول الفرا اما البحث الثاني فلقايل ان يقول الساكن اذا حرك حرك الى الكسر فلم اختير هاهنا الفتح قال الزجاج في الجواب عنه الكسر هاهنا لا يليق لان ميم في قولنا الم مسبوقة بالياء فلو جعلت الميم مكسورة لاجتمعت الكسرة مع الياء وذلك ثقيل فتركت الكسرة واختيرت الفتحة وطعن ابو علي في كلام الزجاج وقال ينتقض قوله بقولنا جير فان الراء مكسورة مع انها مسبوقة بالياء وهذا الطعن عندي ضعيف لان الكسرة حركة فيها بعض الثقل والياء اختها فاذا اجتمعا عظم الثقل ثم يحصل الانتقال منه الى النطق بالالف في قولك الله وهو في غاية الخفة فيصير اللسان منتقلا من اثقل الحركات الى اخف الحركات والانتقال من الضد دفعة واحدة صعب على اللسان اما اذا جعلنا الميم مفتوحة انتقل اللسان من فتحة الميم الى الالف في قولنا الله فكان النطق به سهلا فهذا وجه تقرير سيبويه والله اعلم المسئلة الثانية في سبب نزول هذه السورة قولان الاول وهو قول مقاتل بن سليمان ان بعض اول هذه السورة في اليهود وقد ذكرناه في تفسير الم ذلك الكتاب والقول الثاني ان من ابتداء السورة الى اية المباهلة في النصارى وهو قول محمد بن اسحق قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد نجران ستون راكبا فيهم اربعة عشر رجلا من اشرافهم وثلاثة منهم كانوا اكابر القوم احدهم اميرهم واسمه عبد المسيح والثاني مشيرهم وذو رايهم وكانوا يقولون له السيد واسمه الايهم والثالث حبرهم واسقفهم وصاحب مدراسهم يقال له ابو حارثة ابن علقمة احد بكر بن وايل وملوك الروم كانوا شرفوه ومولوه لما بلغهم عنه من علمه واجتهاده في دينهم فلما قدموا من نجران ركب ابو حارثة بغلته وكان الى جانبه كرز بن علقمة فبينا بغلة ابي حارثة تسير اذ عثرت فقال كرز اخوه تعس الابعد يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابو حارثة بل تعست امك فقال ولم يا اخي فقال انه والله النبي الذي كنا ننتظره فقال له كرز وما يمنعك منه وانت تعلم هذا قال لان هولاء الملوك اعطونا اموالا كثيرة واكرمونا فلو امنا بمحمد صلى الله عليه وسلم لاخذوا منا كل هذه الاشيا فوقع ذلك في قلب اخيه كرز وكان يضمره الى ان اسلم فكان يحدث بذلك ثم تكلم اولئك الثلاثة الامير والسيد والحبر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على اختلاف من اديانهم فتارة يقولون عيسى هو الله وتارة يقولون ابن الله

وتارة يقولون ثالث ثلاثة ويحتجون لقولهم هو الله بانه كان يحيي الموتى
ويبرئ الاسقام ويخبر بالغيوب ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيطير
ويحتجون في قولهم انه ولد الله بانه لم يكن له اب يعلم ويحتجون على ثالث
ثلاثة بقول الله تعالى فعلنا وفعلنا ولو كان واحدا لقال فعلت فقال لهم رسول
الله صلى الله عليه وسلم اسلموا فقالوا قد اسلمنا فقال عليه السلام كذبتم كيف
يصح اسلامكم وانتم تثبتون لله ولدا وتعبدون الصليب وتاكلون
الخنزير قالوا فمن ابوه فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله
تعالى في ذلك اول سورة ال عمران الى بضع وثمانين اية منها ثم اخذ
رسول الله صلى الله عليه وسلم يناظرهم فقال الستم تعلمون انه لا يكون
ولد الا ويشبه اباه قالوا بلى قال الستم تعلمون ان ربنا قيم على كل شيء
يحفظه ويرزقه فهل يملك عيسى شيئا من ذلك قالوا لا قال
الستم تعلمون ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السما فهل يعلم
عيسى شيئا من ذلك الا ما علم قالوا لا قال فان ربنا صور عيسى في الرحم
كيف شاء فهل تعلمون ذلك قالوا بلى قال الستم تعلمون ان ربنا
لا ياكل الطعام ولا يشرب الشراب ولا يحدث الحدث وتعلمون ان عيسى
حملته امراة كما تحمل المراة ووضعته كما تضع المراة وغذي كما يغذى الصبي
ثم كان يطعم الطعام ويشرب الشراب ويحدث الحدث قالوا بلى فقال
صلى الله عليه وسلم فكيف يكون هو كما زعمتم فسكتوا ثم ابوا الا الجحود ثم قالوا
يا محمد الست تزعم انه كلمة الله وروح منه قال بلى قالوا فحسبنا فانزل الله
تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ الاية ثم ان الله تعالى امر محمدا صلى الله
عليه وسلم ان يلاعنهم ان ردوا عليه ذلك فدعاهم رسول الله صلى الله
عليه وسلم الى الملاعنة فقالوا يا ابا القاسم دعنا ننظر في امرنا ثم ناتيك
بما نريد ان نفعل فانصرفوا ثم قال بعض اولئك الثلاثة لبعض ما ترى فقال
والله يا معشر النصارى لقد عرفتم ان محمدا نبي مرسل ولقد جاءكم بالفصل
من خبر صاحبكم ولقد علمتم ما لاعن قوم قط نبيا الا وفني كبيرهم وصغيرهم
وانه الاستيصال منكم ان فعلتم وانتم قد ابيتم الا دينكم والاقامة على ما انتم
عليه فوادعوا الرجل وانصرفوا الى بلادكم فاتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقالوا يا ابا القاسم قد رأينا ان لا نلاعنك وان نتركك على دينك ونرجع نحن
على ديننا فابعث رجلا من اصحابك معنا يحكم بيننا في اشيا قد اختلفنا فيها
من اموالنا فانكم عندنا رضى فقال عليه السلام ايتوني العشية ابعث معكم
القوي الامين فكان عمر يقول ما احببت الا[illegible] الا يومئذ رجاء ان اكون
صاحبها فلما صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر سلم ثم نظر عن يمينه
وعن يساره وجعلت اتطاول له ليراني فلم يزل يردد بصره حتى راى ابا عبيدة
بن الجراح فدعاه فقال اخرج معهم واقض بينهم بالحق فيما اختلفوا فيه
قال عمر فذهب بها ابو عبيدة واعلم ان هذه الرواية في تقرير الدين وازالة

الشبهات

الشبهات حرفة الانبيا عليهم السلام وان مذهب الحشوية في انكار البحث
والنظر باطل قطعا والله اعلم **المسئلة الثالثة** اعلم ان مطلع هذه
السورة له نظم عجيب لطيف وذلك لان اولئك النصارى الذين نازعوا الرسول
صلى الله عليه وسلم كانه قيل لهم اما ان تنازعوه في معرفة الاله وهو انكم
تثبتون له ولدا وان محمدا لا يثبت له ولدا فالحق معه بالدلايل العقلية والقطعية
فانه قد ثبت بالبرهان انه حي قيوم والحي القيوم يستحيل عقلا ان يكون له
ولد وان كان النزاع في النبوة فهذا ايضا باطل لان بالطريق الذي عرفتم ان الله
تعالى انزل التورية والانجيل على موسى وعيسى هو بعينه قائم في محمد صلى الله عليه
وسلم وذاك الا المعجز وهو حاصل هنا فكيف يمكن منازعته في صحة النبوة فهذا
هو وجه النظم وهو مضبوط حسن جدا فلنقتصر هاهنا الى تحقيق البحث الاول
ما يتعلق بالالهيات فنقول انه تعالى حي قيوم وكل من كان حيا قيوما يمتنع ان يكون
له ولد انما قلنا انه حي قيوم لانه واجب الوجود لذاته وكل ما سواه فانه ممكن لذاته
محدث يحصل بتكوينه وتخليقه وايجاده على ما بينا كل ذلك في تفسير قوله تعالى
الله لا اله الا هو الحي القيوم واذا كان الكل محدثا مخلوقا امتنع كون شي منها
ولدا له او الها كما قال ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا وايضا
لما ثبت ان الاله يجب ان يكون حيا قيوما وثبت ان عيسى ما كان حيا قيوما لانه
ولد وكان ياكل ويشرب ويحدث والنصارى زعموا انه قتل وما قدر على
دفع القتل عن نفسه فثبت انه ما كان حيا قيوما وذلك يقتضي القطع والجزم بانه
ما كان الها فهذه الكلمة وهي قوله الحي القيوم جامعة لجميع وجوه الدلايل على
بطلان قول النصارى في التثليث اما البحث الثاني وهو ما يتعلق بالنبوة
فقد ذكره الله تعالى في غاية الحسن ونهاية الجودة وذلك لانه قال نزل عليك
الكتاب بالحق وهذا يجري مجرى الدعوى ثم انه تعالى اقام الدلالة على صحة
هذه الدعوى فقال وافقتمونا ايها اليهود والنصارى على انه تعالى انزل التورية
والانجيل من قبل هدى للناس وانما عرفتم ان التورية والانجيل كتابان
الهيان لانه تعالى باثر الهما المعجزة الدالة على الفرق بين قولهما واقوال الكذابين
فانه لولا المعجزة لما حصل الفرق بين القول الحق وقول الباطل فالمعجز لما حصل
به الفرق بين الدعوى الصادقة والدعوى الكاذبة كان فرقانا لا محالة
ثم ان الفرقان الذي هو المعجز كما حصل في كون التورية والانجيل نازلين من
عند الله فكذلك حصل في كون القران نازلا من عند الله واذا كان الطريق مشتركا
فاما ان يكون الواجب تكذيب الكل على ما هو قول البراهمة او تصديق الكل على ما هو
قول المسلمين فاما قبول البعض ورد البعض فذاك جهل وتقليد ثم انه تعالى لما
ذكر ما هو العمدة في معرفة الاله على ما جاء به محمد عليه السلام وما هو العمدة
في اثبات نبوة محمد عليه السلام لم يبق بعد ذلك عذر لمن ساره في دينه فلا جرم
اردفه بالتهديد والوعيد فقال الذين كفروا بايات الله لهم عذاب شديد والله عزيز
ذو انتقام فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون كلام اقرب الى الضبط ولا احسن الترتيب

وجوده التأليف ومن هذا الكلام والحمد لله على ما هدى هذا المسكين اليه و
له الشكر على نعمة التي لا حد لها ولا حصر لما لخصنا ما هو المقصود الكلي من الكلام
نرجع الى تفسير كل واحد من الالفاظ اما قوله الله لا اله الا هو فهو رد على النصارى
لانهم كانوا يقولون بعبادة عيسى عليه السلام فبين تعالى ان احدا لا يستحق العبادة
سواه ثم اتبع ذلك بما يجري مجرى الدلالة عليه فقال الحي القيوم فاما الحي فهو الفعال
الدراك والدراك واما القيوم فهو القايم بذاته القايم بتدبير الخلق والمصالح
لما يحتاجون اليه في معاشهم من الليل والنهار والحر والبرد والرياح والامطار
والثمار والنعم التي لا يقدر عليها سواه ولا يحصيها غيره كما قال وان تعدوا نعمة الله
لا تحصوها وقرا عمر رضي الله عنه الحي القيام قال قتادة الحي الذي لا يموت
والقيوم القايم على خلقه باعمالهم واجالهم وارزاقهم وعن سعيد بن جبير
الحي قبل كل حي والقيوم الذي لا ند له وقد ذكرنا في سورة البقرة ان قولنا الحي القيوم
محيط بجميع الصفات المعتبرة في الالهية ولما ثبت ان المعبود يجب ان يكون
حيا قيوما وذلك بالبديهة والحس على ان عيسى عليه السلام ما كان حيا قيوما وكيف
وهم يقولون بانه قتل واظهر الجزع من الموت علمنا قطعا ان عيسى ما كان الها ولا
ولدا للاله تعالى وتقدس عما يقول الظالمون علوا كبيرا اما قوله تعالى نزل عليك الكتاب
بالحق مصدقا لما بين يديه فاعلم ان الكتاب هاهنا القران وقد ذكرنا في اول سورة البقرة
اشتقاقه وانما خص القران بالتنزيل والتورية والانجيل بالانزال لان التنزيل
للتكثير والله تعالى نزل القران نجما نجما فكان معنى التكثير حاصلا فيه واما التورية
والانجيل فانه تعالى انزلهما دفعة واحدة فلهذا خصهما بالانزال ولقايل ان يقول
هذا يشكل بقوله تعالى الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب وبقوله وبالحق انزلناه وبالحق
نزل واعلم انه تعالى وصف القران المنزل بوصفين الاول قوله بالحق قال ابو مسلم
انه يحتمل وجوها احدها انه صدق فيما تضمنه من الاخبار عن الامم السالفة وثانيها
ان ما فيه من الوعد والوعيد يحمل المكلف على ملازمة الطريق الحق في العقايد والاعمال
ويمنعه عن سلوك الباطل وثالثها انه حق بمعنى انه قول فصل وليس بالهزل ورابعها قال
الاصم المعنى انه تعالى انزله بالحق الذي يجب له على خلقه من العبودية وشكر النعمة
واظهار الخضوع وما يجب لبعضهم على بعض من العدل والانصاف في المعاملات
وخامسها انزله بالحق لا بالمعاني الفاسدة المتناقضة كما قال انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا
وقال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا والوصف الثاني
لهذا الكتاب قوله مصدقا لما بين يديه والمعنى انه مصدق لكتب الانبيا عليهم السلام
ولما اخبروا به عن الله تعالى ثم في الاية وجهان الاول انه تعالى دل بذلك على صحة
القران لانه لو كان من عند غير الله لم يكن موافقا لساير الكتب لانه كان اميا لم يختلط
باحد من العلما ولا تتلمذ لاحد ولا قرا على احد شيا فالمفتري اذا كان هكذا امتنع ان يسلم
عن الكذب والتحريف فلما لم يكن كذلك ثبت انه انما عرف هذه القصص بوحي الله
تعالى الثاني قال ابو مسلم المراد منه انه تعالى لم يبعث نبيا قط الا بالدعا الى توحيده
والايمان به وتنزيهه عما لا يليق به والامر بالعدل والاحسان وبالشرايع التي هي صلاح

كل زمان

كل زمان فالقران مصدق لتلك الكتب في كل ذلك بقي في الاية سوالان السوال الاول
كيف سمى ما مضى بين يديه والجواب ان تلك الاخبار لغاية ظهورها سماها بهذا الاسم
السوال الثاني كيف يكون مصدقا لما تقدمه من الكتب مع ان القران ناسخ لاكثر
تلك الاحكام والجواب اذا كانت الكتب منسوخة بالقران وبالرسول دل على ان
احكامها تثبت الى حين بعثته وانها تصير منسوخة عند نزول القران كانت موافقة
للقران فكان القران مصدقا لها فاما فيما عدا الاحكام فلا شبهة في ان القران مصدق
لها لان دليل المباحث الالهية لا يختلف لذلك فهو مصدق لما في الاخبار الواردة
في التورية والانجيل ثم قال تعالى وانزل التورية والانجيل من قبل هدى للناس
وفيه مسايل المسالة الاولى قال صاحب الكشاف التورية والانجيل اسمان
اعجميان فالاشتغال باشتقاقهما غير مفيد وقرا الحسن الانجيل بفتح الهمزة
وهو دليل على العجمة لان افعيل بفتح الهمزة معدوم في اوزان العرب واعلم ان هذا
القول هو الحق الذي لا محيد عنه ومع ذلك فنقل كلام الادبا فيه اما لفظ التورية ففيه
ابحاث ثلاثة البحث الاول في اشتقاقه قال الفراء التوراة معناها الضيا والنور
من قول العرب ورى الزند يرى اذا قدح وظهرت النار قال تعالى فالموريات قدحا
ويقولون وريت بك زنادي ومعناه ظهرت بك الخير لي فالتوراة سميت بهذا
الاسم لظهور الحق بها ويدل على هذا المعنى قوله تعالى ولقد اتينا موسى وهارون
الفرقان وضيا البحث الثاني لهم في وزنه ثلاثة اقوال الاول قال الفرا اصل
التورية تورية تفعلة بسكون الواو وفتح اليا الا انه صارت اليا الفا لتحركها وانفتاح
ما قبلها القول الثاني قال الفرا ويجوز ان تكون تفعلة على وزن توفية وتوصية فيكون
اصلها تورية الا ان الرا نقلت من الكسر الى الفتح على لغة طي فانهم يقولون في
جارية جاراة وفي ناصية ناصاة قال الشاعر فما الدنيا بباقاة لحي
ولا حي على الدنيا بباق والقول الثاني وهو قول الخليل والبصريين وهو ان اصلها
وورية فوعلة ثم قلبت الواو الاولى تاء وهذا القلب كثير في كلامهم نحو تجاه وتراث
وتخمة وتكلان ثم قلبت اليا الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فصارت توراة وكتبت
باليا على اصل الكلمة ثم طعنوا في قول الفرا اما الاول فقالوا هذا البناء نادر واما
فوعلة فكثير نحو صومعة وحوصلة ودوسرة والحمل على الاكثر اولى واما الثاني
فانه لا يتم الا بحمل اللفظ على لغة طي والقران ما نزل بهذا البتة البحث الثالث
في التوراة قراتان الامالة واله والتفخيم فمن فخم فلان الرا حرف يمنع الامالة
لما فيه من التكرير والله اعلم واما الانجيل ففيه اقوال الاول قال الزجاج انه افعيل
من النجل وهو الاصل يقال لعن الله ناجليه اي والديه فسمي ذلك الكتاب بهذا الاسم
لانه الاصل المرجوع اليه في ذلك الدين والثاني قال قوم الانجيل ماخوذ من قول
العرب نجلت الشي اذا استخرجته واظهرته ويقال للماء الذي يخرج من النز
نجل ويقال قد استنجل الوادي اذا اخرج الماء من النز فسمي الانجيل انجيلا لانه تعالى
اظهر الحق بواسطته والثالث قال ابو عمرو الشيباني التناجل التنازع فسمي
ذلك الكتاب بالانجيل لان القوم تنازعوا فيه والرابع انه من النجل الذي هو

ز وفتح الرا واليا

سعة العين ومنه طعنة نجلاء سميت بذلك لانه سعة ونور وضياء اخرجه لهم
واعلم ان امر هؤلاء الادباء عجيب كانهم اوجبوا في كل لفظ ان يكون ماخوذا من شيء
اخر لزم اما التسلسل واما الدور ولما كانا باطلين وجب الاعتراف بانه لا بد من الفاظ
موضوعة وضعا اوليا حتى يجعل ساير الالفاظ مشتقة منها واذا كان الامر كذلك
فلم لا يجوز في هذا اللفظ الذي جعلوه مشتقا من ذلك الاخر ان يكون الاصل هو هذا
والفرع هو ذلك الاخر ومن الذي اخبرهم بان هذا فرع وذلك اصل وربما كان هذا
الذي يجعلونه فرعا ومشتقا في غاية الشهرة وذلك الذي يجعلونه اصلا في غاية
الخفاء وايضا فلو كانت التوراة انما سميت توراة لظهورها والانجيل انما سمي
انجيلا لكونه اصلا وجب في كل ما ظهر ان يسمى بالتوراة فوجب تسمية كل
الحوادث بالتوراة ووجب في كل ما كان اصلا لشيء اخر ان يسمى بالانجيل والطين
اصل الكوز فوجب ان يكون انجيلا والذهب اصل الخاتم والغزل اصل الثوب فوجب
تسمية هذه الاشياء بالانجيل ومعلوم انه ليس كذلك ثم انهم عند ايراد هذه
الالزامات لا بد وان يتمسكوا بالوضع ويقولوا العرب خصصوا هذين اللفظين
بهذين الشيئين على سبيل الوضع واذا كان لا يتم المقصود في اخر الامر الا بالرجوع
الى وضع اللغة فلم لا نتمسك به في اول الامر ونريح انفسنا من الخوض في هذه
الكلمات وايضا فالتوراة والانجيل اسمان اعجميان احدهما بالعربية والاخر بالسريانية
فكيف يليق بالعاقل ان يشتغل بتطبيقهما على اوزان لغة العرب فظهر ان الاولى
بالعاقل ان لا يلتفت الى هذه المباحث والله اعلم اما قوله تعالى من قبل هدى
للناس فاعلم انه تعالى بين انه انزل التوراة والانجيل قبل انزال القرآن ثم بين
انه انما انزلهما هدى للناس قال الكعبي هذه الاية دالة على بطلان قول من
يزعم ان القرآن عمى على الكافرين وليس هدى لهم ويدل على ان معنى قوله
وهو عليهم عمى انهم عند نزوله اختاروا العمى على وجه المجاز كقول نوح عليه
السلام فلم يزدهم دعائي الا فرارا لما فروا عنه واعلم ان قوله هدى للناس
فيه احتمالان الاول ان يكون ذلك عائدا الى التوراة والانجيل فقط وعلى هذا التقدير
يكون قد وصف القرآن بانه حق ووصف التوراة والانجيل بانهما هدى والوصفان
متقاربان فان قيل انه وصف القرآن في اول سورة البقرة بانه هدى للمتقين فلم
لا وصفه هاهنا به قلنا فيه لطيفة وذلك لانا ذكرنا في سورة البقرة انه انما
قال هدى للمتقين لان المتقين هم المنتفعون به فصار من هذا الوجه هدى
لهم لا لغيرهم اما هاهنا فالمناظرة كانت مع النصارى وهم لا يهتدون بالقرآن
فلا جرم لم يقل هاهنا في القرآن انه هدى بل قال انه حق في نفسه سواء قبلوه
او لم يقبلوه واما التوراة والانجيل فهم يعتقدون في صحتهما ويدعون بانا انما نعول
في ديننا عليهما فلا جرم وصفهما الله تعالى لاجل هذا التاويل بانه هدى فهذا
ما خطر بالبال والله اعلم القول الثاني وهو قول الاكثرين انه تعالى وصف الكتب
الثلاثة بانها هدى فهذا الوصف عائد الى كل ما تقدم غير مختص بالتوراة والانجيل
والله اعلم بمراده ثم قال وانزل الفرقان وجمهور المفسرين فيه اقوال الاول ان المراد

هو الزبور كما قال واتينا داود زبورا والثاني ان المراد هو القرآن وانما اعاده تعظيما
لشانه ومدحا له بكونه فارقا بين الحق والباطل او يقال انه تعالى اعاد ذكره
ليبين انه انزله بعد التوراة والانجيل ليجعله فرقا بين ما اختلف فيه اليهود
والنصارى من الحق والباطل وعلى هذا التقدير فلا تكرار والقول الثالث و
هو قول الاكثرين ان المراد انه تعالى كما جعل هذه الكتب الثلاثة هدى ودلالة
فقد جعلها فارقة بين الحلال والحرام وساير الشرايع فصار هذا الكلام دلا
على ان الله تعالى بين بهذه الكتب ما يلزم عقلا وسمعا هذا جملة ما قاله
اهل التفسير في هذه الاية وهي عندي مشكلة اما حمله على الزبور فهو
بعيد لان الزبور ليس فيه شيء من الشرايع والاحكام بالفرقان اولى من
وصف الزبور بذلك واما القول الثاني وهو حمله على القرآن فبعيد
من حيث ان قوله وانزل الفرقان عطفه على ما قبله والمعطوف مغاير للمعطوف
عليه والقرآن مذكور قبل ذلك فهذا يقتضي ان يكون هذا الفرقان مغايرا
للقرآن وبهذا الوجه يظهر ضعف القول الثالث لان كون هذه الكتب
عطف الصفة على الموصوف وان كان قد ورد في بعض الاشعار النادر في
الا انه ضعيف بعيد عن وجه رابع وهو ان المراد من هذا الفرقان المعجزات
التي قرنها الله تعالى بانزال هذه الكتب وذلك لانهم لما اتوا بهذه
الكتب وادعوا انها كتب الله نازلة عليهم من عند الله تعالى افتقروا في
اثبات هذه الدعوى الى دليل حتى يحصل الفرق بين دعواهم ودعوى
الكذابين فلما اظهر الله تعالى على وفق دعواهم تلك المعجزات حصلت
المفارقة بين دعوى الصادق ودعوى الكاذب فالمعجزة هي الفرقان
فلما ذكر تعالى انه انزل الكتاب بالحق وانه انزل التوراة على صحتها والانجيل
من قبل ذلك بين تعالى انه انزل معها ما هو الفرقان الحق وهو المعجز
القاهر الذي يدل على صحتها ويفيد الفرق بينها وبين ساير الكتب المختلقة فهذا
ما عندي في تفسير هذه الاية وهب ان احدا من المفسرين ما ذكره الا
ان حمل كلام الله تعالى عليه يفيد قوة المعنى وجزالة اللفظ واستقامة
الترتيب والنظم والوجوه التي ذكروها تنافي كل ذلك فكان ما ذكرناه
اولى والله اعلم بمراده واعلم انه تعالى لما قرر في هذه الالفاظ القليلة جميع
ما يتعلق بمعرفة الاله وجميع ما يتعلق بتقرير النبوة اتبع ذلك بالوعيد زجرا
للمعرضين عن هذه الدلايل الباهرة فقال ان الذين كفروا بايات الله لهم
عذاب شديد واعلم ان بعض المفسرين خصص ذلك بالنصارى وقصر اللفظ
العام على سبب نزوله والمحققون من المفسرين قالوا خصوص السبب
لا يمنع عموم اللفظ فهو يتناول كل من اعرض عن دلايل الله ثم قال والله
عزيز ذو انتقام والعزيز الغالب الذي لا يغلب والانتقام العقوبة يقال انتقم
منه انتقاما اي عاقبه وقال الليث يقال لم ارض عنه حتى نقمت وانتقمت
اذا كافاه عقوبة بما صنع فالعزيز اشارة الى القدرة التامة على العقاب وذو الانتقام

اشارة الى كونه فاعلاً للعقاب فالاول صفة الذات والثاني صفة الفعل قوله تعالى
ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء هو الذي يصوركم في الارحام
كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم اعلم ان هذا الكلام يحتمل وجهين الاحتمال
الاول انه تعالى لما ذكر انه قيوم والقيوم هو القائم بمصالح الخلق ومهماتهم
وكونه كذلك لا يتم الا بمجموع امرين احدهما ان يكون عالماً بحاجاتهم
على جميع وجوه الكمية والكيفية والثاني ان يكون بحيث متى علم جهات حاجاتهم
قدر على دفعها والاول لا يتم الا اذا كان عالماً بمجموع المعلومات والثاني لا يتم
الا اذا كان قادراً على جميع الممكنات فقوله ان الله لا يخفى عليه شيء في
الارض ولا في السماء اشارة الى كمال علمه المتعلق بجميع المعلومات وحينئذ
يكون عالماً لا محالة بمقادير الحاجات ومراتب الضرورات لا يشغله سؤال
عن سؤال ولا يشتبه الامر عليه بكثرة سؤال السائلين ثم قوله هو الذي
يصوركم في الارحام كيف يشاء اشارة الى كونه تعالى قادراً على جميع
الممكنات وحينئذ يكون قادراً على تحصيل مصالح جميع الخلق ومنافعهم
وعند حصول هذين الامرين يظهر كونه قائماً بالقسط قيوماً بجميع الممكنات
والكائنات ثم فيه لطيفة اخرى وهي ان قوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا
في السماء كما ذكرنا اشارة الى كمال علمه سبحانه والطريق الى اثبات كونه عالماً
لا يجوز ان يكون هو السمع لان معرفة السمع موقوفة على العلم بكونه تعالى
عالماً بجميع المعلومات بل الطريق اليه ليس الا الدليل العقلي وذلك هو ان نقول ان
افعال الله تعالى محكمة متقنة والفعل المحكم المتقن يدل على كون فاعله عالماً
فلما كان دليل كونه تعالى عالماً هو ما ذكرنا فحين ادعى كونه عالماً بكل المعلومات
بقوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السما اتبعه بالدليل العقلي الدال على
ذلك وهو انه هو الذي يصوركم في ظلمات الارحام هذه البنية العجيبة والتركيب
الغريب وركبه من اعضاء مختلفة في الشكل والطبع والصفة فبعضها عظام
وبعضها اعصاب وبعضها اوردة وبعضها شرايين وبعضها عضلات ثم انه ضم
بعضها الى بعض على التركيب الاحسن والتاليف الاكمل وذلك يدل على كمال قدرته
حيث قدر ان يخلق من النطفة هذه الاعضاء المختلفة في الطبايع والشكل واللون
ويدل على كونه عالماً من حيث ان الفعل المحكم لا يصدر الا عن العالم فكان قوله هو الذي
يصوركم في الارحام الامر كونه قادراً على كل الممكنات ودالاً على صحة ما تقدم من
قوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السما واذا ثبت انه عالم بجميع المعلومات
وقادر على كل الممكنات ثبت انه قيوم المحدثات والممكنات فظهر ان هذا كالتقرير
لما ذكره تعالى اولاً من انه الحي القيوم ومن تامل في هذه اللطائف علم انه لا يعقل
كلام اكثر فايدة ولا احسن ترتيباً ولا اكثر تاثيراً في القلوب من هذه الكلمات والاحتمال
الثاني ان تنزل هذه الايات على سبب نزولها وذلك لان النصارى ادعوا الهية عيسى
عليه السلام وعولوا في ذلك على نوعين من الشبه احد النوعين شبه مستخرجة من
مقدمات مشاهدة والنوع الثاني شبه مستخرجة من مقدمات الزامية اما النوع

الاول من الشبه فاعتمادهم في ذلك على امرين احدهما يتعلق بالعلم والثاني يتعلق بالقدرة
اما ما يتعلق بالعلم فهو ان عيسى عليه السلام كان يخبر عن الغيوب وكان يقول
لهذا انك اكلت في دارك كذا ويقول لذاك انك صنعت في دارك كذا فهذا النوع
من شبه النصارى يتعلق بالعلم واما النوع الثاني من شبههم فهو يتعلق بالقدرة
وهو ان عيسى عليه السلام كان يحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص ويخلق من الطين
كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيراً وهذا النوع من شبه النصارى يتعلق بالقدرة
وليس للنصارى شبهة في هذه المسئلة سوى هذين النوعين ثم انه سبحانه لما
استدل على بطلان قولهم في الهية عيسى وفي التثليث بقوله الحي القيوم يعني
الاله يجب ان يكون حياً قيوماً لزم القطع انه ما كان الهاً فاتبعه بهذه الاية ليقرر بها
ما يكون جواباً عن هاتين الشبهتين اما الشبهة الاولى وهي المتعلقة بالعلم وهي
قولهم انه اخبر عن الغيوب فوجب ان يكون الهاً فاجاب الله عنه بقوله ان الله لا يخفى
عليه شيء في الارض ولا في السما فان الاله هو الذي يكون خالقاً وتقرير الجواب انه لا
يلزم من كونه عالماً ببعض المغيبات ان يكون الهاً لاحتمال انه انما علم ذلك بوحي
من الله اليه وتعليم الله تعالى له ذلك لكن عدم احاطته ببعض المغيبات يدل
دلالة قاطعة انه ليس باله لان الاله هو الذي لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السما
فان الاله هو الذي يكون خالقاً والخالق لا بد وان يكون عالماً بمخلوقه ومن المعلوم بالضرورة
ان عيسى عليه السلام ما كان عالماً بجميع المغيبات وكيف والنصارى يقولون انه اظهر
الجزع من الموت فلو كان عالماً بالغيب كله لعلم ان القوم يريدون اخذه وقتله وانه يتاذى
بذلك ويتالم فكان يفر منهم قبل وصولهم اليه فلما لم يعلم هذا الغيب ظهر انه
ما كان عالماً بجميع المعلومات والاله هو الذي لا يخفى عليه شيء من المعلومات
فوجب القطع بان عيسى عليه السلام ما كان الهاً فثبت ان الاستدلال بمعرفة
بعض الغيب لا يدل على حصول الالهية اما الجهل ببعض يدل قطعاً على عدم
الالهية فهذا هو الجواب عن النوع الاول واما النوع الثاني من الشبه وهي
الشبهة المتعلقة بالقدرة فاجاب الله عنه بقوله هو الذي يصوركم في الارحام
كيف يشاء والمعنى ان حصول الاحياء والاماتة على وفق قوله في بعض الصور لا يدل
على كونه الهاً لاحتمال ان الله اكرمه بذلك الاحياء اظهاراً لمعجزته واكراماً له اما
العجز عن الاحياء والاماتة في بعض الصور يدل على عدم الالهية وذلك لان
الاله هو الذي يكون قادراً على ان يصور من الارحام من قطرة صغيرة من النطفة
هذا التركيب العجيب والتاليف الغريب ومعلوم ان عيسى عليه السلام ما كان قادراً
على الاماتة والاحياء على هذا الوجه وكيف ولو قدر على ذلك لامات اولئك الذين
اخذوه على زعم النصارى وقتلوه فثبت ان حصول الاحياء والاماتة على وفق قوله
في بعض الصور لا يدل على كونه الهاً اما عدم حصولها على وفق مراده في سائر الصور يدل
على انه ما كان الهاً فظهر بما ذكرنا ان هذه الشبهة الثانية ايضاً ساقطة واما النوع
الثالث من الشبه فهي الشبه المبنية على مقدمات الزامية وهما مقدمتان على
نوعين النوع الاول ان النصارى يقولون ايها المسلمون انتم توافقونا على ان كان له

ابٌ من البشر فوجب ان يكون ابناً لله تعالى فاجاب الله تعالى ايضاً بقوله هو الذي يصوركم
في الارحام كيف يشاء لان هذا التصوير لما كان منه فان شاء صوره من نطفة الاب
وان شاء صوره ابتداء من غير الاب والنوع الثاني ان النصارى قالوا للرسول عليه
السلام الست تقول ان عيسى روح الله وكلمته فهذا يدل على انه ابن الله فاجاب
الله تعالى عنه بان هذا الزام لفظي واللفظ محتمل للحقيقة والمجاز واذا جاء هذا اللفظ
بحيث يكون ظاهره مخالفا للدليل العقلي كان من باب المتشابهات فوجب رده
الى التاويل وذلك هو المراد من قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه
آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فظهر بما ذكرنا ان قوله
الحي القيوم اشارة الى ما يدل على ان المسيح ليس باله ولا ابن واما قوله
ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء جواب عن الشبهة المتعلقة بالعلم
وعن قوله هو الذي يصوركم كيف يشاء جواب عن تمسكهم بقدرته على
الاحياء والاماتة وعن تمسكهم بانه ما كان له اب من البشر فوجب ان يكون ابنا
لله واما قوله هو الذي انزل عليك الكتاب فهو جواب عن تمسكهم بما ورد في
القران ان عيسى روح الله وكلمته فمن احاط بما ذكرناه وتخصيصا علم ان
هذا الكلام مع اختصاره اكثر تحصيلا من كل ما ذكره المتكلمون في هذا الكتاب
وانه ليس في المسئلة حجة ولا شبهة ولا سؤال ولا جواب الا وقد اشتملت هذه
الايات عليه فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله واما كلام
من قبلنا من المفسرين في تفسير هذه الايات فلم نذكره لانه لا حاجة اليه فمن
ذلك طالع الكتب ثم انه تعالى لما اجاب عن شبههم اعاد كلمة التوحيد زجرا
للنصارى عن قولهم بالتثليث فقال لا اله الا هو العزيز الحكيم فالعزيز
اشارة الى كمال القدرة والحكيم اشارة الى كمال العلم وهو تقرير لما تقدم من ان
علم المسيح ببعض الغيوب وقدرته على الاحياء والاماتة في بعض الصور لا يكفي
في كونه الها فان الاله لا بد وان يكون كامل القدرة وهو العزيز وكامل العلم وهو
الحكيم وبقي في الاية ابحاث لطيفة اما قوله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء
فالمراد انه لا يخفى عليه شيء فان قيل ما الفائدة في قوله في الارض ولا في السماء مع انه
لو اطلق لكان ابلغ قلنا الغرض بذلك افهام العباد كمال علمه وفهمهم هذا المعنى عند
ذكر السموات والارض اقوى وذلك لان الحس يرى عظمة السموات والارض فيعين
العقل على معرفة عظمة الله والحس متى اعان العقل على المطلوب كان الفهم اتم
والادراك اكمل ولذلك فان المعاني الدقيقة اذا اريد ايضاحها ذكر لها مثال فان المثال
يعين على الفهم اما قوله هو الذي يصوركم فقال الواحدي التصوير جعل الشيء على
صورة والصورة اذا اماله فهي صورة لانها مائلة الى شكل ابويه وتمام الكلام فيه ما
ذكرناه هيئة حاصلة للشيء عند ايقاع التاليف بين اجزائه واصله من صاره يصوره
اذا اماله فهي صورة لانها مائلة الى شكل ابويه وتمام الكلام فيه ما ذكرناه في قوله
تعالى فصرهن اليك واما الارحام فهي جمع رحم واصلها من الرحمة وذلك لان الاشتراك في
الرحم يوجب الرحمة والعطف فلهذا سمي ذلك العضو رحما والله اعلم بالصواب قوله تعالى

هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات
فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله
وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا
اولوا الالباب اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى قد ذكرنا في اتصال قوله
ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء بما قبله احتمالين احدهما ان ذلك كالتقرير
لكونه قيوما والثاني ان ذلك كالجواب عن شبه النصارى فاما على الاحتمال الاول
فنقول انه تعالى اراد ان يبين انه قيوم وقائم بمصالح الخلق والمصالح قسمان جسمانية
وروحانية اما الجسمانية فاشرفها تعديل البنية وتسوية المزاج على احسن الصور
واكمل الاشكال وهو المراد بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء واما الروحانية
فاشرفها العلم الذي تصير الروح معه كالمرآة المجلوة التي تجلت صور جميع الموجودات
فيها وهو المراد بقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب واما على الاحتمال الثاني فقد ذكرنا ان من
جملة شبهة النصارى تمسكهم بما جاء في القران من قوله تعالى في صفة عيسى عليه السلام انه روح
الله وكلمته فبين تعالى بهذه الاية ان القران مشتمل على محكم وعلى متشابه والتمسك بالمتشابهات
غير جائز فهذا ما يتعلق بكيفية النظم وهو في غاية الحسن والاستقامة المسئلة الثانية
اعلم ان القران دل على انه بكليته محكم فهو قوله تعالى الر تلك آيات الكتاب الحكيم الر كتاب
ودل على انه بكليته متشابه ودل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه اما ما دل على انه
بكليته محكم فهو قوله تعالى الر تلك آيات الكتاب الحكيم الر كتاب احكمت آياته فذكر
في هاتين الايتين ان جميعه محكم والمراد من المحكم كونه كلاما حقا فصيح الالفاظ صحيح المعاني
وكل قول وكلام يوجد كان القران افضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يمكن
احد من الاتيان بكلام يساوي القران في هذين الوصفين والعرب يقول في البناء
الوثيق والعقد الوثيق الذي لا يمكن حله محكم فهذا معنى وصف جميعه بانه محكم واما
ما دل على انه بكليته متشابه فهو قوله تعالى كتابا متشابها مثاني والمعنى انه يشبه
بعضه بعضا في الحسن ويصدق بعضه بعضا واليه الاشارة بقوله تعالى ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا اي لكان بعضه واردا على نقيض الاخر و
لتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والركاكة واما ما دل على ان بعضه محكم وبعضه
متشابه فهو هذه الاية التي نحن في تفسيرها ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه
بحسب اصل اللغة ثم من تفسيرهما في عرف الشريعة اما المحكم فالعرب تقول حكمت
واحكمت وحكمت بمعنى رددت ومنعت والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام
هي التي تمنع الفرس عن الاضطراب وفي حديث النخعي احكم اليتيم كما تحكم ولدك
اي امنعه عن الفساد وقول جرير احكموا سفهاءكم اي امنعوهم وبناء محكم اي وثيق
يمنع من تعرض له وسميت الحكمة لانها تمنع عما لا ينبغي اما المتشابه فهو ان يكون
احد الشيئين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز قال الله تعالى ان البقر
تشابه علينا وقال في وصف ثمار الجنة واتوا به متشابها اي متفق المنظر مختلف
الطعوم وقال تعالى تشابهت قلوبهم ومنه يقال اشتبه على الامر اذا لم يفرق
بينهما ثم سمي كل ما لا يهتدي الانسان ويقال لاصحاب المخاريق اصحاب الشبه وقال

عليه السلام الحلال بين والحرام بين وبينهما امور متشابهات وفي رواية اخرى
مشتبهات ثم لما كان من شان المتشابهين عجز الانسان عن التمييز بينهما
سمي كل ما لا يهتدي الانسان اليه بالمتشابه اطلاقا لاسم السبب على
المسبب ونظيره المشكل سمي بذلك لانه اشكل اي دخل في شكل غيره فاشبهه
وشابهه ثم يقال لكل ما غمض وان لم يكن غموضه من هذه الجهة مشكلا ويحتمل
ان يقال انه الذي لا يعرف ان الحق ثبوته او عدمه وكان الحكم بثبوته مساويا
للحكم بعدمه في العقل والذهن ومشابها له وغير متميز احدهما عن الاخر
بمزيد رجحان فلا جرم سمي غير المعلوم بانه متشابه فهذا تحقيق القول في
المحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة فنقول الناس قد اكثروا من الوجوه في
تفسير المحكم والمتشابه ونحن نذكر الوجه الملخص الذي عليه اكثر المحققين
ثم نذكر عقيبه اقوال الناس فيه فنقول اللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى فاما ان
يكون محتملا لغير ذلك المعنى واما ان لا يكون فان كان اللفظ موضوعا لمعنى
ولا يكون محتملا لغيره فهذا هو النص واما ان كان محتملا لغيره فلا يخلو اما
ان يكون احتماله لاحدهما راجحا على الاخر واما ان لا يكون كذلك بل يكون احتماله
لهما على السوية فان كان احتماله لاحدهما راجحا على الاخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة
الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مأولا واما ان كان احتماله لهما
على السوية كان اللفظ بالنسبة اليهما مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما على
التعيين مجملا فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه ان اللفظ اما ان يكون
نصا او ظاهرا او مأولا او مشتركا او مجملا اما النص والظاهر فيشتركان
في حصول الترجيح الا ان النص راجح مانع من الغير والظاهر راجح غير مانع
من الغير فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم واما المجمل والمأول فهما
مشتركان في ان دلالة اللفظ عليه غير راجح فهذا القدر المشترك هو المسمى
بالمتشابه لان عدم الفهم حاصل في القسمين جميعا وقد بينا ان ذلك يسمى
متشابها اما لان الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابها للاثبات في الذهن واما
لاجل ان الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم فاطلق لفظ المتشابه
على ما لا يعلم اطلاقا لاسم السبب على المسبب فهذا هو الكلام المحصل في المحكم
والمتشابه بالتشبيه ثم اعلم ان اللفظ اذا كان بالنسبة الى المفهومين على السوية
فههنا يتوقف الذهن مثل القرء بالنسبة الى الحيض والطهر وانما المشكل
ان يكون اللفظ باصل وضعه راجحا في احد المعنيين ومرجوحا في الاخر ثم كان الراجح
باطلا والمرجوح حقا ومن القران مثاله قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية
امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فظاهر هذا الكلام انهم يؤمرون
بان يفسقوا ومحكمه قوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء ردا على الكفار فيما حكى
عنهم واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها وكذلك قوله
تعالى نسوا الله فنسيهم وظاهر النسيان ما يكون ضد العلم ومرجوحه الترك
والاية المحكمة فيه قوله تعالى وما كان ربك نسيا وقوله تعالى لا يضل ربي ولا ينسى

واعلم

واعلم ان هذا موضع عظيم فنقول ان كل احد من اصحاب المذاهب يدعي ان
الايات الموافقة لمذهبه محكمة وان الايات الموافقة لقول خصمه متشابهة
فالمعتزلي يقول قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر محكم وقوله وما
تشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين متشابه والسني يقلب الامر في
ذلك فلا بد ههنا من قانون يرجع اليه في هذا الباب فنقول اللفظ اذا
كان محتملا لمعنيين وكان بالنسبة الى احدهما راجحا وبالنسبة الى الاخر
مرجوحا فان حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح فهذا هو المحكم واما ان
حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ
عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل وذلك الدليل المنفصل اما
ان يكون لفظيا واما ان يكون عقليا اما القسم الاول فنقول هذا انما يتم
اذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض واذا وقع التعارض
بينهما فليس ترك ظاهر احدهما رعاية لظاهر الاخر اولى من العكس اللهم الا
ان يقال ان احدهما قاطع في دلالته والاخر غير قاطع فحينئذ يحصل الرجحان
او يقال كل واحد منهما وان كان راجحا الا ان احدهما يكون ارجح وحينئذ يحصل
الرجحان الا انا نقول اما الاول فباطل لان الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة
لان كل دليل لفظي فانه موقوف على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف
وموقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم المخصص وعدم الاضمار
وعدم المعارض النقلي والعقلي وكل ذلك مظنون والموقوف على المظنون
اولى ان يكون مظنونا فثبت ان شيئا من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعا واما
الثاني وهو ان يقال احد الدليلين اقوى من الدليل الثاني وان كان اصل
الاحتمال قائما فيهما معا فهذا صحيح ولكن على هذا التقدير يصير صرف الدليل
اللفظ عن ظاهره الى المعنى المرجوح ظنيا ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه
في المسائل الاصولية بل يجوز التعويل عليه في المسائل الفقهية فثبت بما ذكرنا
ان صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز
الا عند قيام الدليل العقلي على ان ما اشعر به ظاهر اللفظ محال وقد علمنا
في الجملة ان استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره
فعند هذا تعين التاويل وظهر انه لا سبيل الى صرف اللفظ عن معناه الراجح
الى معناه المرجوح الا بواسطة اقامة الدلالة العقلية القاطعة على ان
معناه الراجح محال عقلا ثم اذا قامت هذه الدلالة وعرف المكلف انه ليس مراد
الله تعالى من هذا اللفظ ما اشعر به ظاهره فعند هذا لا يحتاج الى ان يعرف ان ذلك
المرجوح الذي هو المراد ماذا لان السبيل الى ذلك انما يكون بترجيح مجاز وترجيح تاويل
على تاويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدلائل اللفظية والدلائل اللفظية على ما بيناه ظنية
لا سيما الدلائل المستعملة في ترجيح مرجوح على مرجوح اخر تكون في غاية الضعف وكل هذا
لا يفيد الا الظن الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال فلهذا التحقيق
المتين مذهبنا ان بعد اقامة الدلائل على ان حمل اللفظ على ظاهره محال لا يجوز الخوض في تعيين

خصمه

مذهبنا

التاويل فهذا منتهى ما حصلناه في هذا الباب والله ولي الهداية والارشاد المسئلة الثالثة
في حكاية اقوال الناس في المحكم والمتشابه فالاول ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما
انه قال المحكمات هي الثلاث الايات في سورة الانعام قل تعالوا الى اخر الايات الثلاث
والمتشابهات هي التي تشابهت على اليهود وهي اسماء حروف التهجي المذكورة في اوايل
السور وذلك انهم اولوها على حساب الجمل وطلبوا ان يستخرجوا منها مدة بقا
هذه الامة فاختلط الامر عليهم واشتبه واقول التكاليف الواردة من الله تعالى تنقسم
الى قسمين منها ما لا يجوز ان يتغير بشرع وشرع وذلك كالامر بطاعة الله والاحتراز
عن الظلم والكذب والجهل وقتل النفس بغير الحق ومنها ما يختلف بشرع وشرع كاعداد
الصلوات ومقادير الزكوات وشرايط البيع والنكاح وغير ذلك فالقسم الاول
هو المسمى بالمحكم عند ابن عباس لان الايات الثلاثة في سورة الانعام مشتملة على هذا
واما المتشابه فهو الذي سميناه بالمجمل وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة اليه والى
غيره على السوية الا بدليل منفصل على ما لخصناه في اول سورة البقرة والقول الثاني
وهو ايضا مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ
والقول الثالث قال الاصم المحكم هو الذي يكون دليله واضحا لايحا مثل ما اخبر الله تعالى من
انشاء الخلق في قوله خلقنا النطفة علقة وقوله وجعلنا من الماء كل شيء حي وقوله وانزل
من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا والمتشابه ما يحتاج في معرفته الى التدبر
والتامل نحو الحكم بانه تعالى يبعثهم بعد ان صاروا ترابا ولو تاملوا لصار المتشابه عندهم محكما
لان من قدر على الانشاء اولا قدر على الاعادة ثانيا واعلم ان كلام الاصم غير
ملخص فانه ان عنى بقوله المحكم ما يكون دلالته واضحة ان المحكم هو الذي يكون دلالة لفظه
على معناه متعينة راجحة والمتشابه ما لا يكون كذلك وهو اما المجمل المساوي
والمأول المرجوح فهذا هو الذي ذكرناه اولا وان عنى به ان المحكم هو الذي
يعرف صحة معناه من غير دليل فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة العقل
والمتشابه ما يعلم صحته بدليل العقل وعلى هذا يصير جملة القران متشابها لان
قوله فجعلنا النطفة علقة امر يحتاج في معرفة صحته الى الدلايل العقلية
وان اهل الطبيعة يقولون السبب في ذلك طبايع الفصول وتاثيرات الكواكب
وتركيبات العناصر وامتزاجاتها وكما ان اثبات الحشر والنشر يفتقر الى
الدليل فكذلك اسناد هذه الحوادث الى الله تعالى يفتقر الى الدليل ولعل
الاصم يقول هذه الاشياء وان كانت كلها مفتقرة الى الدليل الا انها تنقسم
الى ما يكون الدليل فيه ظاهرا بحيث يكون مقدماته مترتبة متسقة يؤمن
الغلط معها الا نادرا ومنها ما يكون الدليل خفيا كثير المقدمات غير مترتبة
فالقسم الاول هو المحكم والثاني هو المتشابه والقول الرابع ان كل ما امكن
تحصيل العلم به سواء كان بدليل جلي او بدليل خفي فذاك هو المحكم وكل ما لا سبيل
الى معرفته فذاك هو المتشابه وذلك كالعلم بوقت قيام الساعة والعلم بمقادير
الثواب والعقاب في حق المكلفين ونظيره قوله تعالى يسألونك عن الساعة ايان مرسيها
المسئلة الرابعة في الفوايد التي جعل لاجلها بعض القران محكما وبعضه

متشابها

متشابها واعلم ان من الملحدة من طعن في القران لاجل اشتماله على المتشابهات
وقال انكم تقولون ان تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القران الى اخر قيام الساعة
ثم انا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه فالجبري يتمسك بايات
الجبر كقوله وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا والقدري
يقول بل هذا مذهب الكفار بدليل انه تعالى حكى ذلك عن الكفار في معرض الذم لهم في
قولهم وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر وفي موضع اخر
وقالوا قلوبنا غلف وايضا مثبت الرؤية يتمسك بقوله وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة والنافي يتمسك بقوله لا تدركه الابصار ومثبت الجهة يتمسك بقوله
يخافون ربهم من فوقهم وبقوله الرحمن على العرش استوى والنافي يتمسك
بقوله ليس كمثله شيء ثم ان كل واحد يسمي الايات الموافقة لمذهبه محكمة والايات
المخالفة لمذهبه متشابهة وانما ال الامر في ترجيح بعضها على البعض الى
ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم ان يجعل الكتاب الذي
هو المرجوع اليه في كل الدين الى قيام القيامة هكذا اليس انه لو جعله ظاهرا
جليا نقيا عن هذه المتشابهات كان اقرب الى حصول الغرض واعلم ان
العلماء ذكروا في فوايد المتشابهات وجوها الاول انه متى كانت المتشابهات موجودة
كان الوصول الى الحق اصعب واشق وزيادة المشقة توجب زيادة الثواب
قال تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم
الصابرين الوجه الثاني لو كان القران محكما بالكلية لما كان مطابقا الا لمذهب واحد
وكان صريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب وذلك مما ينفر ارباب ساير
المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به فاما لما كان مشتملا على المحكم وعلى
المتشابه فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب ان يجد فيه ما يقوي مذهبه و
يؤيد مقالته فحينئذ ينظر فيه جميع ارباب المذاهب ويجتهد في التامل فيه
كل صاحب مذهب واذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات
فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل الى الحق الوجه الثالث
ان القران اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى الاستعانة
بدلايل العقل وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال
والبينة اما لو كان كله محكما لم يفتقر الى التمسك بالدلايل العقلية فحينئذ يبقى
في الجهل والتقليد الوجه الرابع لما كان القران مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الى
تعلم طرق التاويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر تعلم ذلك الى تحصيل
علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم اصول الفقه ولو لم يكن الامر كذلك
لما كان يحتاج الانسان الى تحصيل هذه العلوم الكثيرة فكان في ايراد هذه المتشابهات
هذه الفوايد الكثيرة الوجه الخامس وهو السبب الاقوى في هذا الباب ان
القران كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية وطبايع العوام
تنبو في اكثر الامر عن ادراك الحقايق فمن سمع في اول الامر اثبات موجود
ليس بجسم ولا بمتحيز ولا مشارا اليه ظن ان هذا عدم ونفي فوقع في التعطيل فكان

الاصلح ان يخاطبوا بالفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه ويكون ذلك
مخلوطا بما يدل على الحق الصريح فالقسم الاول وهو الذي يخاطبون به في اول الامر
يكون من باب المتشابهات والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في اخر الامر المحكمات فهذا ما
حصرناه في هذا الباب والله اعلم بمراده واذا عرفت هذه المباحث فلنرجع الى التفسير
اما قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب فالمراد به هو القران منه ايات محكمات وهي
التي يكون مدلولاتها متاكدة اما بالدلائل العقلية القاطعة وذلك في المسائل
القطعية او يكون مدلولاتها خالية عن معارضات اقوى منها ثم قال هن ام الكتاب
وفيه سؤالان السؤال الاول ما معنى كون المحكم اما للمتشابه الجواب الام في حقيقة
اللغة الاصل الذي منه يكون الشي فلما كانت المحكمات مفهومة بذواتها
والمتشابهات انما تصير مفهومة باعانة المحكمات لا جرم صارت المحكمات كالام
للمتشابهات وقيل ان ما جرى في ذكر الانجيل من ذكر الاب هو انه قال الاب الباري
القديم المكون للاشيا الذي به قامت الخلايق وبه ثبتت الى ان يغنيها فعبر عن هذا
المعنى بلفظ الاب من جهة ان الاب هو الذي حصل منه تكون الابن ثم وقع في الترجمة
بما اوهم الابوة الواقعة من جهة الولادة فكذا قوله ما كان لله ان يتخذ من ولد
محكم لان معناه متاكد بالدلائل العقلية القطعية فكذا قوله عيسى روح الله وكلمته
من المتشابهات التي يجب ردها الى ذلك المحكم السؤال الثاني لم قال ام الكتاب
ولم يقل امهات الكتاب والجواب ان مجموع المحكمات في تقدير شي واحد ومجموع المتشابهات في
تقدير شي اخر واحدهما ام للاخر ونظيره قوله تعالى وجعلنا ابن مريم وامه اية ولم يقل
ايتين وانما قال ذلك على معنى ان مجموعهما اية واحدة وكذا ههنا ثم قال واخر متشابهات
وقد عرفت حقيقة المتشابه قال الخليل وسيبويه ان اخر فارقت اخواتها في حكم
واحد وذلك لان اخر جمع اخرى تانيث اخر واخر على وزن افعل وما كان على وزن افعل فانه
يستعمل مع من او بالالف واللام فيقال زيد افضل من عمرو وزيد الافضل فالالف واللام
معاقبان لمن في باب افعل فكان القياس ان يقال زيد اخر من عمرو ويقال زيد الاخر الا انهم حذفوا منه لفظة من لان
لفظة اقتضى معنى فاسقطوه اكتفاء بدلالة اللفظ عليه والالف واللام معاقبان لمن فسقطت الالف واللام
ايضا فلما جاز استعماله بغير الالف واللام صار اخر واخرى جمعه فصارت هذه اللفظة معدولة
عن حكم نظايرها في سقوط الالف واللام عن جمعها ووحدانها قال تعالى فاما الذين في قلوبهم
زيغ اعلم انه تعالى لما بين ان الكتاب ينقسم الى قسمين منه محكم ومنه متشابه بين
ان اهل الزيغ لا يتمسكون الا بالمتشابه والزيغ الميل عن الحق يقال زاغ زيغا اي مال واختلفوا
في هؤلاء الذين ارادوا بقوله في قلوبهم زيغ قال الربيع هم وفد نجران لما حاجوا رسول الله
صلى الله عليه وسلم في المسيح فقالوا اليس هو كلمة الله وروح منه قال بلى قالوا حسبنا
فانزل الله تعالى هذه الاية ثم انزل ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم وقال الكلبي هم اليهود طلبوا
علم مدة بقاء هذه الامة واستخراجه من الحروف المقطعة في اوايل السور وقال قتادة
والزجاج هم الكفار الذين ينكرون البعث لانه قال في اخر الاية وما يعلم تاويله الا الله وما ذلك
الا وقت القيامة فانه تعالى اخفاه عن كل الخلق حتى عن الملايكة والانبياء عليهم السلام وقال
المحققون ان هذا يعم جميع المبطلين وكل من احتج لباطله بالمتشابه لان اللفظ عام وخصوص

السبب

السبب لا يمنع عموم اللفظ ويدخل فيه كل من لبس واشتبه ومن جملته ما وعد الله به الرسول
من النصرة وما اوعد الكفار من النقمة فيقولون ايتنا بعذاب الله ومتى يأتينا الساعة
ولو ما تاتينا الملايكة فموهوا الامر على الضعفة ويدخل في هذا الباب استدلال المشبهة
بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه لما ثبت بصريح العقل ان كل ما كان مختصا
بالحيز فاما ان يكون في الصغر كالجزء الذي لا يتجزى وهو باطل بالاتفاق واما ان يكون
اكبر منه فيكون منقسما ومركبا وكل مركب فانه ممكن ومحدث فبهذا الدليل الظاهر
يمتنع ان يكون الاله في مكان فيكون قوله الرحمن على العرش استوى متشابها فمن
تمسك به كان متمسكا بالمتشابهات ومن جملة ذلك استدلالات المعتزلة
بالظواهر الدالة على تفويض الفعل بالكلية الى العبد فانه لما ثبت بالبرهان
العقلي ان صدور الفعل يتوقف على حصول الداعي وثبت ان حصول تلك الداعي
من الله وثبت انه متى كان الامر كذلك كان حصول الفعل عند تلك الداعية
واجبا وعدمه عند عدمها واجبا فحينئذ بطل ذلك التفويض وثبت ان الكل
بقضاء الله وقدره ومشيته فيصير استدلال المعتزلة بتلك الظواهر وان
كثرت استدلالا بالمتشابهات فيدخل تحت قوله تعالى في كل هؤلاء الذين يعرضون عن الدلايل
القاطعة ويقتصرون على الظواهر الموهمة انهم يتمسكون بالمتشابهات لان في
قلوبهم زيغا عن الحق وطلبا لتقرير الباطل واعلم انك لا ترى طايفة الا وتسمي
الايات المطابقة لمذهبها محكمة والايات المطابقة لمذهب خصمها متشابهة
ثم تقول الامر في ذلك الا ترى الى الجبائي فانه يقول المجبرة الذين يضيفون الظلم
والكذب وتكليف ما لا يطاق هم المتمسكون بالمتشابهات وقال ابو مسلم الاصفهاني
الزيغ الطالب للفتنة وهو من يتعلق بايات الضلالات ولا يتاوله على المحكم
الذي بينه الله تعالى بقوله واضلهم السامري واضل فرعون قومه وما هدى وما
يضل به الا الفاسقين وفسروا ايضا فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها
ففسقوا فيها على انه تعالى اهلكهم واراد فسقهم وانه تعالى [illegible]
خلقه لهم مع انه تعالى قال يريد الله بكم اليسر ويريد الله ليبين لكم ويهديكم
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
ونقضوا ادلات ما في القران كقوله ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا
ما بانفسهم وما كنا مهلكي القرى الا واهلها ظالمون وقال واما ثمود فهديناهم
فاستحبوا العمى على الهدى وقال فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه وقال ولكن الله
حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فكيف
[illegible] [illegible] هذا ما قاله ابو مسلم وليت شعري لم حكم على الايات الموافقة لمذهبه
بانها محكمات وعلى الايات المخالفة لمذهبه بانها متشابهات ولم رجح في تلك
الايات المطابقة لمذهبه اجراءها على الظاهر وفي الايات المخالفة لمذهبه صرفها عن
الظاهر ومعلوم ان ذلك لا يستقيم الا بالرجوع الى الدلايل العقلية الباهرة فان مذهبهم
لا يستقيم الا اذا قلنا بان صدر عنه احد الفعلين دون الثاني من غير مرجح وذلك
تصريح بتجويز [illegible] الصانع ولا يستقيم الا اذا قلنا بان صدور الفعل الحكم المتقن عن العبد

لابد له على علم فاعله به فحينئذ يكون قد خصص ذلك العدد بالوقوع دون الازيد
والانقص لا لمخصص وذلك نفي للصانع ويلزم منه ايضا ان لا يدل صدور الفعل
المحكم على كون الفاعل عالما وحينئذ ينسد باب الاستدلال باحكام افعال الله
على كونه عالما عالما ولو ان اهل السموات والارض اجتمعوا على هذه الدلايل
لم يقدروا على دفعها فاذا لاحت هذه الدلايل العقلية الباهرة فكيف يجوز لعاقل
ان يسمي الايات الدالة على القضاء والقدر بالمتشابه فظهر بما ذكرنا ان
القانون المستمر عند جمهور الناس ان كل اية توافق مذهبهم فهي المحكمة
وكل اية تخالفهم فهي المتشابهة واما المحقق المنصف فانه يحمل الامر في الايات
على ثلاثة اقسام احدها ما يتاكد ظواهرها بالدلايل العقلية فذاك هو المحكم
حقا وثانيها الذي قامت الدلايل القاطعة على امتناع ظواهرها فذاك هو الذي
يحكم فيه بان مراد الله غير ظاهره وثالثها الذي لا يوجد مثل هذه الدلايل
على طرفي ثبوته وانتفائه فيكون من حقه فيه التوقف ويكون ذلك متشابها
بمعنى ان الامر اشتبه فيه ولم يتميز احد الجانبين عن الاخر الا ان الظن الراجح
حاصل في اجرائها على ظواهرها فهذا ما عندي في هذا الباب والله اعلم بمراده
واعلم انه تعالى لما بين ان الزايغين يتبعون المتشابه بين ان لهم
فيه غرضين فالاول هو قوله تعالى ابتغاء الفتنة والثاني قوله وابتغاء تاويله
فاما الاول فان الفتنة في اللغة الاستهتار بالشي والغلو فيه يقال فلان مفتون
بطلب الدنيا اي قد غلا في طلبها وتجاوز القدر وذكر المفسرون في
تفسير هذه الفتنة وجوها اولها قال الاصم انهم متى اوقعوا تلك
المتشابهات في الدين صار بعضهم مخالفا للبعض في الدين وذلك يفضي
الى التقاتل والهرج والمرج فذاك هو الفتنة وثانيها ان التمسك بذلك
المتشابه يقرر البدعة والباطل في قلبه فيصير مفتونا بذلك الباطل عاكفا عليه
لا ينقلع عنه بحيلة البتة وثالثها ان الفتنة في الدين هو الضلال عنه ومعلوم
انه لا فتنة ولا فساد اعظم من الفتنة في الدين والفساد فيه واما الغرض الثاني
لهم وهو قوله تعالى وابتغاء تاويله واعلم ان التاويل هو التفسير واصله في
اللغة المرجع والمصير من قولك ال الامر الى كذا اذا صار اليه واولته تاويلا اذا
صيرته واحلته اليه هذا معنى التاويل في اللغة ثم يسمى التفسير تاويلا قال تعالى
سانبيك بتاويل ما لم تستطع عليه صبرا وقال تعالى واحسن تاويلا وذلك انه
اخبار عما يرجع اليه اللفظ من المعنى واعلم ان المراد منه انهم يطلبون التاويل الذي
ليس في كتاب الله تعالى عليه دليل ولا برهان مثل طلبهم ان الساعة متى تقوم
وان مقادير الثواب والعقاب لكل مطيع وعاص كم تكون قال القاضي هولاء الزايغون
قد ابتغوا المتشابه من وجهين احدهما ان يحملوه على غير الحق وهو المراد من قوله
ابتغاء الفتنة والثاني ان يحكموا بحكم في الموضع الذي لا دليل فيه وهو المراد من قوله
وابتغاء تاويله ثم بين تعالى ما يكون زيادة في ذم طريقة هولاء الزايغين فقال
وما يعلم تاويله الا الله واختلف الناس في هذا الموضع فمنهم من قال تم الكلام هاهنا

والواو في قوله والراسخون في العلم واو الابتداء وعلى هذا القول لا يعلم المتشابه الا الله
وهذا قول ابن عباس وعايشة والحسن ومالك بن انس والكسايي والفراء ومن
المعتزلة قول ابي علي الجبايي وهو المختار عندنا والقول الثاني ان الكلام انما يتم عند قوله
والراسخون في العلم وعلى هذا القول يعلمون تاويله وهذا القول ايضا مروي عن
ابن عباس ومجاهد والربيع بن انس واكثر المتكلمين والذي يدل على صحة القول
الاول وجوه الحجة الاولى ان اللفظ اذا كان له معنى راجح ثم دل دليل اقوى
منه على ان ذلك الظاهر غير مراد علمنا ان مراد الله تعالى بعض مجازات
تلك الحقيقة وفي المجازات كثرة وترجيح البعض على البعض لا يكون الا بالترجيحات
اللغوية والترجيحات اللغوية لا تفيد الا الظن الضعيف فاذا كانت المسيلة
قطعية يقينية كان القول فيها بالدلايل الظنية الضعيفة غير جايز مثاله
قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم قام الدليل القاطع على ان مثل هذا التكليف
قد وجد على ما بيناه بالبراهين الخمسة في تفسير هذه الاية وعلمنا ان مراد الله تعالى
ليس ما يدل عليه ظاهر هذه الاية فلا بد من صرف اللفظ الى بعض المجازات وفي
المجازات كثرة وترجيح بعضها على بعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية وانها لا تفيد
الا الظن الضعيف وهذه المسيلة ليست من المسايل الظنية فوجب ان
يكون القول فيها بالدلايل الظنية باطلا وايضا قال تعالى الرحمن على العرش
استوى ودل الدليل على انه يمتنع ان يكون الاله في المكان فعرفنا
انه ليس مراد الله من هذه الاية ما اشعر به ظاهرها الا ان في مجازات هذه
اللفظة كثرة فصرف اللفظ الى البعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية الظنية والقول
بالظن في ذات الله وصفاته غير جايز باجماع المسلمين وهذه حجة قاطعة
في المسيلة والقلب الخالي عن التعصب يميل اليه والفطرة الاصلية تشهد
بصحته وبالله التوفيق الحجة الثانية ان ما قبل هذه الاية يدل على
ان طلب تاويل المتشابه جايز لما ذم الله تعالى على ذلك فان قيل لم
لا يجوز ان يكون المراد منه وقت قيام الساعة كما في قوله يسالونك عن الساعة
ايان مرسيها قل انما علمها عند ربي وايضا طلب مقادير الثواب والعقاب وطلب
ظهور الفتح والنصرة كما قالوا لو ما تاتينا بالملايكة قلنا انه تعالى لما
قسم الكتاب الى قسمين محكم ومتشابه ودل العقل على صحة هذه القسمة
من ان حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم وحمله على معناه الذي ليس
براجح هو المتشابه ثم انه تعالى ذم طريقة من طلب تاويل المتشابه
كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض تركا للظاهر
وانه لا يجوز الحجة الثالثة ان الله تعالى مدح الراسخين في العلم بانهم
يقولون امنا به وقال في اول البقرة فاما الذين امنوا فيعلمون انه الحق
من ربهم فهولاء الراسخون لو كانوا عالمين بتاويل ذلك المتشابه على التفصيل
لما كان لهم في الايمان به مدح لان كل من عرف شيا على سبيل التفصيل فانه لا بد
وان يومن به انما الراسخون في العلم هم الذين علموا بالدلايل القطعية

ان الله تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها وعلموا ان القرآن كلام الله تعالى وعلموا
انه لا يتكلم بالباطل والعبث فاذا سمعوا اية ودلت الدلايل القطعية على انه لا يجوز
ان يكون ظاهرها مراد الله تعالى علموا ان مراد الله تعالى منه غير ذلك الظاهر
ثم فوضوا تعيين ذلك المراد الى علمه وقطعوا بان ذلك المعنى اي شي كان فهو الحق
والصواب فهولاء هم الراسخون في العلم حيث لم يزعزعهم قطعهم بترك الظاهر
ولا عدم علمهم بالمراد على التعيين عن الايمان به والجزم بصحة القرآن والله اعلم
الحجة الرابعة لو كان قوله والراسخون في العلم معطوفا على قوله الا الله لصار قوله امنا به
ابتداء وانه بعيد عن ذوق الفصاحة بل كان الاولى ان يقال وهم يقولون امنا به
فان قيل في تصحيحه وجهان الاول ان قوله يقولون كلام مبتدا والتقدير هولاء
العالمون بالتاويل يقولون امنا به والثاني ان يكون يقولون حالا من الراسخين
قلنا اما الاول فمدفوع لان تفسير كلام الله على ما لا يحتاج معه الى الاضمار اولى من تفسيره بما يحتاج
معه الى الاضمار والثاني ان ذا الحال هو الذي تقدم ذكره وههنا قد تقدم ذكر الله وذكر الراسخين
في العلم فوجب ان يجعل قوله يقولون امنا حالا من الراسخين لا من الله تعالى فيكون ذلك
تركا للظاهر فثبت ان ذلك المذهب لا يتم الا بالعدول عن الظاهر ومذهبنا لا
يحتاج اليه فكان هذا القول اولى الحجة الخامسة قوله تعالى كل من عند ربنا
يعني انهم امنوا بما عرفوه على التفصيل وبما لم يعرفوا تفصيله وتاويله
ولو كانوا عالمين بالتفصيل في الكل لم يبق لهذا الكلام فايدة الحجة السادسة
نقل عن ابن عباس انه قال تفسير القرآن على اربعة اوجه تفسير لا يسع احدا
جهله وتفسير يعرفه العرب وتفسير يعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه الا الله ه
وسئل مالك بن انس عن الاستوا فقال الاستوا معلوم والكيفية مجهولة
والايمان به واجب والسوال عنه بدعة وقد ذكرنا بعض هذه المسئلة في اول
سورة البقرة فاذا ضم ما ذكرناها هنا الى ما ذكرناه هناك تم الكلام في هذه
المسئلة وبالله التوفيق ثم قال تعالى والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند
ربنا . مسئله ان الرسوخ في اللغة الثبوت في شي واعلم ان الراسخ في العلم هو الذي
عرف ذات الله وصفاته بالدلايل اليقينية القطعية وعرف ان القرآن كلام الله
بالدلايل اليقينية فاذا راى شيا متشابها ودل الدليل القاطع على ان ظاهره ليس
مراد الله تعالى علم حينئذ قطعا ان مراد الله شي اخر سوى ما دل عليه ظاهره
وان ذلك المراد حق ولا يصير كون ظاهره مردودا شبهة في الطعن في صحة
القرآن ثم حكى ايضا انهم يقولون كل من عند ربنا وفيه سوالان السوال الاول
لو قال كل من ربنا كان صحيحا فما الفايدة في لفظ عند الجواب الايمان بالمتشابه يحتاج
فيه الى مزيد التاكيد فذكر كلمة عند لمزيد التاكيد السوال الثاني لم جاز حذف
المضاف من كل الجواب لان دلالته على المضاف اليه قوية فبعد الحذف الامن من
اللبس حاصل قال وما يذكر الا اولوا الالباب وهذا ثناء من الله تعالى على الذين قالوا امنا
ومعناه ما يتعظ بما في القرآن الا ذوو العقول الكاملة فصار هذا اللفظ كالدلالة على
انهم يستعملون عقولهم في فهم القرآن فيعلمون ما الذي يطابق ظاهره دلايل العقول

فتكون محكمات ويعلمون ان الكل كلام من لا يجوز في كلامه التناقض
والباطل فيعلمون ان ذلك المتشابه لا بد وان يكون له معنى صحيح عند الله وهذه الاية
دالة على علو شان المتكلمين الذين يبحثون عن الدلايل العقلية ويتوسلون
بها الى معرفة ذات الله وصفاته وافعاله ولا يفسرون القرآن الا بما يطابق
دلايل العقول ويوافق اللغة والاعراب واعلم ان الشي كلما كان اشرف كان ضده
اخس فلما كان مفسر القرآن متى كان موصوفا بهذه الصفة كانت درجته هذه الدرجة
التي عظم الله الثناء عليها وكذلك متى تكلم في القرآن من غير ان يكون متبحرا في علم الاصول
وفي علم اللغة والنحو كان في غاية البعد عن الله ولهذا قال صلى الله عليه وسلم من فسر
القرآن برايه فليتبوا مقعده من النار قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب
لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب اعلم انه تعالى لما حكى عن الراسخين انهم يقولون
امنا بالله حكى عنهم انهم يقولون ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وحذف يقولون
لدلالة الاول عليه كما في قوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت
هذا باطلا وفي هذه الاية اختلف كلام اهل السنة وكلام المعتزلة اما كلام اهل
السنة فظاهر وذلك لان القلب صالح لان يميل الى الايمان وصالح لان يميل الى
الكفر ويمتنع الميل الى احد الجانبين الا عند حدوث داعية وارادة يحدثها الله
تعالى فان كانت تلك الداعية داعية الكفر فهي الخذلان والازاغة والصد والختم
والطبع والرين والقسوة والوقر والكنان وغيرها من الالفاظ الواردة في القرآن
وان كانت تلك الداعية داعية الايمان فهي التوفيق والرشاد والهداية والتسديد
والتثبيت والعصمة وغيرها من الالفاظ الواردة في القرآن وكان رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول قلب المومن بين اصبعين من اصابع الرحمن والمراد من هذين الاصبعين
الداعيتان فكما ان الشي الذي يكون بين اصبعي الانسان يتقلب كما يقلبه الانسان
بواسطة ذينك الاصبعين فكذلك القلب لكونه بين الداعيتين يتقلب كما يقلبه
الحق بواسطة ذينك الداعيتين ومن انصف ولم يتعسف وجرب نفسه وجد هذا
المعنى كالشي المحسوس ولو جوز حدوث احد الداعيتين من غير محدث ومؤثر
لزم منه نفي الصانع وكان صلى الله عليه وسلم يقول يا مقلب القلوب ثبت
قلبي على دينك ومعناه ما ذكرناه فلما امن الراسخون في العلم بكل ما انزل الله من
المحكمات والمتشابهات تضرعوا اليه سبحانه في ان لا يجعل قلبهم مايلا الى الباطل بعد
ان جعله مايلا الى الحق فهذا كلام برهاني متاكد بتحقيق قراني مما يؤكد ما ذكرنا ان الله
تعالى مدح هولاء المومنين بانهم لا يتبعون المتشابهات بل يومنون بها على سبيل الاجمال
وترك الخوض فيها فيبعد منهم في مثل هذا الوقت ان يتكلموا بالمتشابه فلا بد
وان يكونوا قد تكلموا بهذا الدعا لاعتقادهم انه من المحكمات ثم ان الله تعالى حكى ذلك
عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم بسبب انهم قالوا ذلك وهذا يدل على
ان هذه الايات من اقوى المحكمات وهذا كلام مبين اما المعتزلة فقد قالوا لما دلت
الدلايل على ان الزيغ لا يجوز ان يكون بفعل الله تعالى وجب صرف هذه الاية الى التاويل
فاما دلايلهم فقد ذكرناها في تفسير قوله تعالى فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم وهو

صريح في ان ابتداء الزيغ منهم واما تاويلاتهم في هذه الاية فمن وجوه الاول وهو الذي
قاله الجبائي واختاره القاضي ان المراد بقوله لا تزغ قلوبنا يعني لا تمنعها الالطاف التي
معها يستمر قلبهم على صفة الايمان وذلك لانه تعالى لما زاغوا ازاغ الله قلوبهم والثاني
قال الاصم لا تبتلنا ببلوى تزيغ عندها قلوبنا فهو كقوله ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا
انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم وقال لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لـ
لبيوتهم سقفا من فضة والمعنى لا تكلفنا من العبادات ما لا نامن معه الزيغ وقد
يقول القايل لا تحملني على ايذائك اي لا تفعل ما اصير عنده موذيا لك الثالث
قال الكعبي لا تزغ قلوبنا اي لا تسمنا باسم الزايغ كما يقال فلان يكفر فلانا اذا سماه كافرا
والرابع قال الجبائي لا تزغ قلوبنا عن جنتك وثوابك بعد اذ هديتنا وهذا قريب
من الوجه الاول لانه تحمل على شي اخر وهو انه تعالى اذا علم انه مومن في الحال وعلم انه
لو بقي الى السنة الثانية لكفر فقوله لا تزغ قلوبنا محمول على ان يميته قبل ان يصير
كافرا وذلك لان ابقاه حيا الى السنة الثانية يجري مجرى ما اذا ازاغه عن طريق
الجنة الخامس قال الاصم لا تزغ قلوبنا عن كمال العقل بالجنون بعد اذ هديتنا بنور
العقل السادس قال ابو مسلم احرسنا من الشيطان ومن شرور انفسنا حتى لا نزيغ
فهذه جملة ما ذكروه في تاويل هذه الاية وهي باسرها ضعيفة اما الاول فلان من مذهبهم
ان كل ما صح في قدرة الله تعالى ان يفعله في حقهم لطفا وجب عليه ذلك وجوبا لو تركه
لبطلت الهيته ولصار جاهلا او محتاجا والشي الذي يكون كذلك فاي حاجة
الى الدعاء في طلبه بلى هذا العذر يستمر على قول بشر ابن المعتمر واصحابه الذين
لا يوجبون على الله تعالى فعل جميع الالطاف واما الثاني فضعيف لان التشديد
في التكليف ان علم الله تعالى انه لا اثر له البته في حمل المكلف على فعل القبيح كان وجوده
كعدمه فيما يرجع الى كون العبد مطيعا وعاصيا فلا فايدة في صرف الدعاء اليه واما
الثالث فهو ان التسمية بالزيغ والكفر داير مع الكفر وجودا وعدما والكفر والزيغ
باختيار العبد فلا فايدة في قوله لا تسمنا بالزيغ والكفر واما الرابع وهو انه لو كان
علمه تعالى بانه يكفر في السنة الثانية لوجب عليه ان يميته لكان علمه بان لا يومن
قط ويكفر طول عمره يوجب عليه ان لا يخلقه واما الخامس وهو حمله على ابقاء
العقل فضعيف لان هذا يتعلق بما قال قبل هذه الاية فاما الذين في قلوبهم زيغ
والسادس فهو ان الحراسة من الشيطان ومن شرور النفس ان كان مقدورا وجب
فعله فلا فايدة في الدعا وان لم يكن مقدورا تعذر فعله فلا فايدة في الدعا فظهر بما ذكرنا
سقوط هذه الوجوه وان الحق ما ذهبنا اليه فان قيل فعلى ذلك القول كيف الكلام
في تفسير قوله تعالى فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم قلنا لا يبعد ان يقال ان الله تعالى
يزيغهم ابتداء فعند ذلك يزيغون ثم يترتب على هذا الزيغ ازاغة اخرى سوى الاولى
من الله تعالى وكل ذلك لا منافاة فيه اما قوله تعالى بعد اذ هديتنا اي بعد ان
جعلتنا مهتدين وهذا ايضا صريح في ان حصول الهداية في القلب بخلق الله
تعالى ثم قال وهب لنا من لدنك رحمة واعلم ان تطهير القلب عما لا ينبغي مقدم على
تنويره بما ينبغي فهولاء المومنين سالوا ربهم اولا ان لا يجعل قلوبهم مايلة الى الاباطيل

والعقايد الفاسدة ثم انهم اتبعوا ذلك بان طلبوا من ربهم ان ينور قلوبهم بانوار المعرفة
ويجعل جوارحهم واعضاهم مزينة بزينة الطاعة وانما قال رحمة حتى يكون ذلك
شاملا لجميع انواع الرحمة فاولها ان يحصل في القلب نور الايمان والتوحيد والمعرفة
وثانيها ان يحصل في الجوارح والاعضا نور الطاعة والعبودية والخدمة وثالثها ان يحصل
في الدنيا سهولة اسباب المعيشة من الامن والصحة والكفاية ورابعها ان يحصل
عند الموت سهولة سكرات الموت وخامسها ان يحصل في القبر سهولة السوال وسهولة
ظلمة القبر وسادسها ان يحصل في القيامة سهولة العقاب والخطاب وغفران السيات
وترجيح الحسنات فقوله من لدنك رحمة يتناول جميع هذه الاقسام ولما ثبت بالبراهين
الباهرة القاهرة انه لا رحيم الا هو ولا كريم الا هو لا جرم اكد ذلك بقوله من
لدنك تنبيها للقلب والروح والعقل على ان هذا المقصود لا يحصل الا منه ولما
كان هذا المطلوب في غاية العظمة بالنسبة الى العبد لا جرم ذكره على سبيل التنكير
كانه يقول اطلب رحمة واية رحمة من لدنك وبليق وذلك يوجب غاية العظمة ثم
قال انك انت الوهاب كان العبد يقول الهي هذا الذي طلبته منك في الدعاء
عظيم بالنسبة الي لكنه حقير بالنسبة الى كمال كرمك وغاية جودك ورحمتك
فانت الوهاب الذي من هبتك حصلت حقايق الاشيا وذواتها وماهياتها ووجودها
فكلها ما سواك فمن جودك واحسانك وكرمك يا دايم المعروف يا قديم الاحسان
لا تخيب رجاء هذا المسكين ولا ترد دعاه واجعله اهلا لفضلك يا اكرم الاكرمين
قوله تعالى **ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه ان الله لا يخلف الميعاد** اعلم ان هذا
الدعا من بقية كلام الراسخين في العلم وذلك لانهم لما طلبوا من الله ان يصونهم
عن الزيغ وان يخصهم بالهداية والرحمة فكانهم قالوا ليس الغرض من هذا السوال
ما يتعلق بمصالح الدنيا فانها منقضية منقرضة انما الغرض الاعظم منه ما يتعلق
بالاخرة فانا نعلم انك يا الهنا جامع الناس ليوم الجزاء يوم القيامة ونعلم ان وعدك
لا يكون خلفا وكلامك لا يكون كذبا فمن زاغ قلبه بقي هناك في العذاب ابد الاباد
ومن اعطيته التوفيق والهداية والرحمة وجعلته من المومنين بقي هناك في
السعادة والكرامة ابد الاباد فالغرض الاعظم من ذلك الدعاء ما يتعلق بالاخرة
بقي في الاية مسايل **المسالة الاولى** قوله ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب
فيه تقديره جامع الناس للجزاء في يوم لا ريب فيه فحذف لكون المراد ظاهرا
المسالة الثانية قال الجبائي ان كلام المومنين تم عند قوله ليوم لا ريب فيه
فاما قوله ان الله لا يخلف الميعاد فهو كلام الله تعالى كان القوم لما قالوا
انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه صدقهم الله تعالى في ذلك واكد كلامهم
كما قاله حكاية عن المومنين في اخر هذه السورة ربنا واتنا ما وعدتنا
على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة انك لا تخلف الميعاد ومن الناس من قال
لا يبعد ورود هذا على طريقة العدول في الكلام من الغيبة الى الحضور ومثله
في كتاب الله كثير قال الله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم فان قيل فلم قال
في هذه الاية ان الله لا يخلف الميعاد وقالوا في تلك الاية انك لا تخلف الميعاد

قلنا الفرق والله اعلم ان هذه الاية في مقام الالهية يعني ان الالهية تقتضي الحشر
والنشر لينتصف للمظلومين من الظالمين فكان ذكره باسمه الاعظم اولى في
هذا المقام اما قوله في اخر السورة انك لا تخلف الميعاد فذلك المقام مقام
طلب العبد من ربه ان ينعم عليه بفضله وان يتجاوز عن سيئاته فلم يكن المقام
مقام الالهية فلا جرم قال انك لا تخلف الميعاد المسئلة الثالثة احتج
الجبائي بهذه الاية على القطع بوعيد الفساق قال وذلك لان الوعيد داخل تحت
لفظ الوعد بدليل قوله تعالى قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد
ربكم حقا والوعد والوعيد والميعاد واحد وقد اخبر في هذه الاية انه لا يخلف
الميعاد فكان هذا دليلا على انه لا يخلف الوعيد والجواب لا نسلم انه تعالى يوعد الفساق
مطلقا بل ذلك الوعيد عندنا مشروط بشرط عدم العفو كما انه بالاتفاق مشروط
بشرط عدم التوبة فكما انكم اثبتم ذلك الشرط بدليل منفصل فكذا نحن اثبتنا
عدم العفو بدليل منفصل سلمنا انه توعدهم ولكن لا نسلم ان الوعيد داخل تحت
لفظ الوعد اما قوله تعالى فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قلنا لم لا يجوز ان يكون
ذلك كما في قوله فبشرهم بعذاب اليم وقوله ذق انك انت العزيز الكريم
وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد منه انهم كانوا يتوقعون من اوثانهم انها تشفع لهم
عند الله فكان المراد من الوعد تلك المنافع وتمام الكلام في مسئلة الوعيد
قد مر في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته
فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وذكر الواحدي في البسيط طريقة
اخرى فقال لم لا يجوز ان يحمل هذا على ميعاد الاولياء دون وعيد الاعداء
لان خلف الوعيد كرم عند العرب قال والدليل عليه انهم يمدحون بذلك
قال الشاعر اذا وعد السراء انجز وعده وان وعد الضراء فالعفو مانعه
وروى المناظرة التي جرت بين ابي عمرو بن العلاء وبين عمرو بن عبيد قال ابن العلاء لعمرو
بن عبيد ما تقول في اصحاب الكبائر قال اقول ان الله وعد وعدا واوعد ايعادا
فهو منجز ايعاده كما هو منجز وعده فقال ابو عمرو بن العلاء انك رجل اعجم
لا اقول اعجم اللسان ولكن اعجم القلب ان العرب تعد الرجوع عن الوعد
لوما وعن الايعاد كرما وانشد واني وان اوعدته او وعدته
لمكذب ايعادي ومنجز موعدي واعلم ان المعتزلة حكوا ان ابا عمرو
بن العلاء لما قال هذا الكلام قال له عمرو بن عبيد يا ابا عمرو فهل يسمي الله
مكذب نفسه قال لا فقال عمرو بن عبيد فقد سقطت حجتك قالوا فانقطع
ابو عمرو بن العلاء وعندي انه كان لابي عمرو بن العلاء ان يجيب عن السؤال فيقول
انك قست الوعيد على الوعد وانما ذكرت هذا البيان الفرق بين البابين
وذلك لان الوعد حق عليه والوعيد حق له ومن اسقط حق نفسه فقد اتى بالجود
والكرم ومن اسقط حق غيره فذلك هو اللوم فظهر الفرق بين الوعد والوعيد وبطل
قياسك وانما ذكرت هذا الشعر لايضاح هذا الفرق فاما قولك لو لم يفعل لصار
كاذبا ومكذبا نفسه فجوابه ان هذا انما يلزم لو كان الوعيد ثابتا جزما من غير

شرط

شرط وعندي جميع الوعيدات مشروطة بعدم العفو فلا يلزم من تركه دخول
الكذب في كلام الله فهذا ما يتعلق بهذه الحكاية والله اعلم قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ
كَفَرُوا لَن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُم مِّنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَٰئِكَ هُمْ وَقُودُ
النَّارِ كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ
وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ
وَبِئْسَ الْمِهَادُ اعلم انه تعالى لما حكى عن المؤمنين دعاءهم وتضرعهم حكى كيفية حال
الكافرين وشدة عقابهم فهذا هو وجه النظم وفي الاية مسائل المسئلة
الاولى في قوله ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا
قولان الاول المراد بهم وفد نجران وذلك لانا روينا في قصتهم ان ابا حارثة
بن علقمة قال لاخيه اني اعلم انه رسول الله حقا ولكني ان اظهرت ذلك اخذت ملوك
الروم مني ما اعطوني من المال والجاه فالله تعالى بين ان اموالهم واولادهم
لا تدفع عنهم عذاب الله في الدنيا والاخرة والقول الثاني ان اللفظ عام وخصوص
السبب لا يمنع عموم اللفظ المسئلة الثانية اعلم ان كمال العذاب هو ان يزول عنه
كل ما كان منتفعا به ثم يجتمع عليه جميع الاسباب المؤلمة اما الاول فهو المراد بقوله
لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم وذلك لان المرء عند الخطوب والنوائب في
الدنيا يفزع الى المال والولد فهما اقرب الامور التي يفزع اليها في دفع الخطوب
فبين تعالى ان صفة ذلك اليوم مخالفة لصفة الدنيا لان اقرب الطرق
الى دفع المضار اذا لم يتأت في ذلك اليوم فما عداه بالتعذر اولى ونظير هذه الاية
قوله تعالى يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم وقوله المال والبنون
زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك وقوله ونرثه
ما يقول ويأتينا فردا وقوله ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وتركتم
ما خولناكم وراء ظهوركم واما القسم الثاني من اسباب كمال العذاب
فهو ان يجتمع عليه الاسباب المؤلمة واليه الاشارة بقوله تعالى اولئك هم
وقود النار وهذا هو النهاية في شرح العذاب فانه لا عذاب ازيد من ان تشتعل
النار فيهم كاشتعالها في الحطب اليابس والوقود بفتح الواو الحطب الذي توقد
به النار وبالضم هو مصدر وقدت النار وقودا كقولك وردت ورودا
المسئلة الثالثة من في قوله من الله فيه قولان احدهما التقدير لن تغني عنهم
اموالهم ولا اولادهم من عذاب الله شيئا فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه والثاني
قال ابو عبيدة من بمعنى عند والمعنى لن تغني عند الله شيئا قوله تعالى كداب ال
فرعون يقال دأبت في الشيء ادأب دأبا ودأبا ودؤوبا اذا اجتهدت فيه قال تعالى
سبع سنين دأبا اي بجد ودوام يقال سار فلان يوما دائبا اذا اجتهد في السير
يومه كله هذا معناه في اللغة ثم صار الدأب عبارة عن الشأن والامر والعادة يقال
هذا دأب فلان اي عادته وقال بعضهم الدؤوب والدأب الدوام اذا عرفت
هذا فنقول في كيفية التشبيه وجوه الاول ان نفس الدأب بالاجتهاد كما هو معنا
في اصل اللغة وهذا قول الاصم والزجاج ووجه التشبيه ان دأب هؤلاء الكفار

معنا

جدهم واجتهادهم في تكذيبهم محمداً صلى الله عليه وسلم وكفرهم كدأب آل فرعون مع موسى عليه
السلام ثم أهلكنا أولئك بذنوبهم فكذلك نهلك هؤلاء الوجه الثاني أن نفسر الدأب
بالشأن والصنع وفيه وجوه الأول كدأب آل فرعون أي شأن هؤلاء وصنعهم في تكذيب
محمد كشأن آل فرعون في التكذيب بموسى ولا فرق بين هذا الوجه وبين ما قبله إلا أنا حملنا
اللفظ في الوجه الأول على الاجتهاد وفي هذا الوجه على الصنع والعادة الثاني أن تقدير
الآية إن الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئاً ويجعلهم الله
وقود النار كعادته وصنعه في آل فرعون فإنهم لما كذبوا برسولهم أخذهم الله بذنوبهم
والمصدر تارة يضاف إلى الفاعل وتارة يضاف إلى المفعول والمراد ههنا كدأب الله
في آل فرعون ونظيره قوله تعالى يحبونهم كحب الله أي كحبهم لله وقال سنة من قد أرسلنا
من قبلك من رسلنا والمعنى سنتي فيمن أرسلنا قبلك والثالث قال القفال رحمه الله
يحتمل أن تكون الآية جامعة للعادة المضافة إلى الله والعادة المضافة إلى الكفار كأنه
قيل إن عادة هؤلاء الكفار ومذهبهم في إيذاء محمد عليه السلام كعادة من قبلهم في إيذاء
رسلهم وعادتنا أيضاً في إهلاك هؤلاء كعادتنا في إهلاك أولئك الكفار المتقدمين
والمقصود على جميع التقديرات تصبير النبي عليه السلام والمسلمين على إيذاء الكفار
وبشارتهم بأن الله سينتقم منهم الوجه الثالث في تفسير الدأب والدؤوب
هو اللبث والدوام وطول البقاء في الشيء وتقدير الآية أولئك هم وقود النار كدأب
آل فرعون أي دؤوبهم في النار كدؤوب آل فرعون والوجه الرابع أن
الدأب هو الاجتهاد كما ذكرناه ومن لوازم ذلك التعب والمشقة فيكون المعنى مشقتهم
وتعبهم من العذاب كمشقة آل فرعون بالعذاب وتعبهم به فإنه تعالى بين أن عذابهم
حصل في غاية القرب وهو قوله أغرقوا فأدخلوا ناراً وفي غاية الشدة أيضاً
النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد
العذاب والوجه الخامس في التشبيه أن المشبه هو أن أموالهم لا تنفعهم
في إزالة العذاب وكان التشبيه بآل فرعون حاصلاً في هذين الوجهين
والمعنى أنكم قد عرفتم ما حل بآل فرعون ومن قبلهم من المكذبين
بالرسل من العذاب المعجل الذي عنده لم ينفعهم مال ولا ولد بل صاروا مضطرين
إلى ما نزل بهم فكذلك حالكم أيها الكفار المكذبون بمحمد عليه السلام في أنه ينزل بكم
مثل ما نزل بالقوم تقدم أو تأخر ولا تغني عنكم الأموال والأولاد الوجه السادس يحتمل
أن يكون وجه التشبيه أنه كما نزل بمن تقدم العذاب المعجل بالاستئصال فكذلك
ينزل بكم أيها الكفار بمحمد وذلك من القتل والسبي وسلب الأموال ويكون قوله تعالى
قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم كالدلالة على ذلك
فكأنه تعالى بين أنه كما نزل بالقوم العذاب المعجل ثم يصيرون إلى دوام العذاب
فسينزل بمن كذب بمحمد عليه السلام أمران أحدهما المحن المعجلة وهي القتل
والسبي والإذلال ثم يكون بعده المصير إلى العذاب الدائم وهذان الوجهان الأخيران
ذكرهما القاضي رحمه الله أما قوله والذين من قبلهم والمعنى والذين من قبلهم
من مكذبي الرسل وقوله كذبوا بآياتنا المراد بالآيات المعجزات ومتى كذبوا بها

فقد كذبوا لا محالة بالأنبياء ثم قال فأخذهم الله بذنوبهم وإنما استعمل فيه الأخذ لأن من ينزل
به العقاب يصير كالمأخوذ المأسور الذي لا يقدر على التخلص ثم قال والله شديد العقاب
وهو ظاهر أما قوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم وبئس
المهاد ففي الآية مسائل المسألة الأولى قرأ حمزة والكسائي سيغلبون ويحشرون
بالياء فيهما والباقون بالتاء المنقوطة من فوق فيهما فمن قرأ بالياء المنقوطة من تحت
فالمعنى بلغهم أنهم سيغلبون ويحشرون ويدل على صحة الياء قوله قل للذين
آمنوا يغفروا وقل للمؤمنين يغضوا ولم يقل اغضوا ومن قرأ بالتاء فعلى المخاطبة
ويدل على حسن التاء قوله وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم والفرق بين
القراءتين من حيث المعنى أن القراءة بالتاء أمر بأن يخبرهم بما سيجري عليهم من الغلبة
والحشر إلى جهنم والقراءة بالياء أن يحكي لهم والله أعلم المسألة الثانية
ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوهاً الأول لما هزم رسول الله صلى الله عليه وسلم
قريشاً يوم بدر وقدم المدينة جمع يهود في سوق قينقاع وقال يا معشر اليهود
أسلموا قبل أن يصيبكم مثل ما أصاب قريشاً فقالوا يا محمد لا تغرنك نفسك
بأن قتلت نفراً من قريش لا يعرفون القتال ولو قاتلتنا لعرفت فأنزل الله تعالى
هذه الآية والرواية الثانية أن يهود أهل المدينة لما شاهدوا وقعة بدر قالوا والله
هذا هو النبي الأمي الذي بشرنا به موسى وفي التوراة نعته وأنه لا ترد له راية
ثم قال بعضهم لبعض لا تعجلوا فلما كان يوم أحد ونكب أصحابه قالوا ليس هذا هو ذاك
وغلب الشقاء عليهم فلم يسلموا فأنزل الله تعالى هذه الآية والرواية الثالثة أن
هذه الآية واردة في جميع الكفار بأعيانهم علم الله أنهم يموتون على كفرهم
وليس في الآية ما يدل على أنهم من هم المسألة الثالثة احتج من قال بتكليف
ما لا يطاق بهذه الآية فقال إن الله تعالى أخبر عن تلك الفرقة من الكفار أنهم يحشرون
إلى جهنم فلو آمنوا وأطاعوا لانقلب هذا الخبر كذباً وذلك محال ومستلزم
المحال فكان الإيمان منهم والطاعة محالاً وقد أمروا به فقد أمروا بالمحال وبما
لا يطاق وتمام تقريره قد تقدم في تفسير قوله سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم
لا يؤمنون المسألة الرابعة قوله ستغلبون إخبار عن أمر يحصل في المستقبل
وقد وقع مخبره على موافقته فكان هذا إخباراً عن الغيب وهو معجز ونظيره قوله تعالى
غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون ونظيره في حق عيسى
وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم المسألة الخامسة دلت الآية على
حصول البعث في القيامة وحصول الحشر والنشر وأن مرد الكافرين إلى النار
ثم قال وبئس المهاد وذلك لأنه تعالى ذكر حشرهم إلى جهنم ووصفه فقال
وبئس المهاد والمهاد الموضع الذي يمهد فيه وينام عليه كالفراش قال تعالى والأرض
فرشناها فنعم الماهدون فلما ذكر الله تعالى مصير الكافرين إلى جهنم
أخبر عنها بالشر لأن بئس مأخوذ من البأس والبأس هو الشر والشدة قال تعالى
وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس أي شديد وجهنم معرفة قوله تعالى
قد كان لكم آية في فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم

مثليهم رأي العين والله يؤيد بنصره من يشاء إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار اعلم
أن في الآية مسائل المسألة الأولى لم يقل قد كانت لكم آية وفيه وجهان الأول أنه
محمول على المعنى والمراد قد كان لكم بيان هذه آية والثاني قال الفراء إنما ذكر للفصل
الواقع بينهما وهو قوله لكم المسألة الثانية وجه النظم أنا ذكرنا في الآية المتقدمة
وهي قوله تعالى ستغلبون وتحشرون نزلت في اليهود وأن رسول الله صلى الله
عليه وسلم لما دعاهم إلى الإسلام أظهروا التمرد وقالوا لسنا أمثال قريش في
الضعف وقلة المعرفة بالقتال بل معنا الشوكة والمعرفة بالقتال
فلنغلبن كل من ينازعنا فالله تعالى قال لهم إنكم وإن كنتم أقوياء وأرباب العدد
والعدة فإنكم ستغلبون ثم ذكر تعالى ما يجري مجرى الدلالة على صحة ذلك الحكم
فقال قد كان لكم آية في فئتين التقتا يعني واقعة بدر كانت كالدلالة على ذلك
لأن الكثرة والعدد كانت من جانب الكفار والقلة وعدم السلاح من جانب المسلمين
ثم إن الله تعالى قهر الكفار وجعل المسلمين مظفرين منصورين وذلك يدل
على أن تلك الغلبة كانت بتأييد الله ونصره ومن كان كذلك فإنه يكون غالبا
لجميع الخصوم سواء كانوا أقوياء أو لم يكونوا كذلك فهذا يجري مجرى الدلالة
على أنه عليه السلام يهزم هؤلاء اليهود ويقهرهم وإن كانوا أرباب السلاح والقوة
فصارت هذه الآية كالدلالة على صحة قوله قل للذين كفروا ستغلبون فهذا
هو الكلام في وجه النظم المسألة الثالثة الفئة الجماعة وأجمع المفسرون
على أن المراد بالفئتين رسول الله مع أصحابه يوم بدر كانوا تسعمائة وخمسين
رجلا وفيهم أبو سفيان وأبو جهل وقادوا مائة فرس وكانت معهم من الإبل سبعمائة
بعير وأهل الخيل كلهم كانوا دارعين وهم مائة وكان في الرجالة
دروع سوى ذلك وكان المسلمون ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلا بين كل أربعة
منهم بعير ومعهم من الدروع ستة ومن الخيل فرسان ولا شك أن في
غلبة المسلمين الكفار على هذه الصفة آية بينة ومعجزة قاهرة واعلم أن العلماء
ذكروا في تفسير كون تلك الواقعة آية بينة وجوها الأول أن المسلمين كان
قد اجتمع فيهم من أسباب الضعف عن المقاومة أمور منها قلة العدد ومنها
أنهم خرجوا غير قاصدين للحرب فلم يتأهبوا ومنها قلة السلاح والخيل ومنها
أن ذلك ابتداء غزوة في الحرب لأنها أول غزوات رسول الله صلى الله عليه وسلم
وكان قد حصل للمشركين أضداد هذه المعاني منها كثرة العدد ومنها أنهم خرجوا
متأهبين للمحاربة ومنها كثرة سلاحهم وخيلهم ومنها أن أولئك الأقوام كانوا
ممارسين للمحاربة والمقاتلة في الأزمنة الماضية وإذا كان كذلك فلم تجر العادة
أن مثل هؤلاء العدد في القلة والضعف وعدم السلاح وقلة المعرفة بأمر المحاربة
يغلبون مثل ذلك الجمع الكثير مع كثرة سلاحهم وتأهبهم للمحاربة ولما كان ذلك
خارجا عن العادة كان معجزا والوجه الثاني في كون هذه الواقعة آية أنه عليه السلام
كان قد أخبر قومه بأن الله ينصره على قريش بقوله إذ يعدكم الله إحدى الطائفتين
أنها لكم يعني جمع قريش أو عير أبي سفيان وكان قد أخبر قبل الحرب بأن هذا مصرع

فلان وهذا مصرع فلان فلما وجد مخبره خبره في المستقبل على وفق خبره كان
ذلك إخبارا عن الغيب فكان معجزا والوجه الثالث في بيان كون هذه الواقعة
آية ما ذكره تعالى بعد هذه الآية وهي قوله ترونهم مثليهم رأي العين والأصح في
تفسير هذه الآية أن الرائين المشركون والمرئيين هم المؤمنون والمعنى أن المشركين
كانوا يرون المؤمنين مثل عدد المشركين قريبا من ألفين أو مثلي عدد
المسلمين وهو ستمائة وذلك معجز فإن قيل تجويز رؤية ما ليس بموجود
يفضي إلى السفسطة قلنا نحمل الرؤية على الظن والحسبان وذلك لأن من
اشتد خوفه قد يظن في الجمع القليل أنهم في غاية الكثرة وإما أن يقول
إن الله تعالى أنزل الملائكة حتى صار عسكر المسلمين كثيرين والجواب الأول
أقرب لأن الكلام مقتصر على الفئتين ولم يدخل فيهما قصة الملائكة والوجه
الرابع في بيان كون هذه القصة آية قال الحسن إن الله تعالى أمد رسوله
في تلك الغزوة بخمسة آلاف من الملائكة لأنه تعالى قال فاستجاب لكم
ربكم أني ممدكم بألف من الملائكة وقال بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم
هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف وكان سيماهم هو أنه كان على أذناب خيولهم ونواصيها
صوف أبيض وهو المراد بقوله والله يؤيد بنصره من يشاء والله أعلم ثم قال تعالى فئة
تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة وفيه مسائل المسألة الأولى القراءة
المشهورة فئة بالرفع وكذا قوله وأخرى كافرة وقرئ فئة تقاتل وأخرى
كافرة بالجر على البدل من فئتين وقرئ بالنصب إما على الاختصاص أو على
الحال من الضمير في التقتا قال الواحدي رحمه الله والرفع هو الوجه لأن المعنى
إحداهما تقاتل في سبيل الله فهو رفع على استئناف الكلام المسألة الثانية
المراد بالفئة التي تقاتل في سبيل الله هم المسلمون لأنهم قاتلوا لنصرة دين
الله وقوله وأخرى كافرة والمراد بها كفار قريش ثم قال يرونهم مثليهم وفيه
مسألتان المسألة الأولى قرأ نافع وأبان عن عاصم ترونهم بالتاء المنقوطة من
فوق والباقون بالياء فمن قرأ بالتاء ففيه وجهان أحدهما أن ما قبله خطاب لليهود والمعنى ترون أيها
اليهود المسلمين مثلي ما كانوا أو مثلي الفئة الكافرة أو يكون الآية خطابا مع مشركي
قريش والمعنى ترون يا مشركي قريش المسلمين مثليكم
الكافرة ومن قرأ بالياء فللمغايبة التي جاءت بعد الخطاب وهو قوله يرونهم
يعود إلى الإخبار عن إحدى الفئتين المسألة الثانية اعلم أنه تقدم
في هذه الآية ذكر الفئة الكافرة وذكر الفئة المسلمة فقوله يرونهم مثليهم
يحتمل أن يكون الرائي هو الفئة الكافرة والمرئي هو الفئة المسلمة ويحتمل أن
يكون بالعكس من ذلك فهاذان احتمالان وأيضا فقوله مثليهم
يحتمل أن يكون المراد منه الرائي وأن يكون المراد مثلي المرئي فإذن هذه الآية
تحتمل وجوها أربعة الأول أن يكون المراد أن الفئة الكافرة رأت المسلمين
مثلي عدد المسلمين ستمائة ونيفا وعشرين والحكمة في ذلك أنه تعالى كثر
المسلمين في أعين المشركين مع قلتهم لتهابهم وتحترز عن قتالهم

فان قيل هذا مناقض لقوله في سورة الانفال ويقللكم في اعينهم والجواب
انه كان التقليل والتكثير في حالين مختلفين فقللوا اولا في اعينهم حتى
اجترؤا عليهم فلما التقوا كثرهم الله في اعينهم حتى صاروا مغلوبين ثم ان
تقليلهم في اول الامر وتكثيرهم في اخر الامر ابلغ في القدرة واظهار الاية
والاحتمال الثالث ان الرائين هم المسلمون والمرئيين هم المشركون
فالمسلمون راوا المشركين مثلي المسلمين ستمائة وازيد والسبب فيه ان الله
تعالى امر المسلم الواحد بمقاومة الكافرين قال تعالى ان يكن منكم مائة صابرة
يغلبوا مائتين فان قيل كيف رؤهم مثليهم راي العين وكانوا ثلاثة امثالهم
والجواب ان الله تعالى انما اظهر للمسلمين من عدد المشركين القدر الذي علم المؤمنون
انهم يغلبونهم وذلك لانه تعالى قال ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فاظهر ذلك
العدد من المشركين للمؤمنين تقوية لقلوبهم وازالة للخوف عن صدورهم والاحتمال
الرابع ان الرائين هم المسلمون ثم انهم راوا المشركين على الضعف من عدد المشركين
فهذا قول لا يمكن ان يقول به احد لان هذا يوجب نصرة المشركين وايقاع الخوف
في قلوب المؤمنين والاية تنافي ذلك وفي الاية احتمال خامس وهو ان اول الاية
قد بينا انه خطاب مع اليهود فيكون المراد ترون ايها اليهود المشركين مثلي
المؤمنين في القوة والشوكة فان قيل كيف راوهم مثليهم وقد كانوا ثلاثة امثالهم
فقد سبق الجواب عنه بقي من مباحث هذا الموضع امران البحث الاول ان الاحتمال الاول
والثاني يقتضي ان المعدوم صار مرئيا والاحتمال الثالث يقتضي ان ما وجد وحضر
لم يصر مرئيا اما الاول فهو محال عقلا لان المعدوم لا يرى فلا جرم وجب حمل الرؤية
على الظن القوي واما الثاني فهو جائز عند اصحابنا لان عندنا مع حصول الشرايط
وصحة الحاسة يكون الادراك جائزا لا واجبا وكان ذلك الزمان زمان حضور
المعجزات وخوارق العادات فلم يبعد ان يقال انه حصل ذلك المعجز واما المعتزلة
فعندهم الادراك واجب الحصول عند اجتماع الشرايط وسلامة الحاسة فلهذا
المعنى اعتذر القاضي عن هذا الموضع من وجوه احدها ان عند الاشتغال بالمحاربة
والمقاتلة قد لا يتفرغ الانسان لان يدير حدقته حول العسكر وينظر اليهم على سبيل
التامل التام فلا جرم يرى البعض دون البعض وثانيها لعله عند المحاربة يحصل من
الغبار ما يصير مانعا عن ادراك ثلث العسكر وكل ذلك البعض وثالثها يجوز ان يقال
انه تعالى خلق في الهواء ما صار مانعا عن ادراك ثلث العسكر وكل ذلك محتمل البحث
الثاني اللفظ وان احتمل ان يكون الراؤون هم المشركين وان يكون هم المسلمين
فاي الاحتمالين اظهر قيل كون المشرك رائيا اولى ويدل عليه وجوه الاول ان تعلق
الفعل بالفاعل اشد من تعلقه بالمفعول فجعل اقرب المذكورين السابقين فاعلا وابعدهما
مفعولا اولى من العكس واقرب المذكورين هو قوله واخرى كافرة والثاني ان مقدمة الاية
وهو قوله قد كان لكم اية خطاب مع الكفار فقراءة نافع بالتاء يكون خطابا مع اولئك
الكفار والمعنى ترون يا مشركي قريش المسلمين مثليهم فهذه القراءة لا تساعد الا على كون
الرائي مشركا الثالث ان الله تعالى جعل هذه الحالة اية للكفار حيث قال قد كان لكم

اية في

اية في فئتين التقتا فوجب ان تكون هذه الحالة بحيث شاهدها الكافر حتى تكون حجة
عليه اما لو كانت هذه الحالة حاصلة للمؤمن لم يصح جعلها حجة على الكافر والله اعلم
واحتج من قال الراؤون هم المسلمون وذلك لان الرائين لو كانوا هم
المشركين لزم رؤية ما ليس بموجود وهو محال ولو كان الراؤون المؤمنين
لزم ان لا يرى ما هو موجود وهذا ليس بمحال فكان ذلك اولى والله اعلم ثم
قال راي العين يقال رايته رايا ورؤية ورايت في المنام رؤيا حسنة فالرؤيا
تختص بالمنام ويقول هو مني راي العين اي حيث يقع عليه بصري فقوله
راي العين يجوز ان ينتصب على المصدر ويجوز ان يكون ظرفا للمكان كما يقول ترونهم
امامكم ومثله هو مني مناط العيوق ومزجر الكلب والله يؤيد بنصره من يشاء نصر
المسلمين على وجهين نصر بالغلبة كنصر يوم بدر ونصر بالحجة فلهذا المعنى
لو قدرنا انه هزم قوم من المؤمنين لجاز ان يقال هم المنصورون لانهم هم
المنصورون بالحجة وبالعاقبة الحميدة والمقصود من الاية ان النصر والظفر انما
يحصلان بتاييد الله ونصره لا بكثرة العدد والسلاح والشوكة ثم قال ان في ذلك لعبرة
والعبرة الاعتبار وهي الاية التي يعبر بها من منزلة الجهل الى العلم واصله من
العبور وهو النفوذ من احد الجانبين الى الاخر ومنه العبارة وهي الكلام الذي يعبر
بالمعنى الى المخاطب وعبارة الرؤيا من ذلك لانها تفسيرها وقوله لاولي الابصار
اي لاولي العقول كما قال فلان بصير بهذا الامر اي عالم ومعرفة والله اعلم
بالصواب قوله تعالى زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين
والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام
والحرث ذلك متاع الحيوة الدنيا والله عنده حسن الماب في الاية مسايل
المسالة الاولى في كيفية النظم قولان الاول ما يتعلق بالقصة فانا روينا ان ابا حارثة
بن علقمة النصراني اعترف لاخيه انه يعرف صدق محمد صلى الله عليه وسلم
الا انه لا يقر بذلك خوفا من ان ياخذ منه ملوك الروم المال والجاه وايضا
روينا انه عليه السلام لما دعا اليهود الى الاسلام بعد غزوة بدر اظهروا من
انفسهم القوة والشدة والاستظهار بالمال والسلاح فبين الله تعالى في هذه
الاية ان هذه الاشياء وغيرها من متاع الدنيا زايلة باطلة وان الاخرة خير
وابقى القول الثاني وهو على التاويل العلم انه تعالى لما قال في الاية ما هو
كالشرح المتقدمة والله يؤيد بنصره من يشاء ان في ذلك لعبرة لاولي
الابصار ذكر بعد هذه الاية ما هو كالشرح والبيان لتلك العبرة وذلك
انه تعالى بين انه زين للناس حب هذه الشهوات الجسمانية واللذات الدنيوية
ثم انها فانية منقضية تذهب لذاتها وتبقى تبعاتها ثم انه تعالى حث على
الرغبة في الاخرة بقوله قل اؤنبئكم بخير من ذلكم ثم بين طيبات
الاخرة تعد لمن واظب على العبودية من الصابرين الى اخر الاية المسالة
الثانية اختلفوا في ان قوله زين للناس من الذي زين ذلك اما اصحابنا
فقولهم فيه ظاهر وذلك لان عندهم خالق جميع الافعال هو الله تعالى

وايضا ان قالوا كان المزين الشيطان فمن الذي زين الكفر والبدعة للشيطان
فان كان لذلك الشيطان شيطان اخر لزم التسلسل وان وقع ذلك من نفس ذلك
الشيطان فليكن في الانسان كذلك وان كان من الله وهو الحق فليكن في حق الانسان
كذلك وفي القران اشارة الى هذه النكتة في سورة القصص ربنا هؤلاء الذين اغوينا
اغويناهم كما غوينا يعني ان اعتقد احد انا اغويناهم فمن الذي اغوانا وهذا الكلام
ظاهر جدا اما المعتزلة فالقاضي نقل عنهم ثلاثة اقوال القول الاول حكى عن
الحسن انه قال الشيطان زينها لهم وكان يحلف على ذلك بالله واحتج
القاضي لهم بوجوه احدها انه تعالى اطلق الشهوات فيدخل فيه الشهوات
المحرمة ومزين الشهوات المحرمة هو الشيطان وثانيها انه تعالى ذكر
القناطير المقنطرة من الذهب والفضة وحب هذا المال الكثير الى هذا الحد
لا يليق الا بمن جعل الدنيا قبلة طلبه ومنتهى مقصوده لان اهل الاخرة يكتفون
بالبلغة وثالثها قوله تعالى ذلك متاع الحياة الدنيا ولا شك ان الله تعالى
ذكر ذلك في معرض الذم للدنيا والذام للشيء يمتنع ان يكون مزينا له و
رابعها قوله تعالى بعد هذه الاية قوله قل اؤنبئكم بخير من ذلكم والمقصود
من هذا الكلام صرف العبد عن الدنيا وتقبيحها في عينه وذلك لا يليق بمن زين
الدنيا في عينه والقول الثاني قول قوم اخرين من المعتزلة وهو ان المزين لهذه
الاشياء هو الله تعالى واحتجوا عليه بوجوه احدها انه كما رغب في منافع الاخرة
فقد خلق ملاذ الدنيا واباحها لعبيده واباحتها للعبيد تزيين لها فانه تعالى اذا
خلق الشهوة والمشتهى وخلق للمشتهي علما بما في تناول المشتهى من اللذة
ثم اباح له ذلك التناول كان تعالى مزينا لها وثانيها ان الانتفاع بهذه المشتهيات
وسائل الى منافع الاخرة والله تعالى قد ندب اليها فكان مزينا لها وانما قلنا
ان الانتفاع بها وسائل الى ثواب الاخرة لوجوه الاول ان يتصدق بها والثاني
ان يتقوى بها على طاعة الله تعالى والثالث انه اذا انتفع بها وعلم ان تلك المنافع
انما تيسرت بخلق الله تعالى واعانته صار ذلك سببا لاشتغال العبد بالشكر
العظيم ولذلك كان الصاحب بن عباد يقول شرب الماء البارد في الصيف يستخرج
الحمد من اقصى القلب ذكره شعرا هذا معناه والرابع ان القادر على التمتع بهذه
اللذات والطيبات اذا تركها واشتغل بالعبودية وتحمل ما فيها من المشقة كان
اكثر ثوابا فثبت بهذه الوجوه ان الانتفاع بهذه الطيبات وسائل الى ثواب الاخرة ثم
وثانيها قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا وقال قل من حرم زينة الله
التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وقال انا جعلنا ما على الارض زينة لها
وقال خذوا زينتكم عند كل مسجد وقال في سورة البقرة وانزل من السماء ماء فاخرج به
من الثمرات رزقا لكم وقال كلوا مما في الارض حلالا طيبا وذلك يدل على ان المزين هو
الله تعالى ومما يؤكد ذلك قراءة مجاهد زين للناس على تسمية الفاعل والقول
الثالث وهو اختيار ابي علي الجبائي والقاضي هو التفصيل وذلك ان كل ما كان من هذا الباب
واجبا او مندوبا كان التزيين فيه من الله تعالى وكل ما كان حراما كان التزيين فيه

من الشيطان

من الشيطان هذا ما ذكره القاضي وبقي قسم ثالث وهو المباح الذي لا يكون في فعله ولا في تركه
ثواب ولا عقاب والقاضي ما ذكر هذا القسم وكان من حقه ان يذكره ويبين ان التزيين فيه
من الله تعالى او من الشيطان **المسئلة الثالثة** قوله حب الشهوات فيه ابحاث ثلاثة الاول ان
الشهوات ههنا هي الاشياء المشتهاه سميت بذلك على الاستعارة للتعلق والاتصال
كما يقال للمقدور قدرة وللمرجو رجاء وللمعلوم علم وهذه استعارة مشهورة في اللغة
يقال هذه شهوة فلان اي مشتهاه قال صاحب الكشاف وفي تسميتها بهذا الاسم فائدتان
احدهما انه جعل الاعيان التي ذكرها شهوات مبالغة في كونها مشتهاه محروصا على الاستمتاع
بها والثانية ان الشهوة صفة مسترذلة عند الحكماء مذموم من اتبعها شاهد على نفسه
بالبهيمية فكان المقصود من ذكر هذا اللفظ التنفير عنها البحث الثاني قال المتكلمون دلت هذه
الاية على ان الحب غير الشهوة لانه اضاف الحب الى الشهوة والمضاف غير المضاف اليه والشهوة
من فعل الله تعالى والمحبة من افعال العباد وهي عبارة ان يجعل الانسان كل غرضه وعيشه
في طلب اللذات والطيبات البحث الثالث قالت الحكماء ان الانسان قد يحب شيئا ولكنه يحب
ان لا يحبه مثل المسلم فانه قد يميل طبعه الى بعض المحرمات لكنه يحب ان لا يحبه اما من احب
شيئا واحب ان يحبه فذاك من كمال المحبة فان كان ذلك في جانب الخير فهو كمال السعادة
كما في قوله تعالى حكاية عن سليمان عليه السلام اني احببت حب الخير ومعناه احب الخير واحب
ان اكون محبا للخير وان كان ذلك في جانب الشر كما في هذه الاية فان قوله زين للناس حب الشهوات
يدل على امور ثلاثة مترتبة اولها انه يشتهي انواع المشتهيات وثانيها انه يحب شهوته لها
وثالثها انه يعتقد ان تلك المحبة حسنة وفضيلة ولما اجتمعت هذه الدرجات الثلاثة بلغت
الغاية القصوى في الشدة والقوة لا يكاد ينحل الا بتوفيق عظيم من الله تعالى ثم انه تعالى
اضاف ذلك الى الناس وهو لفظ عام دخله حرف التعريف فيفيد الاستغراق فظاهر اللفظ يقتضي ان
هذا المعنى حاصل لجميع الناس والعقل ايضا يدل عليه وهو ان كل ما كان لذيذا ونافعا فهو محبوب
ومطلوب لذاته واللذيذ والنافع قسمان روحاني وجسماني والقسم الجسماني حاصل لكل احد
في اول الامر واما القسم الروحاني فلا يكون الا في الانسان الواحد على سبيل الندرة وذلك
الانسان انما يحصل له تلك اللذة الروحانية بعد استيناس النفس باللذات الجسمانية
فيكون انجذاب النفس الى اللذات الجسمانية كالملكة المستقرة المتاكدة وانجذابها
الى اللذات الروحانية كالحالة الطارية التي تزول بادنى سبب فلا جرم كان الغالب
على الخلق انما هو الميل الشديد الى اللذات الجسمانية فاما الميل الى طلب اللذات
الروحانية فذاك لا يحصل الا للشخص النادر ثم حصوله لذلك النادر لا يتفق الا في
اوقات نادرة فلهذا السبب عم الله هذا الحكم في الكل فقال زين للناس حب الشهوات
اما قوله تعالى من النساء والبنين ففيه بحثان البحث الاول من في قوله من النساء
والبنين للتبيين كما في قوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان فكما ان المعنى
فاجتنبوا الاوثان التي هي رجس فكذا ايضا معنى هذه الاية زين للناس حب النساء
وكذا المشتهيات البحث الثاني اعلم انه تعالى عددها هنا من المشتهيات امورا
سبعة وانما قدمهن على الكل لان الالتذاذ بهن اكثر والاستيناس بهن اتم ولذلك
قال تعالى خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة وثانيها

يؤكد ذلك ان العشق الشديد المقلق المهلك لا يتفق الا في هذا النوع من الشهوة المرتبة الثانية حب الولد ولما كان حب الولد الذكر اكثر من حب الولد الانثى لا جرم خصه الله بالذكر ووجه التمتع بهم ظاهر من حيث السرور بهم والتكثير بهم الى غير ذلك واعلم ان الله تعالى في ايجاد حب الزوجة والولد في قلب الانسان حكمة بالغة فانه لولا هذا الحب لما حصل التوالد والتناسل ولتادى ذلك الى انقطاع النسل وهذه المحبة كانها حالة غريزية ولذلك فانها حاصلة لجميع الحيوانات والحكمة فيه ما ذكرنا من ابقاء النسل المرتبة الثالثة والرابعة القناطير المقنطرة من الذهب والفضة وفيه ابحاث البحث الاول قال الزجاج القنطار مال كثير يتوثق به الانسان في دفع ماخوذ من عقد الشيء واحكامه والقنطرة ماخوذة من ذلك لتوثقها بعقد الطاق فالقنطار مال كثير يتوثق به الانسان في دفع اصناف النوائب وحكى ابو عبيدة عن العرب انهم يقولون انه وزن لا يحد واعلم ان هذا هو الصحيح ومن الناس من حاول تحديده وفيه روايات فروى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال القنطار اثنى عشر الف اوقية وروى انس عنه ايضا ان القنطار الف دينار واثنى عشر الف درهم وهو مقدار الدية وبه قال الحسن وقال الكلبي القنطار الف دينار واثنى عشر الف درهم بلسان الروم ملء مسك ثور من ذهب او فضة وفيه اقوال سوى ما ذكرنا الكبار تركناها لانها غير معضودة بحجة البتة البحث الثاني المقنطرة مفعللة من القنطار وهو للتاكيد كقولهم الف مؤلفة وبدرة مبدرة وابل مؤبلة ودراهم مدرهمة وقال الكلبي القناطير ثلاثة والمقنطرة المضاعفة فكان المجموع ستة البحث الثالث الذهب والفضة انما كانا محبوبين لانهما جعلا ثمن جميع الاشياء فمالكهما كالمالك لجميع الاشياء وصفة المالكية والقدرة صفة كمال والكمال محبوب لذاته فلما كان الذهب والفضة اكمل الوسائل الى تحصيل هذا الكمال الذي هو محبوب لذاته وما لا يوجد المحبوب الا به فهو محبوب لا جرم كانا محبوبين المرتبة الخامسة الخيل المسومة قال الواحدي الخيل جمع لا واحد له من لفظه كالقوم والنساء والرهط وسميت الافراس خيلا لجولانها في مشيها وسميت حركة الانسان على سبيل الجولان اختيالا وسمي الخيال خيالا لانه يتخيل بخيل الجولان هذه القوة في استحضار تلك الصور والاخيل الشقراق لانه يتخيل تارة اخضر وتارة احمر واختلفوا في معنى المسومة على ثلاثة اقوال الاول انها الراعية يقال اسمت الدابة وسومتها اذا ارسلتها في مروجها للرعي كما يقال اقمت الشيء وقومته واجدته وجودته وانمته ونومته والمقصود انها اذا رعت ازدادت حسنا ومنه قوله تعالى فيه تسيمون والقول الثاني المسومة المعلمة قال ابو مسلم الاصفهاني هو ماخوذ من السيما هو في وجوههم من اثر السجود ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في تلك العلامة فقال ابو مسلم المراد من تلك العلامات الاوضاح والغرر التي تكون في الخيل وهو ان تكون الافراس غرا محجلة وقال الاصم انها هي البلق وقال قتادة الشيه وقال المؤرج الكي والقول الاول قول ابي مسلم احسن لان الاشارة في هذه الاية الى شرائف الاموال وذلك هو ان تكون الفرس اغر محجلا واما سائر الوجوه التي ذكروها فانها لا تفيد شرفا في الفرس والقول الثالث

وهو قول مجاهد وعكرمة انها الخيل المطهمة الحسان قال القفال والمطهمة المرأة الجميلة المرتبة السادسة الانعام جمع نعم وهي الابل والبقر والغنم ولا يقال للجنس الواحد منها نعم الا للابل خاصة فانه غلب عليها والمرتبة السابعة الحرث وقد ذكرنا اشتقاقه في قوله ويهلك الحرث والنسل ثم انه تعالى لما عدد هذه السبعة قال ذلك متاع الحياة الدنيا قال القاضي ومعلوم ان متاعها انما خلق ليستمتع به فكيف يقال انه لا يجوز اضافة التزيين الى الله تعالى ثم قال والاستمتاع بمتاع الدنيا وجوه منها ان ينفرد به من خصه الله بهذه النعم فيكون مذموما ومنها ان يترك الانتفاع به مع الحاجة اليه فيكون ايضا مذموما ومنها ان ينتفع به في الوجه المباح من غير ان يتوسل بذلك الى مصالح الاخرة وذلك لا ممدوح ولا مذموم ومنها ان ينتفع به على وجه يتوسل به الى مصالح الاخرة وذلك هو الممدوح ثم قال تعالى والله عنده حسن المآب واعلم ان المآب في اللغة المرجع يقال آب الرجل ايابا واوبة وايبة ومآبا قال الله تعالى ان الينا ايابهم والمقصود من هذا الكلام بيان ان من آتاه الله الدنيا كان الواجب عليه ان يصرفها الى ما يكون فيه عمارة لمعاده ويتوسل بها الى سعادة اخرته ثم لما كان الغرض الترغيب في المآب وصف المآب بالحسن فان قيل المآب قسمان الجنة وهي في غاية الحسن والنار وهي خالية عن الحسن فكيف وصف المآب المطلق بالحسن قلنا المآب المقصود بالذات هو الجنة فاما النار فهي مقصودة بالذات بالعرض لانه سبحانه خلق الخلق للرحمة لا للعذاب كما قال سبقت رحمتي غضبي وهذا سر يطلع منه على اسرار غامضة والله اعلم بالصواب قوله تعالى قل اؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وازواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد في الاية مسائل المسئلة الاولى قرا ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي اؤنبئكم بهمزتين واختلف الرواية عن ابي عمرو ونافع المسئلة الثانية ذكروا في متعلق الاستفهام ثلاثة اوجه الاول ان يكون المعنى هل انبئكم بخير من ذلكم ثم ابتدا فقال للذين اتقوا عند ربهم كذا وكذا الثاني هل اؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا ثم قال عند ربهم جنات والثالث هل انبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم ثم ابتدا فقال جنات تجري المسئلة الثالثة في وجه النظم وجوه الاول انه تعالى لما قال والله عنده حسن المآب بين في هذه الاية ان ذلك المآب كما انه حسن في نفسه فهو احسن وافضل من هذه الدنيا فقال قل اؤنبئكم بخير من ذلكم الثاني انه تعالى لما عدد نعم الدنيا بين ان منافع الاخرة خير منها كما قال في اية اخرى خير وابقى والثالث كانه تعالى نبه على ان امرك في الدنيا وان كان حسنا منتظما الا ان امرك في الاخرة خير وافضل والمقصود منه ان يعلم العبد انه كما ان الدنيا اطيب واوسع وافسح من بطن الام فكذلك الاخرة اطيب واوسع وافسح من الدنيا المسئلة الرابعة انما قلنا ان نعم الاخرة خير من نعم الدنيا لان نعم الدنيا مشوبة بالمضرة ونعم الاخرة خالية عن شوب

المضار بالكلية وايضا فنعم الدنيا منقطعة لا محالة ونعم الآخرة باقية لا محالة
اما قوله تعالى للذين اتقوا فقد بينا في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين ان التقوى ما هي
وبالجملة فالانسان لا يكون متقيا الا اذا كان اتيا بالواجبات محترزا عن المحظورات
وقال بعض اصحابنا التقوى عبارة عن اتقاء الشرك وذلك لان التقوى صارت
في عرف القران مختصا بالايمان قال تعالى والزمهم كلمة التقوى وظاهر
اللفظ ايضا مطابق لان الاتقاء عن الشرك اعم من الاتقاء عن جميع المحظورات
ومن الاتقاء عن بعض المحظورات لان ما به الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز
فحقيقة التقوى وماهيتها حاصلة عند حصول الاتقاء عن الشرك وعرف القران
مطابق لذلك فوجب حمله عليه فكان قوله الذين اتقوا محمولا على كل من اتقى الكفر بالله
تعالى اما قوله عند ربهم ففيه احتمالان الاول ان يكون ذلك صفة للخير والتقدير
هل انبئكم بخير من ذلكم عند ربهم للذين اتقوا والثاني ان يكون ذلك اشارة الى ان
هذا الثواب العظيم لا يحصل الا لمن كان متقيا عند الله تعالى فيخرج عنه المنافق ويدخل فيه من
كان مؤمنا في علم الله اما قوله جنات فالتقدير هو جنات وقرا بعضهم جنات بالجر على البدل
من خير واعلم ان قوله جنات تجري من تحتها الانهار ومعنى طيب الجنة ودخل فيه
النعم الموجودة فيها من المطعوم والمشروب والملبوس والمفروش والمنظور وبالجملة
فالجنة مشتملة على جميع المطالب كلها كما قال فيها ما تشتهي الانفس وتلذ
الاعين ثم قال خالدين فيها والمراد كون تلك النعم دائمة ثم قال وازواج مطهرة
وقد ذكرنا لطايفها عند قوله في سورة البقرة ولهم فيها ازواج مطهرة وتحقيق القول
فيه ان النعمة وان عظمت فلن تتكامل الا بالازواج التي لا يحصل الانس الا بهن ثم
وصف الازواج بصفة واحدة جامعة لكل مطلوب فقال مطهرة ويدخل في ذلك
الطهارة من الحيض والنفاس وساير الاحوال التي تظهر عن النساء في الدنيا مما
ينفر عنه الطبع ويدخل فيه كونهن مطهرات من الاخلاق الذميمة ومن القبح
وتشويه الخلقة ويدخل فيه كونهن مطهرات من سوء العشرة ثم قال تعالى
ورضوان من الله وفيه مسألتان المسألة الاولى قرا عاصم ورضوان بضم
الراء والباقون بكسرها اما الضم فهي لغة قيس وتميم قال الفراء يقال رضيت
رضا ورضوانا ومثل الرضوان بالكسر الحرمان والقربان وبالضم الطغيان
والرجحان والكفران والشكران المسألة الثانية قال المتكلمون الثواب له
ركنان احدهما المنفعة وهي التي ذكرناها والثاني التعظيم وذلك المراد بالرضوان
وذلك لان معرفة اهل الجنة مع هذا النعيم المقيم بانه تعالى راض عنهم حامد لهم
مثن عليهم ازيد في ايجاب السرور من تلك المنافع واما الحكماء فانهم قالوا الجنات
بما فيها اشارة الى الجنة الجسمانية والرضوان اشارة الى الجنة الروحانية واعلى
المقامات انما هو الجنة الروحانية وهي عبارة عن تجلي نور جلال الله في روح
العبد واستغراق العبد في معرفته ثم يصير في اول هذه المقامات راضيا عن الله
وفي اخرها مرضيا عند الله واليه الاشارة بقوله راضية مرضية ونظير هذه
الاية قوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين

فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله اكبر ذلك هو الفوز العظيم ثم قال
والله بصير بالعباد اي عالم بمصالحهم فيجب ان يرضوا لانفسهم ما اختاره لهم من
نعيم الاخرة وان يزهدوا فيما زهدهم فيه من امور الدنيا قوله تعالى الذين يقولون
ربنا اننا امنا فاغفر لنا ذنوبنا وقنا عذاب النار في الاية مسائل
المسألة الاولى في اعراب موضع الذين يقولون وجوه الاول انه خفض صفة
للذين اتقوا تقدير الاية للذين اتقوا الذين يقولون ويجوز ان يكون صفة للعباد
والتقدير والله بصير بالعباد الذين يقولون كذا وكذا والثاني ان يكون نصبا على
المدح والثالث ان يكون رفعا على التخصيص والتقدير هم الذين يقولون كذا
وكذا المسألة الثانية اعلم انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا ربنا اننا امنا ثم
انهم قالوا بعد ذلك فاغفر لنا ذنوبنا وذلك يدل على انهم توسلوا بمجرد الايمان
الى طلب المغفرة والله تعالى حكى ذلك عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم
فدل هذا على ان العبد بمجرد الايمان يستوجب الرحمة والمغفرة من الله فان قالوا
الايمان عبارة عن جميع الطاعات ابطلنا ذلك عليهم بالدلائل المذكورة في تفسير
قوله الذين يؤمنون بالغيب وايضا فمن اطاع الله في جميع الامور وتاب عن جميع الذنوب
كان ادخاله في النار قبيحا من الله عندهم والقبيح هو الذي يلزم من فعله اما الجهل
واما الحاجة وهما محالان ومستلزم المحال محال فادخال الله اياهم في النار محال وما
كان محال الوقوع عقلا كان الدعاء والتضرع بان لا يفعله عبثا وقبيحا ونظير هذه
الاية قوله تعالى في اخر هذه السورة ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان ان امنوا
بربكم فامنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار فان قيل اليس انه
تعالى اعتبر جملة الطاعات في حصول المغفرة حيث اتبع هذه الاية بقوله الصابرين
والصادقين قلنا بل هذه الاية تؤكد ما ذكرناه وذلك لانه تعالى جعل مجرد الايمان
وسيلة الى طلب المغفرة ثم ذكر بعدها صفات المطيعين وهي كونهم صابرين صادقين
ولو كانت هذه الصفات شرايط لحصول اصل المغفرة لكان ذكرها قبل طلب المغفرة
اولى فلما رتب طلب المغفرة على مجرد الايمان ثم ذكر بعد ذلك هذه الصفات علمنا
غير معتبرة في حصول اصل المغفرة انما هي معتبرة في حصول كمال الدرجات قوله
تعالى الصابرين والصادقين والقانتين والمنفقين والمستغفرين بالاسحار
في الاية مسائل المسألة الاولى الصابرين قيل نصب على المدح تقديره اعني الصابرين
وقيل الصابرين في موضع جر على البدل من الذين المسألة الثانية اعلم انه تعالى
ذكر ههنا صفات خمسة الصفة الاولى كونهم صابرين والمراد كونهم
صابرين في اداء الواجبات والمندوبات وفي ترك المحظورات وكونهم
صابرين في كل ما ينزل بهم من المحن والشدايد وذلك بان لا يجزعوا بل يكونوا راضين
في قلوبهم عن الله تعالى كما قال الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا
اليه راجعون وقال سفيان بن عيينة في قوله وجعلنا منهم ائمة يهدون بامرنا لما
صبروا ان هذه الاية تدل على انهم انما استحقوا تلك الدرجات العالية من الله
بسبب الصبر وروي انه وقف رجل على الشبلي فقال اي صبر اشد على الصابرين

فقال الصبر في الله فقال الصبر لله قال لا فقال فالصبر مع الله قال لا قال فايش قال الصبر
عن الله فصرخ الشبلي صرخة كادت روحه تتلف وقد كثر مدح الله الصابرين
فقال والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس الصفة الثانية كونهم صادقين
واعلم ان لفظ الصدق قد يجري على القول والفعل والنية فالصدق في القول
مشهور وهو مجانبة الكذب والصدق في الفعل الاتيان به وترك الانصراف
عنه قبل تمامه يقال صدق فلان في القتال وصدق في الحملة ويقال في ضده كذب
في القتال وفي الحملة والصدق في النية امضاء العزم والاقامة عليه حتى
يبلغ الفعل الصفة الثالثة كونهم قانتين وقد فسرناه في قوله تعالى
وقوموا لله قانتين وبالجملة فهو عبارة عن الدوام على الطاعة والمواظبة
عليها الصفة الرابعة كونهم منفقين ويدخل فيه انفاق المرء على نفسه
واهله واقاربه وصلة رحمه في الزكوة وفي الجهاد وفي سائر وجوه البر الصفة
الخامسة كونهم مستغفرين بالاسحار والسحر الوقت الذي قبل طلوع
الفجر وتسحر اذا اكل في ذلك الوقت واعلم ان المراد منه من يصلي بالليل ثم يتبعه
بالاستغفار والدعا لان الانسان لا يشتغل بالدعاء والاستغفار
الا ان يكون قد صلى قبل ذلك فقوله والمستغفرين بالاسحار يدل على انهم
كانوا قد صلوا بالليل واعلم ان الاستغفار بالسحر له مزيد اثر في كمال
العبودية من وجوه الاول ان في وقت السحر يطلع نور الصبح بعد ان كانت
الظلمة شاملة للكل وبسبب طلوع الصبح كان الاموات يصيرون احياء فهناك
وقت الجود العام والفيض التام فلا يبعد ان يكون عند طلوع صبح العالم الكبير يطلع
صبح العالم الصغير وهو ظهور نور جلال الله في القلب الثاني ان وقت السحر اطيب
اوقات النوم فاذا اعرض العبد عن تلك اللذة واقبل على العبودية كانت الطاعة
اكمل الثالث نقل عن ابن عباس والمستغفرين بالاسحار يريد المصلين صلاة
الصبح المسألة الثالثة قوله الصابرين والصادقين اكمل من قوله يصبرون ويصدقون
لان قوله الصابرين يدل على ان هذا المعنى عادتهم وخلقهم وانهم لا ينفكون عنها
المسألة الرابعة اعلم ان الله تعالى على عباده انواعا من التكاليف فالصابر هو من
يصبر على اداء جميع انواعها ثم ان العبد قد يلزم من عند نفسه انواعا اخر من
الطاعات اما بسبب النذر واما بسبب الشروع فيه وكمال هذه المرتبة
انه اذا التزم طاعة ان يصدق نفسه في التزامه وذلك بان ياتي بذلك
الملتزم من غير خلل البتة ولما كانت هذه المرتبة متاخرة عن الاولى لا جرم
ذكر سبحانه الصابرين اولا ثم الصادقين ثانيا ثم انه تعالى ندب الى المواظبة على
هذين النوعين من الطاعة فقال والقانتين فهذه الالفاظ الثلاثة للترغيب
في المواظبة على جميع انواع الطاعات ثم بعد ذلك ذكر الطاعات المعينة وكان
اعظم الطاعات قدرا امران احدهما الخدمة بالمال واليه الاشارة بقوله عليه
السلام والشفقة على خلق الله فذكره هاهنا بقوله والمنفقين والثاني الخدمة
بالنفس واليه الاشارة بقوله عليه السلام والتعظيم لامر الله فذكره هاهنا بقوله

والمستغفرين

والمستغفرين بالاسحار فان قيل لم قدم هاهنا ذكر المنفقين على ذكر المستغفرين
واخر في قوله عليه السلام والتعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله قلنا لان هذه
الاية في شرح عروج العبد من الادنى فالادنى الى الاشرف فالاشرف فلا جرم وقع
الختم بذكر المستغفرين بالاسحار وقوله التعظيم لامر الله في شرح نزول
العبد من الاشرف فالاشرف الى الادنى فالادنى فلا جرم كان الترتيب بالعكس
المسألة الخامسة هذه الخمسة اشارة الى تعديد الصفات لموصوف واحد فكان
الواجب حذف واو العطف عنها كما في قوله الخالق البارئ المصور الا انه ذكرها هنا
واو العطف والحق والعلم عند الله ان كل من كان معه واحد من هذه الخصال دخل
تحت المدح العظيم واستوجب هذا الثواب الجزيل والله اعلم بالصواب قوله تعالى
شهد الله انه لا اله الا هو والملئكة واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز
الحكيم اعلم انه تعالى لما مدح المؤمنين واثنى عليهم بقوله الذين يقولون ربنا
اننا امنا اردفه بان بين ان دلايل الايمان ظاهرة جلية فقال شهد الله وفي
الاية مسائل المسألة الاولى اعلم ان كل ما يتوقف العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم
على العلم به فانه لا يمكن اثباته بالدلايل السمعية اما ما لا يكون كذلك فانه يجوز اثباته
بالدلايل السمعية لكن العلم بكون الله تعالى واحدا يجري الدلايل السمعية القرانية
اذا عرفت هذا فنقول ذكروا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملئكة واولوا العلم
قولين احدهما ان الشهادة من الله تعالى ومن غيره من وجهين الاول ان يجعل الشهادة
عبارة عن الاخبار المقرون بالعلم فهذا المعنى مفهوم واحد وهو حاصل في حق الله تعالى
وفي حق الملائكة وفي حق اولي العلم اما من الله فقد اخبر في القران عن كونه واحدا
لا اله معه وقد بينا ان التمسك بالدلايل السمعية في هذه المسألة جائز واما من
الملائكة واولي العلم فكلهم اخبروا ايضا ان الله واحد لا شريك له فثبت على هذا التقدير
ان المفهوم من الشهادة معنى واحد في حق الله تعالى وفي حق الملئكة وفي حق
اولي العلم الوجه الثاني ان يجعل الشهادة عبارة عن الاظهار والبيان ثم نقول
ان الله تعالى اظهر ذلك وبينه بان خلق ما يدل على ذلك واما الملائكة واولوا
العلم فقد اظهروا ذلك وبينوه بتقرير الدلايل والبراهين اما الملائكة فقد
بينوا ذلك للرسل والرسل للعلماء والعلماء لعامة الخلق فالتفاوت انما وقع في
الشيء الذي به حصل الاظهار والبيان فاما مفهوم الشهادة واحد
على هذين الوجهين والمقصود من ذلك كانه قيل للرسول صلى الله عليه
وسلم ان وحدانية الله تعالى امر قد ثبت بشهادة الله وشهادة جميع
المعتبرين من خلقه ومثل هذا الدين المبين والمنهج القويم لا يضعف بخلاف
الجهال من النصارى وعبدة الاوثان فاثبت انت وقومك يا محمد على ذلك
فانه هو الاسلام وان الدين عند الله هو الاسلام والقول الثاني قول من يقول
شهادة الله على توحيده عبارة عن انه خلق الدلائل الدالة على توحيده وشهادة
الملائكة واولي العلم عبارة عن اقرارهم بذلك ولما كان كل واحد من هذين
الامرين يسمى شهادة لم يحمل من الكل في اللفظ ونظيره قوله تعالى ان الله

وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه ومعلوم ان الصلاة من
الله غير الصلاة من الملائكة ومن الناس مع انه قد جمعهم في اللفظ فان
قيل المدعي للوحدانية هو الله فكيف يكون المدعي شاهدا فالجواب من وجوه
الاول وهو ان الشاهد الحقيقي ليس الا الله وذلك لانه تعالى هو خالق الاشيا
وجعلها دلايل على توحيده ولولا تلك الدلايل لما صحت الشهادة ثم بعد نصب
تلك الدلايل هو الذي وفق العلما لمعرفة تلك الدلايل وللتفكر وللتوصل بها
الى معرفة الوحدانية ثم بعد حصول العلم بالوحدانية فهو تعالى وفقهم حتى
ارشدوا غيرهم الى معرفة التوحيد واذا كان الامر كذلك كان الشاهد على
الوحدانية ليس الا الله وحده ولهذا قال قل اي شيء اكبر شهادة قل الله
والوجه الثاني في الجواب انه هو الموجود ازلا وابدا وكل ما سواه فقد كان
في الازل عدما محضا ونفيا صرفا والعدم يشبه الغايب والموجود يشبه
الحاضر فكل ما سواه فقد كان غايبا وبشهادة الحق صار شاهدا فكان الحق
شاهدا على الكل فلهذا قال شهد الله انه لا اله الا هو والوجه الثالث ان هذا
وان كان في صورة الشهادة الا انه في معنى الاقرار لانه لما اخبر انه لا اله سواه
كان الكل عبيدا له والمولى الكريم لا يليق به ان يخل بمصالح العبيد فكان هذا الكلام
جاريا مجرى الاقرار بانه يجب بوجوب الكرم عليه ان يصلح مهمات جميع الخلق الوجه
الرابع في الجواب قرا ابن عباس شهد الله انه بكسر ان ثم قرا ان الدين عند الله
الاسلام بفتح ان فعلى هذا التقدير يكون المعنى شهد الله ان الدين عند الله الاسلام ويكون قوله لا
اله الا هو اعتراضا في الكلام واعلم ان هذا الجواب لا يعتمد عليه لان هذه القراءة
غير مقبولة عند العلما وبتقدير ان تكون مقبولة لكن القراءة الاولى متفق
عليها فالاشكال الوارد عليها لا يندفع بسبب القراءة الاخرى المسئلة الثانية
المراد من اولي العلم في هذه الاية الذين عرفوا وحدانية الله بالدلايل القاطعة
لان الشهادة انما تكون مقبولة اذا كان الاخبار مقرونا بالعلم ولذلك قال
عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد وهذا يدل على ان هذه الدرجة
العالية والمرتبة الشريفة ليست الا لعلماء الاصول اما قوله تعالى قايما
بالقسط ففيه مسايل المسئلة الاولى قايما بالقسط منتصب وفيه وجوه الاول
انه نصب على الحال ثم فيه وجوه احدها التقدير شهد الله قايما بالقسط وثانيها
يجوز ان يكون حالا من هو تقديره لا اله الا هو قايما بالقسط وتسمى هذه حالا موكدة
كقولك انا عبد الله شجاعا وقولك لا يدخل الا عبد الله شجاعا والوجه الثاني ان يكون
صفة للمنفي كانه قيل لا اله قايما بالقسط الا هو وهذا غير بعيد لانهم قد
يفصلون بين الصفة والموصوف والوجه الثالث ان يكون نصبا على المدح فان
قيل اليس من حق المنتصب على المدح ان يكون معرفة كقولك الحمد لله الحميد قلنا
وقد جاء نكرة ايضا انشد سيبويه   ويأوي الى نسوة عطل
وشعثا مراضيع مثل السعالي   المسئلة الثانية قوله قايما بالقسط فيه وجهان
الاول انه حال عن المومنين والتقدير واولوا العلم حال كون كل واحد منهم قايما

بالقسط

بالقسط في اداء هذه الشهادة والقول الثاني وهو قول جمهور المفسرين انه حال
عن شهد الله المسئلة الثالثة معنى كونه قايما بالقسط قايما بالعدل كما يقال
فلان قايم بالتدبير اي يجريه على الاستقامة واعلم ان هذا العدل منه ما هو
متصل بباب الدنيا ومنه ما هو متصل بباب الدين اما المتصل بالدنيا فانظر اولا في
كيفية خلقة اعضا الانسان حتى تعرف عدل الله فيها ثم انظر الى اختلاف احوال
الخلق في الحسن والقبح والغنى والفقر والصحة والسقم وطول العمر وقصر المدة
واللذة والالم واقطع بان كل ذلك عدل من الله وحكمة وصواب ثم انظر في كيفية خلقة
العناصر واجرام الافلاك وتقدير كل واحد منها بقدر معين وخاصية معينة واقطع
بان كل ذلك حكمة وصواب واما ما يتصل بامر الدين فانظر الى اختلاف الخلق في العلم
والجهل والفطانة والبلادة والهداية والغواية واقطع بان كل ذلك عدل وقسط
ولقد خاض صاحب الكشاف ها هنا في التعصب للاعتزال وزعم ان الاية دالة
على ان الاسلام هو العدل والتوحيد وكان ذلك المسكين بعيدا عن معرفة هذه
الاشيا الا انه فضولي كثير الخوض فيما لا يعرف فزعم ان الاية دالة على ان من اجاز
الروية واختار الجبر لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام فالعجب ان اكابر المعتزلة
وعظامهم افنوا اعمارهم في طلب الدليل على انه لو كان مرييا لكان جسما وما وجدوا
فيه سوى الرجوع الى الشاهد من غير جامع عقلي قاطع فهذا المسكين الذي ما شم
رايحة العلم من اين وجد ذلك واما حديث الجبر فالخوض فيه من ذلك المسكين خوض
فيما لا يعنيه لانه لما اعترف بان الله عالم بجميع الجزئيات واعترف بان العبد لا
يمكنه ان يقلب علم الله جهلا فقد اعترف بهذا الجبر فمن اين هو والخوض في امثال هذه
المباحث ثم قال تعالى لا اله الا هو والفايدة في اعادته وجوه الاول ان تقدير
الاية شهد الله انه لا اله الا هو واذا شهد بذلك فقد صح انه لا اله الا هو ونظيره
قول من يقول الدليل دل على وحدانية الله ومتى كان كذلك فقد صح القول بوحدانية
الله الثاني انه تعالى لما اخبر ان الله شهد انه لا اله الا هو وشهدت الملائكة
واولوا العلم بذلك لا اله الا هو صار التقدير كانه قال يا امة محمد فقولوا انتم
على وفق شهادة الله وشهادة الملائكة واولي العلم بذلك لا اله الا هو وكان
الغرض من الاعادة الامر بذكر هذه الكلمة على وفق تلك الشهادات الثالث
فايدة هذا التكرير الاعلام بان المسلم يجب ان يكون ابدا في تكرير هذه الكلمة فان
اشرف كلمة يذكرها الانسان هي هذه الكلمة فاذا كان في اكثر الاوقات مشتغلا
بذكرها وتكريرها كان مشتغلا باعظم انواع العبادات فكان الغرض من التكرير في هذه
الاية حث العباد على تكريرها الرابع ذكر قوله لا اله الا هو اولا ليعلم انه لا يستحق العبادة
الا هو وذكر ثانيا ليعلم انه القايم بالقسط لا يجور ولا يظلم اما قوله العزيز الحكيم فالعزيز
اشارة الى كمال القدرة والحكيم اشارة الى كمال العلم وهما الصفتان اللتان يمتنع حصول
الالهية الا معهما لان كونه قايما بالقسط لا يتم الا اذا كان عالما بمقادير الحاجات وكان
قادرا على تحصيل المهمات وقدم العزيز على الحكيم في الذكر لان العلم بكونه تعالى
قادرا متقدم على العلم بكونه عالما في طريق المعرفة الاستدلالية فلما كان

متقدمة على المعرفة الاستدلالية وكان هذا الخطاب مع المشركين لا جرم قدم تعالى ذكر العزيز
على ذكر الحكيم قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد
ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بايات الله فان الله سريع الحساب
فيه مسائل المسألة الاولى اتفق القراء على كسر ان الا الكسائي فانه فتح ان وقراءة الجمهور ظاهرة
لان الكلام الذي قبله قد تم اما قراءة الكسائي فالنحويون ذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول
تقديره شهد الله انه لا اله الا هو ان الدين عند الله الاسلام لان كونه تعالى واحدا يوجب
ان يكون الدين الحق هو الاسلام لان دين الاسلام هو المشتمل على هذه الوحدانية والثاني
ان التقدير شهد الله انه لا اله الا هو وان الدين عند الله الاسلام الثالث وهو قول
البصريين ان يجعل الثاني بدلا من الاول ثم ان قلنا ان دين الاسلام هو التوحيد
نفسه كان هذا من باب قولك ضربت زيدا نفسه وان قلنا ان دين الاسلام مشتمل
على التوحيد كان هذا من بدل الاشتمال كقولك ضربت زيدا راسه وقد يظهرون
الاسم في موضع الكناية قال الشاعر لا ارى الموت يسبق الموت شيء وامثاله كثيرة
المسألة الثانية في كيفية النظم من قرأ ان الدين بفتح ان كان التقدير شهد الله لاجل
انه لا اله الا هو ان الدين عند الله الاسلام فان الاسلام اذا كان هو الدين المشتمل
على التوحيد والله تعالى شهد بهذه الوحدانية كان لازم من ذلك ان يكون الدين عند الله الاسلام
ومن قرأ ان الدين بكسر همزة ان فوجه الاتصال هو انه تعالى بين ان التوحيد امر شهد
الله بصحته وشهد به الملائكة واولو العلم ومتى كان الامر كذلك لزم ان يقال ان
الدين عند الله الاسلام المسألة الثالثة اصل الدين في اللغة الطاعة تسمى دينا لانها سبب
الجزاء واما الاسلام ففي معناه في اللغة ثلاثة اوجه الاول انه عبارة عن الدخول في الاسلام اي في
الانقياد والمتابعة قال تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا اي صار منقادا لكم
ومتابعا لكم الثاني ان اسلم اي دخل في السلم كقولك اشتى واقحط واصل السلم السلامة
الثالث قال ابن الانباري المسلم معناه المخلص لله عبادته من قولهم سلم الشيء لفلان
اي خلص له فالاسلام معناه اخلاص الدين والعقيدة لله تعالى هذا ما يتعلق
بتفسير لفظ الاسلام في اصل اللغة واما في عرف الشرع فالاسلام هو الايمان والدليل
عليه وجهان الاول هذه الاية فان قوله ان الدين عند الله الاسلام وهذا يقتضي ان
الدين المقبول عند الله ليس الا الاسلام فلو كان الايمان غير الاسلام وجب ان
لا يكون الايمان دينا مقبولا عند الله ولا شك في انه باطل الثاني قوله ومن يبتغ غير
الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام لوجب ان لا يكون مقبولا
عند الله تعالى فان قيل فقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا وهذا صريح في ان الاسلام مغاير للايمان قلنا الاسلام عبارة عن الانقياد في
اصل اللغة على ما بيناه والمنافقون انقادوا في الظاهر لانه تعالى قال من خوف السيف
فلا جرم كان الاسلام حاصلا في حكم الظاهر والايمان كان ايضا حاصلا في حكم الظاهر لانه تعالى
قال ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فالايمان الذي يمكن ادارة الحكم عليه هو الاقرار الظاهر لانه هذا
الايمان والاسلام تارة يعتبران في الظاهر وتارة في الحقيقة فالمنافق حصل له الاسلام
الظاهر ولم يحصل له الاسلام الباطن لان باطنه غير منقاد لدين الله فكان تقدير الاية لم
تسلموا في القلب والباطن ولكن قولوا اسلمنا في الظاهر والله اعلم اما قوله وما اختلف الذين

اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ففيه مسائل المسألة الاولى الغرض من الاية
بيان ان الله تعالى اوضح الدلائل وازال الشبهات والقوم ما كفروا الا لاجل التقصير
فقوله وما اختلف الذين اوتوا الكتاب فيه وجوه الاول المراد بهم اليهود واختلافهم
ان موسى عليه السلام لما قربت وفاته سلم التوراة الى سبعين حبرا وجعلهم امناء عليها
واستخلف يوشع فلما مضى قرن بعد قرن اختلف ابناء السبعين من بعد ما جاءهم العلم في
التوراة بغيا بينهم وتحاسدا على طلب الدنيا والثاني المراد النصارى واختلافهم في
امر عيسى عليه السلام بعد ما جاءهم العلم انه عبد الله ورسوله والثالث المراد اليهود
والنصارى واختلافهم هو انه قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى
المسيح ابن الله وانكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وقالوا نحن احق بالنبوة من
قريش لانهم اميون ونحن اهل الكتاب المسألة الثانية قوله الا من بعد ما
جاءهم العلم المراد منه الا من بعد ما جاءهم الدلائل التي لو نظروا فيها لحصل لهم العلم لانا لو حملناه
على العلم لصاروا معاندين والعناد على الجمع العظيم لا يصح وهذه الاية وردت في اهل كل
الكتاب وهم جمع عظيم والله اعلم المسألة الثالثة في انتصاب بغيا وجهان الاول
قول الاخفش انه انتصب على انه مفعول له اي للبغي كقولك جئتك طلب الخير ومنع
الشر الثاني قول الزجاج انه انتصب على المصدر من طريق المعنى فان قوله وما
اختلف الذين اوتوا الكتاب قام مقام قوله وما بغى الذين اوتوا الكتاب فجعل
بغيا مصدرا والفرق بين المفعول له وبين المصدر ان المفعول له غرض للفعل واما المصدر فهو
المفعول المطلق الذي احدثه الفاعل المسألة الرابعة قال الاخفش قوله بغيا بينهم
من صلة قوله اختلفوا والمعنى وما اختلفوا بغيا بينهم الا من بعد ما جاءهم العلم وقال
غيره المعنى وما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم الا للبغي بينهم فيكون هذا اخبارا عن
انهم انما اختلفوا للبغي قال القفال وهذا اجود من الاول لان الاول يوهم انهم انما
اختلفوا بسبب ما جاءهم من العلم والثاني يفيد انهم انما اختلفوا لاجل الحسد
والبغي والله اعلم ثم قال تعالى ومن يكفر بايات الله فان الله سريع الحساب وهو تهديد
وفيه وجهان الاول المعنى فانه سيصير الى الله تعالى سريعا فيحاسبه اي يجازيه
على كفره والثاني ان الله تعالى سيعلمه اعماله ومعاصيه وانواع كفره باحصاء سريع
مع كثرة الاعمال قوله تعالى فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعن وقل للذين اوتوا
الكتاب والاميين ااسلمتم فان اسلموا فقد اهتدوا وان تولوا فانما عليك البلاغ والله
بصير بالعباد واعلم انه تعالى لما ذكر من قبل ان اهل الكتاب اختلفوا من بعد ما جاءهم العلم
وانهم اصروا على الكفر ثم مع ذلك بين تعالى للرسول صلى الله عليه وسلم ما يقول له
في محاجتهم فقال فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعن وفي كيفية ايراد
هذا الكلام طريقان الاول ان هذا اعراض عن المحاجة وذلك لانه عليه السلام كان قد
اظهر لهم الحجة على صدقه قبل نزول هذه الاية مرارا واطوارا فان هذه السورة مدنية
وكان قد اظهر لهم المعجزات بالقران ودعاء الشجرة وكلام الذئب وغيرها وايضا فقد
ذكر قبل هذه الاية ايات دالة على صحة دينه فاولها انه تعالى ذكر الحجة بقوله الحي
القيوم على فساد قول النصارى في الالهية عيسى عليه السلام وبقوله نزل عليك الكتاب بالحق على صحة
النبوة وذكر شبه القوم واجاب عنها باسرها على ما قررناه فيما تقدم ثم ذكر لهم معجزة اخرى وهي المعجزات

انی شاهد هابوم بدر علی ما بیناه فی تفسیر قوله تعالی کان لکم آیة فی فئتین التقتا ثم
بین صحة القول بالتوحید ونفی الضد والند والصاحبة والولد بقوله شهد الله
انه لا اله الا هو ثم بین تعالی ان اعراض هؤلاء الیهود والنصاری عن الحق واختلافهم فی
الدین انما کان لاجل البغی والحسد وفی ذلک ما یحملهم علی الانقیاد للحق والتامل فی
الدلایل لو کانوا محتاطین فظهر انه لم یبق من اسباب اقامة الحجة علی فرق الکفار شی
الا وقد حصل فبعد هذا قال فان حاجوک فقل اسلمت وجهی لله ومن اتبعن یعنی
انا بالغنا فی تقریر الدلایل وایضاح البینات فان ترکتم الانف والحسد وتمسکتم
بها کنتم انتم المهتدین وان اعرضتم فالله من وراء مجازاتکم وهذا التاویل
طریق معتاد فان المحق اذا ابتلی بالمبطل اللجوج واورد الحجة علیه حالا بعد حال
فتمسکتم بها کنتم فقد تقول فی اخر الامر اما انا ومن اتبعنی فمنقادون مسلمون
له مقبلون علی عبودیة الله تعالی فان وافقتم واتبعتم الحق الذی انا علیه
بعد هذه الدلایل التی ذکرتها فقد اهتدیتم وان اعرضتم فالله بالمرصاد فهذا
طریق قد یذکره المحتج مع المبطل المصر فی اخر کلامه الطریق الثانی وهو ان
نقول ان قوله اسلمت وجهی لله محاجة واظهار للدلیل وبیانه من وجوه الاول
ان القوم کانوا مقرین بوجود الصانع وکونه تعالی مستحقا للعبادة فکانه علیه
السلام قال للقوم هذا القدر متفق علیه بین الکل فانا متمسک بهذا القدر
المتفق علیه وداع للخلق الیه وانما الخلاف فی امور وراء ذلک وانتم المدعون
فعلیکم الاثبات فان الیهود یدعون التشبیه والجسمیة والنصاری یدعون
الهیة عیسی والمشرکون یدعون وجوب عبادة الاوثان فهولاء هم المدعون
لهذه الاشیاء فعلیهم اثباتها واما انا فلا ادعی الا وجوب طاعة الله تعالی وعبودیته
وهذا القدر متفق علیه ونظیر هذه الایة قوله تعالی قل یا اهل الکتاب تعالوا
الی کلمة سواء بیننا وبینکم ان لا نعبد الا الله ولا نشرک به شیئا الوجه الثانی
فی کیفیة الاستدلال ما ذکره ابو مسلم الاصفهانی وهو ان الیهود والنصاری
وعبدة الاوثان کانوا مقرین بتعظیم ابرهیم علیه السلام والاقرار بانه کان
محقا فی دینه صادقا فی قوله الا فی زیادات من الشرایع والاحکام فامر
الله تعالی محمدا صلی الله علیه وسلم ان یتبع ملته فقال ثم اوحینا الیک ان اتبع ملة
ابرهیم حنیفا ثم انه تعالی امر محمدا صلی الله علیه وسلم فی هذا الموضع ان یقول کقول
ابرهیم حین قال وجهت وجهی للذی فطر السموات فقول محمد صلی الله علیه
وسلم اسلمت وجهی کقول ابرهیم علیه السلام وجهت وجهی ای اعرضت
عن کل معبود سوی الله وقصدته بالعبادة واخلصت له فتقدیر الایة کانه
قال تعالی فان نازعوک یا محمد فی هذه التفاصیل فقل انا متمسک بطریقة
ابرهیم وانتم معترفون بان طریقته حقة بعیدة عن کل شبهة وتهمة فکان هذا
من باب التمسک بالالزامات وداخل تحت قوله تعالی وجادلهم بالتی هی احسن
والوجه الثالث فی کیفیة الاستدلال ما خطر ببالی عند کتبة هذا الموضع و
هو انه تعالی قبل هذه الایة ان الدین عند الله الاسلام لا غیر ثم قال فان حاجوک
یعنی فان نازعوک فی قولنا ان الدین عند الله الاسلام فقل الدلیل علیه انی اسلمت

وجهی لله فلا اعبد غیره ولا اتوقع الخیر الا منه ولا اخاف الا من قهره وسطوته
ولا اشرک به غیره کان هذا هو الوفا بلوازم الربوبیة والعبودیة فصح ان الدین الکامل
هو الاسلام وهذا الوجه مناسب للایة الوجه الرابع فی کیفیة الاستدلال ما خطر
ببالی ان هذه الایة مناسبة لقوله تعالی حکایة عن ابرهیم علیه السلام لم تعبد ما لا
یسمع ولا یبصر ولا یغنی عنک شیئا یعنی لا یجوز العبادة الا لمن یکون نافعا ضارا
ویکون امری فی یده وحکمی فی قبضة قدرته فاذا کان کل احد یعلم ان عیسی ما کان
قادرا علی هذه الاشیا امتنع فی العقل ان اسلم له وان انقاد له وانما اسلم وجهی
الذی منه الخیر والشر والنفع والضر والتدبیر والتقدیر الخامس یحتمل ان یکون هذا
الکلام اشارة الی طریقة ابرهیم صلوات الله علیه فی قوله اذ قال له ربه اسلم
قال اسلمت لرب العالمین وهو مروی عن ابن عباس اما قوله اسلمت وجهی
لله ففیه وجوه الاول قال الفرا اسلمت وجهی لله اخلصت عملی لله تعالی اسلمت
الشی لفلان ای اخلصته له فسلم له الشی لم یشارکه غیره فیه قال ویعنی
بالوجه ها هنا العمل کقوله یریدون وجهه ای عبادته ویقال لهذا وجه الامر ای
خالص الامر فتقدیره اذا قصد الرجل غیره لحاجة یقول وجهی الیک ویقال للمنهمک
فی الشی الذی لا یرجع عنه مر علی وجهه والثانی اسلمت وجهی لله ای اسلمت وجه عملی لله
والمعنی ان کل ما یصدر عنی من الاعمال فالوجه فی الاتیان بها هو عبودیة الله والانقیاد
لالهیته وحکمه والثالث اسلمت وجهی لله ای اسلمت نفسی لله ولیس فی العبادة
مقام اعلی من اسلام النفس لله فیصیر کانه موقوف علی عبادته عادل عن کل امر
سواه اما قوله ومن اتبعن ففیه مسئلتان المسئلة الاولی حذف عاصم وحمزة
والکسای الیا فی اتبعن اجتزاء بالکسرة واتباعا للمصحف واثبته الاخرون علی
الاصل المسئلة الثانیة من فی محل الرفع عطفا علی التاء فی قوله اسلمت ای ومن
اتبعنی اسلم ایضا فان قیل لم قال اسلمت ومن اتبعن ولم یقل اسلمت انا ومن
اتبعن قلنا ان الکلام طال بقوله وجهی لله فصار عوضا من تاکید الضمیر المتصل
ولو قیل اسلمت وزید لم یحسن حتی یقول اسلمت انا وزید ولو قال اسلمت
الیوم بانشراح صدری ومن جاء معی جاز وحسن ثم قال تعالی وقل للذین
اوتوا الکتاب والامیین وفیه مسایل المسئلة الاولی هذه الایة متناولة لجمیع
المخالفین لدین محمد صلی الله علیه وسلم وذلک لان منهم من کان من اهل
الکتاب سواء کان محقا فی تلک الدعوی کالیهود والنصاری او کان کاذبا فیه
کالمجوس ومنهم من لم یکن من اهل الکتاب وهم عبدة الاوثان المسئلة الثانیة انما وصف
مشرکی العرب بانهم امیون لوجهین الاول انهم لما لم یدعوا الکتاب الالهی وصفوا بکونهم
امیین تشبیها بمن لا یقرا ولا یکتب والثانی ان یکون المراد انهم لیسوا من اهل القراءة
والکتابة فهذه کانت صفة عامتهم وان کان منهم من یکتب فنادر من بینهم والله اعلم
المسئلة الثالثة دلت هذه الایة علی ان المراد بقوله فان حاجوک سایر کل الکفار
لانه دخل کل من یدعی الکتاب تحت قوله للذین اوتوا الکتاب ودخل من لا کتاب
له تحت قوله والامیین ثم قال تعالی ءاسلمتم وهو استفهام فی معرض التقریر

والمقصود منه الامر قال النحويون انما جاء في صورة الاستفهام لانه بمنزلته في طلب الفعل والاستدعاء اليه الا ان في التعبير عن معنى الامر بلفظ الاستفهام فايدة زائدة هي التعبير بكون المخاطب معاندا بعيدا عن الانصاف لان المنصف اذا ظهرت له الحجة لم يتوقف بل في الحال يقبله ونظيره قولك لمن لخصت له المسئلة في غاية التلخيص والكشف والبيان هل فهمتها فان فيه اشارة الى كون المخاطب بليدا قليل الفهم قال تعالى في اية الخمر فهل انتم منتهون وفيه اشارة الى التقاعد عن الانتها والحرص الشديد في تعاطي المنهي عنه ثم قال فان اسلموا فقد اهتدوا وذلك لان هذا الاسلام تمسك بما هو هدى الله والمتمسك بهداية الله يكون مهتديا ويحتمل ان يريد فقد اهتدوا للفوز والنجاة في الاخرة ان ثبتوا عليه ثم قال وان تولوا اى عن الاسلام واتباع محمد صلى الله عليه وسلم فانما عليك البلاغ والغرض منه تسلية الرسول وتعريفه ان الذي عليه ليس الا ابلاغ الادلة واظهار الحجة فاذا فعل فقد ادى ما عليه وليس عليه قبولهم ثم قال والله بصير بالعباد وذلك يفيد الوعد والوعيد وهو ظاهر قوله تعالى **ان الذين يكفرون بايات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يامرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب اليم** اعلم انه تعالى لما ذكر من قبل حال من يعرض ويتولى بقوله فان تولوا فانما عليك البلاغ اردفه بصفة هذا المتولي فذكر ثلاثة انواع من الصفات الصفة الاولى قوله ان الذين يكفرون بايات الله فان قيل ظاهر هذه الاية يقتضي كونهم كافرين بايات الله تعالى واليهود والنصارى ما كانوا كذلك لانهم كانوا مقرين بالصانع وعلمه وقدرته والمعاد قلنا الجواب من وجهين الاول ان نصرف ايات الله الى المعهود السابق وهو القران ومحمد والثاني ان نحمله على العموم ونقول ان من كذب بمحمد صلى الله عليه وسلم يلزمه ان يكذب بجميع ايات الله لان من ناقض لا يكون مومنا بشيء من الايات اذ لو كان مومنا بشيء منها لامن بالجميع الصفة الثانية قوله ويقتلون النبيين بغير حق وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا الحسن ويقتلون النبيين بغير حق وهو للمبالغة المسئلة الثانية روى عن ابي عبيدة بن الجراح قلت يا رسول الله اي الناس اشد عذابا يوم القيامة قال رجل قتل نبيا او رجلا امر بالمعروف ونهى عن المنكر وقرا هذه الاية ثم قال يا ابا عبيدة قتلت بنو اسرايل ثلاثة واربعين نبيا من اول النهار في ساعة واحدة فقام مائة رجل واثنا عشر رجلا من عباد بني اسرايل فامروا من قتلهم بالمعروف ونهوهم عن المنكر فقتلوا جميعا من اخر النهار في ذلك اليوم فهم الذين ذكرهم الله تعالى وايضا القوم قتلوا يحيى بن زكريا وزعموا انهم قتلوا عيسى بن مريم فعلى قولهم ثبت انهم كانوا يقتلون الانبيا وفي الاية سوالات السوال الاول اذا كان قوله الذين يكفرون بايات الله في حكم المستقبل لانه وعيد لمن كان في زمن الرسول ولم يقع منهم قتل الانبيا ولا القايمين بالقسط فكيف يصح ذلك والجواب من وجهين الاول ان هذه الطريقة لما كانت طريقة اسلافهم لا جرم صحت هذه الاضافة اليهم اذ كانوا لهم مصوبين وبطريقتهم راضين

فان ضيع

فان ضيع الايات قد يضاف الى الابن اذا كان راضيا به وجاريا على طريقته الثاني ان القوم كانوا يريدون قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقتل المومنين الا انه تعالى عصمهم عنهم فلما كانوا في غاية الرغبة في ذلك صح اطلاق هذا الاسم عليهم على سبيل المجاز كما يقال النار محرقة والسم قاتل اي ذلك من شانهما اذا وجد القابل فكذا هاهنا السوال الثاني ذكر تارة ذلك ما الفايدة في قوله ويقتلون النبيين بغير حق وقتل الانبيا لا يصح ان يكون الا كذلك والجواب ذكرنا وجوه ذلك في سورة البقرة والمراد منه شرح عظم ذنبهم وايضا يجوز ان يكون المراد انهم قصدوا طريقة الظلم في قتلهم لا طريقة العدل الصفة الثالثة قوله ويقتلون الذين يامرون بالقسط من الناس وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا حمزة وحده ويقاتلون بالالف والباقون ويقتلون وهما سواء لانهم قد يقاتلون فيقتلون بالقتال وقد يقتلون ابتداء من غير قتال وقرا ابي ويقتلون النبيين والذين يامرون الناس المسئلة الثانية قال الحسن هذه الاية تدل على ان القائم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الخوف تلي منزلته في العظم منزلة الانبيا روي ان رجلا قام الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنى فقال اي الجهاد افضل فقال عليه السلام افضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جاير واعلم انه تعالى لما وصفهم بهذه الصفات الثلاثة فقد ذكر وعيدهم من ثلاثة اوجه الاول فبشرهم بعذاب اليم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى انما دخلت الفاء في قوله فبشرهم مع انه خبر ان لانه في معنى الجزاء والمعنى من يكفر فبشرهم المسئلة الثانية هذا محمول على الاستعارة وهو ان انذار هولاء بالعذاب قائم مقام بشرى المحسنين بالمغفرة والكلام في حقيقة البشارة تقدم في قوله وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات النوع الثاني قوله تعالى **اولئك الذين حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة وما لهم من ناصرين** واعلم انه تعالى بين بهذا ان محاسن اعمال الكفار محبطة في الدنيا والاخرة اما في الدنيا فابدال المدح بالذم والثناء باللعن ويدخل فيه ما ينزل بهم من القتل والسبي واخذ الاموال غنيمة والاسترقاق لهم الى غير ذلك من الذل الظاهر فيهم واما حبوطها في الاخرة فبازالة الثواب الى العقاب النوع الثالث من وعيدهم قوله تعالى وما لهم من ناصرين فالنوع الثاني فاعلم انه تعالى بين بالنوع الاول من الوعيد اجتماع اسباب الالام والمكروهات في حقهم وبين بالنوع الثاني زوال اسباب المنافع عنهم بالكلية وبين بهذا النوع الثالث لزوم ذلك في حقهم على وجه لا يكون لهم ناصر ولا دافع والله اعلم قوله تعالى **الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يدعون الى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون ذلك بانهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات وغرهم في دينهم ما كانوا يفترون فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ووفيت كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون** اعلم انه تعالى

لما نبه على عناد القوم بقوله فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله بين في هذه الاية
غاية عنادهم وهو انهم يدعون الى الكتاب الذي يزعمون انهم مؤمنون به وهو
التوراة ثم انهم يتمردون ويتولون وذلك يدل على غاية عنادهم وفي الاية
مسايل المسئلة الاولى ظاهر قوله الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب
يتناول كلهم ولا شك ان هذا مذكور في معرض الذم الا انه دل دليل اخر على انه
ليس كل اهل الكتاب كذلك لانه تعالى يقول من اهل الكتاب امة قائمة يتلون ايات
الله اناء الليل وهم يسجدون المسئلة الثانية قوله اوتوا نصيبا من الكتاب المراد
به غير القران لانه اضاف الكتاب الى الكفار وهم اليهود والنصارى واذا كان
كذلك وجب حمله على الكتاب الذي كانوا معترفين بانه حق ومن عند الله المسئلة الثالثة
ذكروا في سبب النزول وجوها احدها روي عن ابن عباس ان رجلا وامراة من اليهود
زنيا وكانا ذوي شرف وكان في كتابهم الرجم فكرهوا رجمهما لشرفهما فرجعوا في امرهما
الى النبي صلى الله عليه وسلم رجاء ان يكون عنده رخصة في ترك الرجم فحكم الرسول
صلى الله عليه وسلم بالرجم فانكروا ذلك فقال عليه السلام بيني وبينكم التوراة
فان فيها الرجم فمن اعلمكم قالوا عبد الله بن صوريا الفدكي فاتوا به واحضروا التوراة
فلما اتى على اية الرجم وضع يده عليها فقال ابن سلام قد جاوزها يا رسول الله فرفع
كفه عنها فوجدوا اية الرجم فامر النبي صلى الله عليه وسلم برجمهما فغضبت اليهود
لعنهم الله لذلك غضبا شديدا فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثانية
انه صلى الله عليه وسلم دخل مدرسة اليهود وكان فيها جماعة منهم فدعاهم
الى الاسلام فقالوا على اي دين انت فقال على ملة ابراهيم فقالوا ان ابراهيم
كان يهوديا فقال صلى الله عليه وسلم فهلموا الى التوراة فابوا ذلك فانزل الله
تعالى هذه الاية والرواية الثالثة ان علامات بعثة محمد صلى الله عليه وسلم
مذكورة في التوراة والدلايل الدالة على صحة نبوته موجودة فيها فدعاهم النبي
صلى الله عليه وسلم الى التوراة والى تلك الايات الدالة على نبوته فابوا فانزل الله تعالى
هذه الاية والمعنى انهم اذا ابوا ان يجيبوا الى التحاكم الى كتابهم فلا تعجب
من مخالفتهم كتابك فلذلك قال تعالى قل فاتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم
صادقين وهذه الاية على هذه الرواية تدل على انه وجد في التوراة دلايل صحة
نبوته اذ لو علموا انه ليس في التوراة ما يدل على صحة نبوته لسارعوا الى
بيان تلك النفي ولما سعوا ذلك والرواية الرابعة ان هذا الحكم عام في اليهود
والنصارى وذلك لان دلايل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كانت موجودة
في التوراة والانجيل وكانوا يدعون الى حكم الانجيل والتوراة وكانوا يابون
اما قوله نصيبا من الكتاب فالمراد منه نصيبا من علم الكتاب لانا لو اجريناه
على ظاهره فهم قد اوتوا كل الكتاب والمراد بذلك العلماء منهم وهم الذين
يدعون الى الكتاب لان من لا علم له بذلك لا يدعى اليه اما قوله تعالى يدعون
الى كتاب الله ففيه قولان الاول وهو قول ابن عباس والحسن انه القران
فان قيل كيف دعوا الى حكم كتاب لا يؤمنون به قلنا انهم انما دعوا اليه بعد

قيام

قيام الحجج الدالة على انه كتاب من عند الله والقول الثاني وهو اكثر
المفسرين انه هو التوراة واحتج القايلون به من وجوه الاول ان
الروايات المذكورة في سبب النزول دالة على ان القوم كانوا يدعون
الى التوراة فكانوا يابون والثاني انه تعالى يعجب رسوله من تمردهم
واعراضهم والتعجب انما يحصل اذا تمردوا عن حكم الكتاب الذي
يعتقدون في صحته ويقرون بحقيته الثالث ان هذا هو المناسب لما
قبل هذه الاية وذلك لانه تعالى لما بين انه ليس عليه الا البلاغ وصبره
على ما هم فيه من تكذيبه مع ظهور الحجة بين انهم اذا استعملوا طريقة
المكابرة في نفس كتابهم الذي اقروا بصحته فستروا ما فيه من الدلايل
على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهذا يدل على انهم في غاية التعصب
والبعد عن قبول الحق واما قوله ليحكم بينهم فالمعنى ليحكم الكتاب بينهم
واضافة الحكم الى الكتاب مجاز مشهور وقرئ ليحكم على البناء للمفعول قال
صاحب الكشاف وقوله ليحكم بينهم يقتضي ان يكون اختلافا واقعا فيما بينهم
لا فيما بينهم وبين رسول الله ثم بين تعالى عند الدعاء تولي فريق منهم وهم
الرؤساء والذين يزعمون انهم هم العلماء ثم قال وهم معرضون وفيه
وجهان الاول المتولون هم الرؤساء والعلماء والمعرضون الباقون منهم
كانه قيل ثم يتولى العلماء والاتباع معرضون عن القبول من النبي صلى الله
لاجل تولي علمائهم والثاني ان المتولي والمعرض هو ذلك الفريق والمعنى
انه متول عن استماع الحجة في ذلك المقام ومعرض عن استماع ساير الحجج
في ساير المسايل والمطالب كانه قيل لا تظن انه تولى عن هذه المسئلة
بل هو معرض عن الكل واما قوله تعالى ذلك بانهم قالوا لن تمسنا النار الا
اياما معدودات قال الجبائي وفيه دلالة على بطلان قول من يقول ان اهل النار
يخرجون من النار قال لانه لو صح ذلك في هذه الامة لصح في ساير
الامم ولو ثبت ذلك في ساير الامم لما كان المخبر بذلك كاذبا ولما استحق
الذم فلما ذكر الله تعالى ذلك في معرض الذم علمنا ان القول بخروج اهل
النار قول باطل واقول كان من حقه ان لا يقول مثل هذا الكلام وذلك
لان من مذهبه ان العفو حسن جائز من الله تعالى واذا كان كذلك لم يلزم
من حصول العفو في حصول هذه الاية حصوله في ساير الامم سلمنا انه يلزم
لكن لم قلتم ان القوم انما استحقوا الذم على مجرد الاخبار بان الفاسق يخرج
من النار بل ها هنا وجوه اخر الاول لعلهم استوجبوا الذم على انهم
قطعوا بان مدة عذاب الفاسق قصيرة قليلة فانه روي انهم كانوا يقولون
مدة عذابنا سبعة ايام ومنهم من قال بل اربعين ليلة على قدر مدة عبادة العجل
والثاني انهم كانوا يتساهلون في اصول الدين ويقولون بتقدير وقوع الخطا
منا فان عذابنا قليل وهذا خطا لان عندنا المخطي في التوحيد والنبوة
والمعاد عذابه دايم لانه كافر والكافر عذابه دايم الثالث انهم قالوا

بذكر

لن تمسنا النار الا اياما معدودات فقد قالوا بتكذيب محمد صلى الله عليه وسلم
واعتقدوا انه لا تأثير له في تخفيف العقاب فكان ذلك تصريحا بتكذيب
محمد صلى الله عليه وسلم وذلك كفر والكافر المصر على كفره لا شك ان
عذابه مخلد واذا كان الامر على ما ذكرنا ثبت ان احتجاج الجبائي بهذه الاية
ضعيف وتمام الكلام على سبيل الاستقصاء مذكور في سورة البقرة اما
قوله تعالى وغرهم في دينهم ما كانوا يفترون فاعلم انهم اختلفوا في
المراد بقوله ما كانوا يفترون فقيل هو قولهم نحن ابناء الله واحباؤه وقيل
هو قولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودة وقيل غرهم قولهم نحن على الحق
وانت على الباطل اما قوله تعالى فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه فالمعنى انه
تعالى لما حكى عنهم اغترارهم بما هم عليه من الجهل بين انه سيجيء يوم يزول
فيه ذلك الجهل وينكشف فيه ذلك الغرور فقال فكيف اذا جمعناهم
ليوم لا ريب فيه وفي الكلام حذف والتقدير فكيف صورتهم وحالهم
ويحذف الحال كثيرا مع كيف لدلالته عليها تقول كنت اكرمه وهو لم يزرني
فكيف لو زارني اي كيف حاله اذا زارني واعلم ان هذا الحذف يوجب
مزيد البلاغة لما فيه من تحريك النفس على استحضار كل نوع من انواع الكرامة
في قول القائل لو زارني وكل نوع من انواع العذاب في هذه الاية اما قوله اذا
جمعناهم ليوم ولم يقل في يوم لان المراد لجزاء يوم او لحساب يوم فحذف
المضاف ودلت اللام عليه قال الفراء اللام لفعل مضمر اذا قلت جمعوا ليوم
الخميس كان المعنى جمعوا لفعل يوجد في يوم الخميس واذا قلت جمعوا في يوم الخميس
لم تضمر فعلا وايضا فمن المعلوم ان ذلك اليوم لا فائدة فيه الا المجازات
واظهار الفرق بين المثاب والمعاقب وقوله لا ريب فيه اي لا شك فيه ثم قال ووفيت
كل نفس فان حملت ما كسبت على عمل العبد حصل في الكلام حذف والتقدير ووفيت
كل نفس جزاء ما كسبت من ثواب وعقاب وان حملت ما كسبت على الثواب
والعقاب استغنيت عن هذا الاضمار ثم قال وهم لا يظلمون فلا ينقص من ثواب
الطاعات ولا يزاد على عقاب السيئات واعلم ان قوله ووفيت كل نفس ما كسبت
يستدل به القائلون بالوعيد ويستدل به اصحابنا القائلون بان صاحب الكبيرة من اهل
الصلاة لا يخلد في النار اما الاولون قالوا لان صاحب الكبيرة لا شك انه مستحق
للعقاب بتلك الكبيرة والاية دلت على ان كل نفس توفى ما كسبت وذلك يقتضي
وصول العقاب الى صاحب الكبيرة وجوابنا ان هذا من العمومات وقد تكلمنا في تمسك
المعتزلة بالعمومات واما اصحابنا فانهم يقولون ان المؤمن استحق ثواب الايمان
فلا بد وان يوفى عليه ذلك الثواب لقوله ووفيت كل نفس ما كسبت فاما ان يثاب في
الجنة ثم ينقل الى دار الثواب ابدا مخلدا وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان
ثواب ايمانه احبط بعقاب معصيته قلنا هذا باطل لانا بينا ان القول بالمحابطة
محال في سورة البقرة وايضا فانا نعلم بالضرورة ان ثواب سبعين سنة ازيد
من عقاب شرب جرعة من الخمر والمنازع فيه مكابر فبتقدير القول بصحة المحابطة

يمتنع سقوط

يمتنع سقوط كل ثواب الايمان بعقاب شرب جرعة من الخمر وكان يحيى بن
معاذ يقول ثواب ايمان لحظة يسقط عقاب كفر سبعين سنة فثواب ايمان
سبعين سنة كيف يعقل ان لا يحبط عقاب ذنب لحظة ولا شك انه كلام في
قوله تعالى قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل
من تشاء بيدك الخير انك على كل شيء قدير تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل وتخرج
الحي من الميت وتخرج الميت من الحي وترزق من تشاء بغير حساب
اعلم انه تعالى لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة وصحة دين الاسلام ثم قال لرسوله
فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعن ثم ذكر من صفات المخالفين كفرهم
بالله وقتلهم الانبياء والصالحين بغير حق وذكر شدة عنادهم وتمردهم
في قوله الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب ثم ذكر شدة غرورهم بقوله وقالوا
لن تمسنا النار الا اياما معدودة ثم ذكر وعيدهم بقوله فكيف اذا جمعناهم ليوم لا
ريب فيه امر رسوله صلى الله عليه وسلم بدعاء وتمجيد يدل على مباينة طريقته
وطريقة اتباعه لطريقة هؤلاء الكافرين المعاندين المعرضين فقال معلما
نبيه كيف يمجد ويعظم ويطلب ويدعو فقال قل اللهم مالك الملك وفي الاية
مسائل المسئلة الاولى اختلف النحويون في قوله اللهم فقال الخليل وسيبويه
اللهم معناه يا الله والميم المشددة عوض من يا وقال الفراء كان اصلها يا الله امنا
بخير فلما كثر في الكلام حذفوا حرف النداء وحذفوا الهمزة من ام فصار اللهم
ونظيره قول العرب هلم والاصل هل فضم اليها ام حجة الاولين على
قول الفراء وجوه الاول لو كان الامر على ما قاله الفراء لما صح ان يقال اللهم افعل
كذا الا بحرف العطف لان التقدير يا الله امنا واغفر لنا ولم نجد احدا يذكر هذا
الحرف العاطف الثاني وهو حجة الزجاج انه لو كان الامر على ما قال لجاز ان
يتكلم به على اصله فيقال الله ام كما يقال ويلمه ثم يتكلم به على الاصل فيقال
ويل امه الثالث لو كان الامر على ما قاله الفراء لكان حرف النداء محذوفا فكان
يجوز ان يقال يا اللهم فلما لم يكن هذا جائزا علمنا فساد قول الفراء بل نقول
كان يجب ان يكون حرف النداء لازما كما يقال يا الله اغفر لي اجاب الفراء عن
هذه الوجوه فقال اما الاول فضعيف لان قوله يا الله اقصد فلو قال واغفر
لكان المعطوف مغايرا للمعطوف عليه فحينئذ يصير السؤال سؤالين احدهما قوله امنا
والثاني قوله واغفر لنا اما اذا حذفنا العاطف صار قوله اغفر لنا تفسيرا
لقوله امنا فكان المطلوب في الحالين شيئا واحدا فكان ذلك اكد ونظيره
كثيرة في القرآن واما الثاني فضعيف ايضا لان اصله عندنا ان يقال يا الله امنا
ومن الذي ينكر جواز التكلم بذلك وايضا فلان كثيرا من الالفاظ لا يجوز فيها اقامة
الفرع مقام الاصل الا ترى ان مذهب الخليل وسيبويه ان قوله ما اكرمه معناه
اي شيء اكرمه ثم انه قط لا يستعمل هذا الكلام الذي زعموا انه الاصل في معرض
التعجب فكذا هاهنا واما الثالث فمن الذي سلم لكم انه لا يجوز يا اللهم وانشد
الفراء   وما عليك ان تقولي كلما   سبحت او صليت يا اللهما

وقول البصريين ان هذا الشعر غير معروف فحاصله تكذيب النقل ولو فتحنا هذا
الباب لم يبق شي من اللغة والنحو سليما عن الطعن واما قوله كان يلزم ان يكون
ذكر حرف الندا لازما فجوابه انه قد يحذف حرف الندا كقوله يوسف ايها
الصديق فلا يبعد ان يختص هذا الاسم بالتزام هذا الحذف ثم احتج الفرا
على فساد قول البصريين من وجوه الاول انا لو جعلنا الميم قايما مقام حرف
النداء لكنا قد اخرنا النداء عن ذكر المنادى وهذا غير جايز البته
فانه لا يقال البته الله يا وعلى قولكم يكون الامر كذلك الثاني لو كان الحرف
قايما مقام حرف النداء لجاز مثله في ساير الاسما حتى يقال زيدم وبكرم كما يجوز
ان يقال يا زيد ويا بكر والثالث لو كان الميم بدلا عن حرف الندا لما اجتمعا لكنهما في
الشعر الذي رويناه قد اجتمعا الرابع لم نجد العرب يزيدون هذه الميم في الاسماء التامة
لافادة معنى بعض الحروف المباينة للكلمة الداخلة عليها فكان المصير اليه في هذه
اللفظة الواحدة حكما على خلاف الاستقراء العام في اللغة وانه غير جايز فهذا
جملة الكلام في هذا الموضع والله اعلم المسئلة الثانية مالك الملك في نصبه
وجهان الاول وهو قول سيبويه انه منصوب على الندا وكذلك قوله قل اللهم
فاطر السموات والارض ولا يجوز ان يكون نعتا لقوله اللهم لان قوله اللهم مجموع
الاسم والحرف وهذا المجموع لا يمكن وصفه الثاني وهو قول المبرد والزجاج
ان مالك وصف للمنادى المفرد لان هذا الاسم ومعه الميم بمنزلته ومعه
يا فلا تمتنع الصفة مع الميم كما لا تمتنع مع يا المسئلة الثالثة روي ان النبي
صلى الله عليه وسلم حين افتتح مكة وعد امته ملك فارس والروم فقال المنافقون
واليهود هيهات هيهات من اين لمحمد ملك فارس والروم هم اعز وامنع من ذلك
وروي انه عليه السلام لما خط الخندق عام الاحزاب وقطع لكل عشرة اربعين
ذراعا واخذوا يحفرون خرج من بطن الخندق صخرة كالتل العظيم لم تعمل فيها
المعاول فوجهوا سلمان الى رسول الله يخبره فاخذ المعول من سلمان فلما ضربها
صدعها وبرق منها برق اضاء ما بين لابتيها كانه مصباح في جوف ليل مظلم وكبر
المسلمون وقال عليه السلام اضاءت لي منها قصور الحيرة كانها انياب الكلاب
ثم ضرب الثانية فقال اضاءت لي منها قصور الحمر من ارض الروم ثم ضرب
الثالثة وقال اضاءت لي قصور صنعا واخبرني جبريل عليه السلام ان
امتي ظاهرة على كلها فابشروا فقال المنافقون الا تعجبون يمنيكم ويعدكم
الباطل ويخبركم انه يبصر من يثرب قصور الحيرة ومداين كسرى وانها تفتح
لكم وانتم تحفرون الخندق من الخوف لا تستطيعون ان تخرجوا فنزلت هذه
الاية والله اعلم وقال الحسن ان الله تعالى امر نبيه ان يساله ان يعطيه ملك
فارس والروم وامره بذلك دليل على انه يستجيب له هذا الدعا وهكذا منازل الانبيا
اذا امروا بدعا استجيب دعاوهم المسئلة الرابعة الملك هو القدرة والمالك
هو القادر فقوله مالك الملك معناه القادر على القدرة والمعنى ان قدرة الخلق
على كل ما يقدرون عليه ليست الا باقدار الله تعالى فهو الذي يقدر كل قادر على

مقدوره

مقدوره ويملك كل مالك مملوكه قال صاحب الكشاف مالك الملك
اي يملك جنس الملك فيتصرف فيه تصرف الملاك فيما يملكون واعلم انه
تعالى لما بين كونه مالك الملك على الاطلاق فصل بعد ذلك وذكر منه
انواعا خمسة النوع الاول قوله تعالى تؤتي الملك من تشاء وذكروا
فيه وجوها الاول ان المراد منه ملك النبوة والرسالة كما قال تعالى
فقد اتينا ال ابراهيم الكتاب والحكمة واتيناهم ملكا عظيما فالنبوة اعظم
مراتب الملك لان العلما لهم امر على بواطن الخلق والجبابرة
لهم ملك لكن امرهم على ظواهر الخلق والانبيا امرهم نافذ في البواطن
والظواهر اما في البواطن فلانه يجب على كل احد ان يقبل دينهم و
شريعتهم وان يعتقد انه هو الحق واما على الظواهر فلانهم لو تمردوا
واستكبروا لاستوجبوا القتل ومما يؤكد هذا التاويل ان بعضهم
كان يستبعد ان يجعل الله بشرا رسولا كما حكى الله عنهم قولهم ابعث الله
بشرا رسولا وقال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وقوم
اخرون جوزوا من الله تعالى ان يرسل رسولا من البشر الا انهم كانوا
يقولون ان محمدا فقير يتيم فكيف يليق به هذا المنصب العظيم على ما حكى
الله تعالى عنهم انهم قالوا لولا نزل هذا القران على رجل من القريتين عظيم
واما اليهود فكانوا يقولون النبوة كانت في ابائنا واسلافنا واما قريش فهم
ما كانوا اهل النبوة والكتاب فكيف يليق النبوة بمحمد عليه السلام واما المنافقون
فكانوا يحسدونه على النبوة على ما حكى الله تعالى عنهم في قوله ام يحسدون
الناس على ما اتاهم الله من فضله وايضا فقد ذكرنا في تفسير قوله تعالى
قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم وبئس المهاد
ان اليهود تكبروا على النبي صلى الله عليه وسلم بكثرة عددهم وسلاحهم
وشدتهم ثم انه تعالى رد على جميع هؤلاء الطوايف بان بين انه سبحانه
هو مالك الملك يؤتي ملكه من يشاء فقال تؤتي الملك من تشاء وتنزع
الملك ممن تشاء فان قيل فاذا حملتم قوله تؤتي الملك من تشاء على ايتاء
ملك النبوة وجب ان تحملوا قوله وتنزع الملك ممن تشاء على انه قد يعزل عن النبوة
من جعله نبيا ومعلوم ان ذلك لا يجوز قلنا الجواب من وجهين الاول ان الله
تعالى اذا جعل النبوة في نسل رجل فاذا اخرجها الله من نسله وشرف بها
انسانا اخر من غير ذلك النسل صح ان يقال انه تعالى نزعها منهم
واليهود كانوا يعتقدون ان النبوة لا بد وان تكون في بني اسرايل فلما شرف
الله تعالى محمدا بها صح ان يقال انه نزع ملك النبوة من بني اسرايل الى العرب
والجواب الثاني ان يكون المراد من قوله وتنزع الملك ممن تشاء اي تحرمهم ولا
يعطيهم هذا الملك لا على معنى انه يسلبه ذلك بعد ان اعطاه ونظيره قوله
تعالى الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور مع ان هذا الكلام
يتناول من لم يكن في ظلمة الكفر قط وقال الله تعالى مخبرا عن الكفار انهم قالوا لانبيا

عليهم السلام او لتعودن في ملتنا فان ملة الانبيا ما كانوا وما يكون لنا ان نعود
فيها يعني انهم ما كانوا فيها قط فهذا جملة الكلام في تفسير قول من فسر قوله
تعالى تؤتي الملك من تشا بملك النبوة القول الثاني ان يكون المراد من
الملك ما يسمى ملكا في العرف وهو عبارة عن مجموع اشيا احدها تكثير المال
والجاه اما تكثير المال فيدخل فيه ملك الصامت والناطق والدور والضياع
والحرث والنسل واما تكثير الجاه فهو ان يكون مهيبا عند الناس مقبول
القول مطاعا في الخلق والثاني ان يكون بحيث لو نازعه في ملكه احد قدر
على قهر ذلك المنازع وعلى غلبته ومعلوم ان كل ذلك لا يحصل الا من الله
تعالى اما تكثير المال فنرى جمعا في غاية الكياسة لا يحصل لهم مع الكد الشديد
والعناء العظيم قليل من المال ونرى الابله الغافل قد يحصل له من الاموال
ما لا يعلم كميته واما الجاه فالامر اظهر فانا راينا كثيرا من الملوك بذلوا الاموال
العظيمة لاجل الجاه وكانوا كل يوم اكثر حقارة ومهانة في اعين الرعية وقد يكون
على العكس من ذلك وهو ان يكون الانسان معظما في العقائد مهيبا في القلوب
ينقاد له الصغير والكبير ويتواضع له القاصي والداني واما القسم الثاني
في الحق وهو كونه واجب الطاعة فمعلوم ان هذا تشريف يشرف الله تعالى
بعض عباده بذلك واما القسم الثالث وهو حصول النصرة والظفر
فمعلوم ان ذلك لا يحصل الا من الله تعالى وكم شاهدنا من فئة قليلة
غلبت فئة كثيرة باذن الله وعند هذا يظهر بالبرهان العقلي صحة
ما ذكره الله تعالى من قوله تؤتي الملك من تشا واعلم ان للمعتزلة
هاهنا بحثا قال الكعبي قوله تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشا
ليس على سبيل المجازفة ولكن بالاستحقاق فيؤتيه من يقوم به ولا
ينزعه الا ممن فسق عن امر ربه ويدل عليه قوله لا ينال عهدي الظالمين
وقال في حق العبد الصالح ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة
في العلم والجسم فجعله سببا للملك وقال الجبائي هذا الحكم مختص بملوك
العدل فاما ملوك الظلم فلا يجوز ان يكون ملكهم بايتاء الله تعالى
وكيف يصح ان يكون ذلك بايتاء الله تعالى وقد الزمهم ان لا يتملكوه
ومنعهم من ذلك فقد صح بما ذكرنا ان الملوك العادلين هم المخصوصون
بان الله اتاهم ذلك الملك فاما الظالمون فلا قالوا وهذا كما قلناه
في الرزق انه لا يدخل تحته الحرام الذي زجره الله تعالى عن الانتفاع
به وامره بان يرده على مالكه فكذا هاهنا قالوا واما النزع فبخلاف
ذلك لانه كما ينزع الملك من الملوك العادلين لمصلحة تقتضي ذلك
فقد ينزع الملك عن الملوك الظالمين ونزع الملك يكون بوجوه
منها بالموت وازالة العقل وازالة القوى والقدر والحواس ومنها
بورود الهلاك والتلف على الاموال ومنها بامره تعالى المحق بان يسلب الملك
الذي في يد المتغلب ويؤتيه القوة والنصرة فاذا حاربه المحق وقهره

وسلب

وسلب ملكه جاز ان يضاف هذا السلب والنزع اليه تعالى لانه وقع
عن امره وعلى هذا الوجه نزع الله ملك فارس على يد الرسول هذا
جملة كلام المعتزلة في هذا الباب واعلم ان هذا الموضع مقام بحث
مهم وذلك لان حصول الملك للظالم اما ان يقال انه وقع لا عن
فاعل او انما حصل بفعل ذلك المتغلب او انما حصل بالاسباب الربانية
والاول نفي للصانع والثاني باطل لان كل احد يريد تحصيل الملك والدولة
والقهر ولا يتيسر له البتة فلم يبق الا ان يقال ان ملك الظالمين انما
حصل بايتاء الله تعالى وهذا الكلام ظاهر ومما يؤكد ان الرجل قد يكون
بحيث تهابه النفوس وتميل اليه القلوب ويكون النصر قرينا له والظفر
جليسا معه واينما توجه حصل مقصوده وقد يكون على الضد من ذلك ومن تامل في كيفية
احوال الملوك اضطر الى العلم بان ذلك ليس الا بتقدير الله تعالى ولذلك قال حكيم الشعرا

لو كان بالحيل الغنى لوجدتني ... باجل اسباب السماء تعلقي
لكن من رزق الحجى حرم الغنى ... ضدان مفترقان اي تفرق
ومن الدليل على القضاء وكونه ... بؤس اللبيب وطيب عيش الاحمق

والقول الثالث ان قوله تؤتي الملك من تشا محمول على جميع الانواع فيدخل
فيه ملك النبوة وملك العلم وملك العقل والصحة والاخلاق الحسنة وملك
النفاذ والقدرة وملك محبة القلوب وملك الاموال وذلك لان اللفظ
عام فالتخصيص من غير دليل لا يجوز اما قوله تعالى وتعز من تشاء
وتذل من تشاء فاعلم ان العزة قد تكون في الدين وقد تكون في الدنيا
اما في الدين فاشرف انواع العزة الايمان قال تعالى ولله العزة ولرسوله
وللمؤمنين اذا ثبت هذا فنقول لما كان اعز الاشيا الموجبة للعز هو الايمان
واذل الاشيا الموجبة للذل هو الكفر فلو كان حصول الايمان والكفر
بمجرد مشيئة العبد لكان اعزاز العبد نفسه بالايمان واذلاله
نفسه بالكفر اعظم من اعزاز الله عبده بكل ما اعزه به ومن اذلال
الله عبده بكل ما اذله به ولو كان الامر كذلك لكان حظ العبد من
هذا الوصف اتم واكمل من حظ الله منه ومعلوم ان ذلك باطل قطعا
فعلمنا ان الاعزاز بالايمان والحق ليس الا من الله تعالى والاذلال
بالكفر والباطل ليس الا من الله وهذا وجه قوي في المسئلة قال
القاضي الاعزاز المضاف اليه تعالى قد يكون في الدين وقد يكون في
الدنيا اما الذي في الدين فهو ان يكون مشتملا على التعظيم والمدح
والكرامة في الدنيا والاجر في الاخرة وايضا فانه تعالى يخصهم بمزيد
الالطاف ويعينهم على الاخذ بحسب المصلحة واما ما يتعلق بالدنيا فاعطاء
الاموال الكثيرة من الناطق والصامت وتكثير الحرث وتكثير النتاج
في الدواب والقاء الهيبة في قلوب الخلق واعلم ان كلا من بابي ذلك
لان كل ما يفعله تعالى من التفضل في باب الثواب فهو حق واجب على الله

تعالى لو لم يفعله لانعزل عن الالهية ويخرج كونه الها للخلق فالله
تعالى باعطاء هذه التعظيمات يحفظ الهيته عن الزوال اما العبد
فلما خص نفسه بالايمان الذي يوجب هذه التعظيمات هو الذي اعز
نفسه فكان اعزازه لنفسه اعظم من اعزاز الله تعالى اياه فعلمنا ان
الكلام المذكور لازم على القوم اما قوله وتذل من تشاء فقال الجبائي في تفسيره
انه تعالى انما يذل اعداءه في الدنيا والاخرة ولا يذل واحدا من اوليائه
وان افقرهم وامرضهم واحوجهم الى غيرهم لانه تعالى
انما يفعل هذه الاشيا ليعزهم في الاخرة اما بالثواب واما بالعوض
فصار ذلك كالفصد والحجامة فانهما وان كانا يولمان في الحال
الا انهما لما كانا يستعقبان نفعا عظيما لاجرم لا يقال فيهما انهما تعذيب
قال واذا وصف الفقير بانه ذليل فعلى وجه المجاز كما سمى الله تعالى
لين المومنين ذلا بقوله اذلة على المومنين اعزة على الكافرين
اذا عرفت هذا فنقول اذلال الله تعالى عبده المبطل انما يكون بوجوه
منها ذمه ولعنه ومنها ان يخذلهم بالحجة والنصرة ومنها
ان يجعلهم خولا لاهل دينه ويجعل مالهم غنيمة لهم ومنها بالعقوبة
لهم في الاخرة هذا جملة كلام المعتزلة ومذهبنا انه تعالى يعز البعض
بالايمان والمعرفة ويذل البعض بالكفر والضلالة واعظم انواع
الاعزاز والاذلال هو هذا والذي يدل عليه وجوه الاول وهو ان
عز الاسلام وذل الكفر لا بد منه من فاعل وذلك الفاعل اما ان يكون
هو العبد او الله تعالى والاول باطل لان احدا لا يختار الكفر لنفسه
بل انما يريد الايمان والمعرفة والهداية فلما اراد العبد الايمان ولم
يحصل له بل حصل له الجهل علمنا ان حصوله من الله تعالى لا من العبد
الثاني وهو ان الجهل الذي يحصل له فلم يحصل ذلك الجهل للعبد اما ان يكون
بواسطة شبهة واما ان يقال ان العبد يفعله ابتداء والاول باطل
اذ لو كان الجهل انما يحصل بجهل اخر يسبقه ويتقدمه لزم التسلسل
وهو محال فبقي ان يقال تلك الجهالات تنتهي الى جهل يفعله العبد
ابتداء من غير سبق موجب البتة لكنا نجد من انفسنا ان العاقل لا يرضى
لنفسه ان يصير على جهل ابتداء من غير موجب فعلمنا ان ذلك باذلال الله عبده
وبخذلانه اياه الثالث ما بينا ان الفعل لا بد فيه من الداعي والمرجح وذلك
المرجح يكون من الله تعالى فان كان في طرف الخير يكون اعزازا وان كان
في طرف الشر والجهل والضلالة كان اذلالا فثبت ان المعز والمذل هو الله
تعالى اما قوله بيدك الخير فاعلم ان المراد من اليد هو القدرة والمعنى
بقدرتك الخير والالف واللام في الخير يوجب العموم
فالمعنى بقدرتك تحصل كل الخيرات وايضا فقوله بيدك الخير هكذا يفيد
الحصر فانه يقال بيدك الخير لا بيد غيرك كما ان قوله تعالى لكم دينكم لا لغيركم

وذلك

وذلك الحصر ينافي حصول الخير بيد غيره فثبت دلالة هذه الاية من
هذين الوجهين على ان جميع الخيرات منه وبتكوينه وايجاده وتخليقه
وابداعه اذا عرفت هذا فنقول افضل الخيرات هو الايمان بالله ومعرفته
فوجب ان يكون هذا الخير من تخليق الله لا من تخليق العبد وهذا استدلال
ظاهر ومن الاصحاب من زاد في هذا التقرير فقال كل فاعلين فعل احدهما
اشرف وافضل من فعل الاخر كان ذلك الفاعل اشرف واكمل من الاخر ولا شك
ان الايمان افضل من الجنة ومن كل ما سوى الايمان فلو كان الايمان بخلق
العبد لا بخلق الله لوجب كون العبد زائدا في الخيرية على الله تعالى وفي
الفضيلة والكمال وذلك كفر قبيح فدلت هذه الاية من هذين الوجهين
على ان الايمان بخلق الله تعالى فان قيل فهذه الاية حجة عليكم من وجه اخر
لانه تعالى لما قال بيدك الخير كان معناه انه ليس بيدك الا الخير وهذا
يقتضي ان لا يكون الكفر والمعصية واقعا بتخليق الله تعالى والجواب ان
قوله بيدك الخير يفيد ان بيدك الخير لا بيد غيرك ولكن لا ينافي ان يكون
بيده الخير وبيده ما سوى الخير الا انه خص الخير بالذكر لانه الامر المنتفع
به فوقع التنصيص عليه لهذا المعنى قال القاضي كل خير حصل من جهة العباد
فلولا انه تعالى اقدرهم عليه وهداهم اليه والا لما تمكنوا منه فلهذا السبب
كان مضافا الى الله الا ان هذا ضعيف لان على هذا التقرير يصير بعض
الخيرات مضافا الى الله تعالى فيصير اشرف الخيرات مضافا الى العبد و
ذلك على خلاف النص اما قوله انك على كل شيء قدير فهو كالتاكيد لما تقدم
من كونه مالكا لايتاء الملك ونزعه وللاعزاز والاذلال اما قوله
تعالى يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل ففيه وجهان الاول
انه يجعل الليل قصيرا ويجعل ذلك القدر الزائد داخلا في النهار وتارة
على العكس من ذلك وانما فعل سبحانه ذلك لانه دل على قوام العالم ونظامه
بذلك والثاني ان المراد هو انه تعالى ياتي بالليل عقيب النهار فيلبس الدنيا
ضوءه فكان المراد من ايلاج احدهما في الاخر ايجاد كل واحد منهما
عقيب الاخر والاول اقرب الى اللفظ لانه اذا كان النهار طويلا فجعل
ما نقص منه زيادة في الليل كان ما نقص منه داخلا في الليل واما قوله ويخرج
الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ففيه مسائل الاولى قرا نافع وحمزة
والكسائي الميت بالتشديد والباقون ذاهبون الى ان الميت من قد
مات بالتخفيف وهما لغتان بمعنى قال المبرد اجمع البصريون على انهما
سواء وانشدوا   انما الميت ميت الاحياء   وهو مثل قوله هين وهين
ولين ولين وقد ذهب ذاهبون الى ان الميت من قد مات والميت
من لم يمت المسالة الثانية ذكر المفسرون فيه وجوها احدها يخرج
المومن من الكافر كابراهيم من ازر والكافر من المومن مثل
كنعان بن نوح عليه السلام والثاني يخرج الطيب من الخبيث وبالعكس

والثالث يخرج الحيوان من النطفة والطير من البيضة وبالعكس الرابع
يخرج السنبلة من الحبة وبالعكس والنخلة من النواة وبالعكس قال
القفال رحمه الله والكلمة محتملة للكل اما الكفر والايمان فقال تعالى
اومن كان ميتا فاحييناه يريد كان كافرا فهديناه فجعل الموت كفرا
والحياة ايمانا وسمى اخراج النبات من الارض احيا وجعلها قبل ذلك ميتة
فقال يحيي الارض بعد موتها وقال فسقناه الى بلد ميت فاحيينا به
الارض بعد موتها وقال تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم
ثم يميتكم ثم يحييكم اما قوله ويرزق من يشاء بغير حساب ففيه وجوه الاول
يعطي من يشاء ما يشاء لا يحاسبه على ذلك احد اذ ليس فوقه ملك يحاسبه
بل هو الملك يعطي من يشاء بغير حساب والثاني يرزق من يشاء غير
مقتر ولا محدود بل يبسطه له بوسعه عليه كما يقال فلان ينفق بغير
حساب اذا وصف عطاؤه بالكثرة ونظيره قولهم في كثير مال الانسان عنده
ما لا يحصى والثالث يرزق من يشاء بغير حساب يعني على سبيل
التفضل من غير استحقاق لان من اعطى على قدر الاستحقاق فقد اعطى
بحساب وقال بعض من ذهب الى هذا المعنى انك لا ترزق عبادك على
مقادير اعمالهم والله اعلم قوله تعالى **لا يتخذ المؤمنون الكافرين اوليا من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه والى الله** كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما ذكر ما يجب
ان يكون المؤمن عليه في تعظيم الله تعالى ثم ذكر بعده ما يجب ان يكون المؤمن عليه
في المعاملة مع الناس لان كمال الامر في شيئين التعظيم لامر الله والشفقة
على خلق الله فقال لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين الثاني
انه لما بين انه مالك الدنيا والاخرة بين انه ينبغي ان يكون الرغبة فيما
عنده وعند اوليائه دون اعدائه وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** سبب النزول
وجوه الاول جاء قوم من اليهود الى قوم من المسلمين ليفتنوهم عن دينهم
فقال رفاعة بن المنذر وعبد الرحمن بن جبير وسعيد بن خيثمة لاوليك النفر
من المسلمين اجتنبوا هولاء اليهود واحذروا ان يفتنوكم عن دينكم فنزلت
هذه الاية الثاني قال مقاتل نزلت في حاطب بن ابي بلتعة وغيره كانوا
يظهرون المودة لكفار مكة فنهاهم عنها الثالث نزلت في عبد الله
بن ابي واصحابه وكانوا يتولون اليهود والمشركين ويخبرونهم بالاخبار
ويرجون لهم الظفر على رسول الله فنزلت هذه الاية الرابع انها نزلت في
عبادة بن الصامت وكان له حلفاء من اليهود ففي يوم الاحزاب قال
يا نبي الله معي خمسمائة من اليهود وقد رايت ان يخرجوا معي فنزلت هذه
الاية فان قيل اليس انه تعالى قال ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء وهذا
صفة الكافر قلنا معنى الاية فليس من ولاية الله في شيء وهذا لا يوجب الكفر
في تحريم موالاة الكافرين واعلم انه تعالى انزل ايات كثيرة في هذا المعنى منها

قوله تعالى

قوله تعالى لا تتخذوا بطانة من دونكم وقوله لا تجد قوما يومنون بالله واليوم
الاخر يوادون من حاد الله ورسوله لا تتخذوا اليهود والنصارى اوليا
وقوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء وقال المومنون
والمومنات بعضهم اولياء بعض واعلم ان كون المومن مواليا للكافر يحتمل
ثلاثة اوجه احدها ان يكون راضيا بكفره ويتولاه لاجله الا ان كل من فعل
ذلك كان مصوبا له في ذلك الدين وتصويب الكفر كفر والرضا بالكفر
كفر فيستحيل ان يبقى مومنا مع كونه بهذه الصفة فلا يكون داخلا تحت
هذه الاية لانه تعالى قال يا ايها الذين امنوا فلا بد وان يكون خطابا
في شيء يبقى المومن معه مومنا وثانيها المعاشرة الجميلة في الدنيا بحسب
الظاهر وذلك غير ممنوع منه والقسم الثالث هو كالمتوسط بين
القسمين الاولين وهو ان موالاة الكفار بمعنى الركون اليهم والمعونة
والمظاهرة والنصرة اما بسبب القرابة او بسبب المحبة مع اعتقاد ان
دينه باطل فهذا لا يوجب الكفر الا انه منهي عنه لان الموالاة بهذا المعنى قد تجره
الى استحسان طريقته والرضا بدينه وذلك يخرجه عن الاسلام فلا جرم
هدد الله تعالى فيه فقال ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء فان قيل لم لا يجوز
ان يكون المراد من الاية النهي عن اتخاذ الكافرين اولياء بمعنى ان يتولوهم دون
المومنين فاما اذا تولوهم وتولوا المومنين معهم فذلك ليس بمنهي عنه وايضا
فقوله لا يتخذ المومنون الكافرين اوليا فيه زيادة مزية لان الرجل
قد يوالي غيره ولا يتخذه مواليا له فالنهي عن اتخاذه مواليا لا يوجب
النهي عن اصل موالاته قلنا هذان الاحتمالان وان قاما في هذه الاية
الا ان ساير الايات الدالة على انه لا يجوز موالاتهم دلت على سقوط
هذين الاحتمالين **المسالة الثانية** انما كسرت الذال من يتخذ لانها مجزومة
للنهي وحركت لاجتماع الساكنين قال الزجاج ولو رفع على الخبر لجاز ويكون
المعنى على الرفع ان من كان مومنا فلا ينبغي له ان يتخذ الكافر وليا واعلم
ان معنى النهي ومعنى الخبر يتقاربان لانه متى كانت صفة المومن
ان لا يوالي الكافر كان منهيا عن موالاة الكافر ومتى كان منهيا عن ذلك
كان لا محالة من شانه وطريقته ان لا يفعل ذلك **المسالة الثالثة** قوله
من دون المومنين اي من غير المومنين كقوله وادعوا شهداءكم من دون الله اي من
غير الله وذلك لان لفظ دون مختص بالمكان تقول زيد جلس دون عمرو
اي في مكان اسفل منه ثم ان من كان مباينا لغيره في المكان فهو مغاير له
فجعل لفظ دون مستعملا في معنى غير **ثم قال** تعالى ومن يفعل ذلك فليس
من الله في شيء وفيه حذف والمعنى فليس من ولاية الله في شيء يقع عليه اسم
الولاية يعني انه منسلخ من ولاية الله راسا وهذا امر معقول فان موالاة
الولي وموالاة عدوه ضدان قال الشاعر

تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ليس النوك عنك بعازب

ويحتمل ان يكون المعنى فليس من دين الله في شي وهذا ابلغ **ثم قال تعالى**
الا ان تتقوا منهم تقاة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قراة الكسائي
تقيه بالامالة وقرا نافع وحمزة بين التفخيم والامالة والباقون بالتفخيم
وقرا يعقوب تقيه وانما جازت الامالة ليوذن ان الالف من الياء وتقاة
وزنها فعلة نحو تودة وتخمة ومن فخم فلاجل الحرف المستعلي وهو القاف
المسئلة الثانية قال الواحدي تقيته تقاة وتقى وتقية اتقاء لان تقاة اسم
وضع موضع المصدر كما يقال جلس جلسة وركب ركبة وقال تعالى فتقبلها
ربها بقبول حسن وانبتها نباتا حسنا وقال الشاعر
وبعد عطائك المائة الرتاعا   فاجراه مجرى الاعطاء قال ويجوز
ان يجعل تقاة ها هنا مثل رماة فيكون حالا موكدة. **المسئلة الثالثة**
قال الحسن اخذ مسيلمة الكذاب رجلين من اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال لاحدهما اتشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال اتشهد
اني رسول الله قال نعم وكان مسيلمة يزعم انه رسول بني حنيفة ومحمد
رسول قريش فتركه ودعا الاخر فقال اتشهد ان محمدا رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال نعم نعم نعم فقال افتشهد اني رسول الله
فقال اني اصم ثلثا فقدمه وقتله فبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال اما هذا المقتول فمضى على يقينه وصدقه فهنيئا له واما الاخر فقبل
رخصة الله فلا تبعة عليه واعلم ان نظير هذه الاية قوله الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان **المسئلة الرابعة** اعلم ان للتقية احكاما كثيرة ونحن
نذكر بعضها الحكم الاول ان التقية انما تجوز اذا كان الرجل في قوم
كفار ويخاف منهم على نفسه وماله فيداريهم باللسان وذلك بان لا يظهر
العداوة باللسان بل يجوز ايضا ان يظهر الكلام الموهم للمحبة والموالاة
ولكن بشرط ان يضمر خلافه وان يعرض في كل ما يقول فان التقية
والموالاة ولكن تاثيرها في الظاهر لا في احوال القلوب الحكم الثاني للتقية
وهو انه لو افصح بالايمان والحق حيث يجوز له التقية كان ذلك افضل
ودليله ما ذكرناه في قصة مسيلمة الحكم الثالث للتقية انها انما تجوز
فيما يتعلق باظهار الموالاة والمعاداة وقد تجوز ايضا فيما يتعلق باظهار
الدين فاما ما يرجع ضرره الى الغير كالقتل والزنا وغصب الاموال
والشهادة بالزور وقذف المحصنات واطلاع الكفار على عورات المسلمين
فذلك غير جائز البتة الحكم الرابع ظاهر الاية يدل على ان التقية انما تحل
على من عند الكفار الغالبين الا ان مذهب الشافعي رضي الله عنه ان الحاله بين
الكفار والمسلمين حلت التقية مخافة على النفس الحكم الخامس التقية جائزة
لصون النفس وهل هي جائزة لصون المال يحتمل ان يحكم فيها بالجواز لقوله صلى الله
عليه وسلم حرمة مال المسلم كحرمة دمه ولقوله عليه السلام من قتل
دون ماله فهو شهيد ولان الحاجة الى المال شديدة والماء اذا بيع بالغبن

سقط

سقط فرض الوضوء وجاز الاقتصار على التيمم دفعا لذلك القدر من نقصان
المال فكيف لا يجوز ها هنا والله اعلم الحكم السادس قال مجاهد هذا الحكم
كان ثابتا في اول الاسلام لاجل ضعف المؤمنين فاما بعد قوة دولة الاسلام
فلا وروى عوف عن الحسن ان التقية جائزة للمؤمنين الى يوم القيامة وهذا
القول اولى لان دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان **ثم قال تعالى**
ويحذركم الله نفسه وفيه قولان القول الاول ان فيه محذوفا والتقدير
ويحذركم عقاب نفسه وقال ابو مسلم المعنى ويحذركم الله نفسه ان تعصوه
فتستحقوا عقابه والفائدة في ذكر النفس انه لو قال ويحذركم الله فهذا
لا يفيد ان الذي اريد التحذير منه هو عقاب يصدر من الله او من غيره
فلما ذكر النفس زال هذا الاشتباه ومعلوم ان العقاب الصادر
من الله اذ من الصادر عنه يكون اعظم انواع العقاب لكونه قادرا
على ما لا نهاية له وانه لا قدرة لاحد على دفعه ومنعه مما اراده والقول الثاني
ان النفس ها هنا تعود الى اتخاذ الاولياء من الكفار اي ينهاكم الله عن نفس
هذا الفعل **ثم قال والى الله المصير** والمعنى ان الله يحذركم عقابه عند
مصيركم الى الله قوله تعالى **قل ان تخفوا ما في صدوركم او تبدوه يعلمه**
الله ويعلم ما في السموات وما في الارض والله على كل شي قدير
اعلم انه تعالى لما نهى المؤمنين عن اتخاذ الكافرين اولياء ظاهرا
وباطنا واستثنى عنه التقية في الظاهر اتبع ذلك بالوعيد على ان
يصير الباطن موافقا للظاهر في وقت التقية وذلك لان من
اقدم على التقية على اظهار الموالاة فقد يصير الباطن موافقا للظاهر
باقدامه على ذلك الفعل بحسب الظاهر سببا لحصول تلك الموالاة
في الباطن فلا جرم بين تعالى انه عالم بالبواطن كعلمه بالظواهر
فيعلم العبد انه لا بد ان يجازيه على كل ما عزم عليه في قلبه وفي الاية
سؤالات السؤال الاول هذه الاية جملة شرطية فقوله ان تخفوا
ما في صدوركم او تبدوه شرط وقوله يعلمه الله جزاء ولا شك ان الجزاء
مترتب على الشرط متاخر عنه فهذا يقتضي حدوث علم الله تعالى
والجواب ان تعلق علم الله بحصوله الان لا يحصل الا عند حصوله
الان ثم ان هذا التبدل والتجدد انما وقع في النسب والاضافات والتعلقات
لا في حقيقة العلم وهذه المسئلة لها غور عظيم وهي مذكورة في علم
الكلام السؤال الثاني محل البواعث والضمائر هو القلب فلم قال
ان تخفوا ما في صدوركم ولم يقل ان تخفوا ما في قلوبكم الجواب لان
القلب في الصدر فجاز اقامة الصدر مقام القلب كما قال يوسوس في
صدور الناس وقال فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور
السؤال الثالث ان كانت هذه الاية وعيدا على كل ما يخطر بالبال
فهو تكليف ما لا يطاق والجواب ذكرنا تفصيل هذا الكلام في اخر سورة

قوله لله ما في السموات وما في الارض وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله ثم قال تعالى يعلم ما في السموات وما في الارض واعلم انه رفع على الاستيناف وهو كقوله قاتلوهم يعذبهم الله جزم الافاعيل ثم قال ويتوب الله فرفع ومثله قوله فان يشاء الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل رفعا وفي قوله ويعلم ما في السموات وما في الارض غاية التحذير لانه اذا كان لا يخفى عليه شيء فيهما فكيف يخفى عليه الضمير ثم قال والله على كل شيء قدير اتماما للتحذير وذلك لانه لما بين انه تعالى عالم بكل المعلومات كان عالما بما في القلب وكان عالما بمقادير استحقاقه من الثواب والعقاب ثم انه قادر على جميع المقدورات فكان قادرا لا محالة على ايصال حق كل احد اليه فيكون في هذا تمام الوعد والوعيد والترغيب والترهيب قوله تعالى يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه امدا بعيدا ويحذركم الله نفسه والله رؤف بالعباد اعلم ان هذه الاية من باب الترغيب والترهيب ومن تمام الكلام الذي تقدم وفيه مسايل المسئلة الاولى ذكروا في العامل في قوله يوم وجوها الاول قال ابن الانباري اليوم متعلق بالمصير والتقدير والى الله المصير يوم تجد الثاني العامل فيه قوله ويحذركم الله نفسه في الاية السابقة كانه قال ويحذركم الله نفسه في ذلك اليوم الثالث العامل فيه قوله والله على كل شيء قدير في ذلك اليوم الذي تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وخص هذا اليوم بالذكر وان كان غيره من الايام بمنزلته في قدرة الله تعالى تفضيلا لعظم شانه كقوله مالك يوم الدين الرابع ان العامل فيه قوله تود والمعنى تود كل نفس كذا وكذا في ذلك اليوم الخامس يجوز ان يكون منتصبا بمضمر والتقدير اذكر يوم تجد كل نفس المسئلة الثانية اعلم ان العمل عرض لا يبقى ولا يمكن وجدانه يوم القيامة فلا بد فيه من التاويل وهو من وجهين الاول انه يجد صحايف الاعمال وهو كقوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون وقال فينبئهم بما عملوا احصاه الله ونسوه والثاني انه يجد جزاء الاعمال وقوله محضرا يحتمل ان يكون المراد ان تلك الصحايف تكون محضرة يوم القيامة ويحتمل ان يكون المعنى ان جزاء العمل يكون محضرا كقوله ووجدوا ما عملوا حاضرا وعلى كلا الوجهين فالترغيب حاصل اما قوله وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه امدا بعيدا ففيه مسايل المسئلة الاولى قال الواحدي الاظهر ان يجعل ما هاهنا بمنزلة الذي ويكون عملت صلة لها ويكون معطوفا على ما الاولى ولا يجوز ان يكون ما شرطية والا لكان يلزم ان ينصب تود او يجزمه ولم يقرأه احد الا بالرفع فكان هذا دليلا على ان ما هاهنا بمعنى الذي فان قيل فهل يصح ان يكون شرطية على قراءة عبد الله ودت قلنا لا كلام في صحته لكن الحمل على الابتداء والخبر اوقع لانه حكاية حال الكافر في ذلك اليوم

وكثر

واكثر موافقة للقراءة المشهورة المسئلة الثانية الواو في قوله وما عملت من سوء فيه قولان الاول وهو قول ابي مسلم ان الواو للعطف والتقدير تجد ما عملت من خير وما عملت من سوء واما قوله تود لو ان بينها وبينه امدا بعيدا ففيه وجهان الاول انه صفة للسوء والتقدير وما عملت من السوء الذي تود ان تبعد ما بينها وبينه والثاني ان يكون حالا والتقدير يوم تجد ما عملت من سوء محضرا حالها تود التباعد منه وموضع الكرم واللطف هذا وذلك لانه نص في جانب الثواب على كونه محضرا واما في جانب العقاب فلم ينص على الحضور بل ذكر انهم يودون الفرار منه والبعد عنه وذلك ينبه على ان جانب الوعد اولى بالوقوع من جانب الوعيد المسئلة الثالثة الامد الغاية التي ينتهى اليها ونظيره قوله تعالى يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين واعلم ان المراد من هذا التمني معلوم سواء حملنا لفظ الامد على الزمان او على المكان اذ المقصود تمني بعده ثم قال ويحذركم الله نفسه وهو لتاكيد الوعيد اتبعه ثم قال والله رؤف بالعباد وفيه وجوه الاول انه رؤف بهم حيث حذرهم من نفسه وعرفهم كمال علمه وقدرته وانه يمهل ولا يهمل ورغبهم في استيجاب رحمته وحذرهم من استحقاق غضبه وقال الحسن ومن رافته بهم ان حذرهم نفسه الثاني انه رؤف بالعباد حيث امهلهم للتوبة والتدارك والتلافي الثالث انه لما قال ويحذركم الله نفسه وهو للوعيد اتبعه بقوله والله رؤف بالعباد وهو للوعد ليعلم العبد ان وعده ورحمته غالب على وعيده وسخطه الرابع وهو ان لفظ العباد في القران مخصوص بالمؤمنين قال تعالى وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا وقال عينا يشرب بها عباد الله فكان المعنى انه لما ذكر وعيد الكفار والفساق ذكر وعد اهل الطاعة فقال رؤف بالعباد اي كما هو منتقم من الفساق فهو رؤف بالمطيعين والمحسنين والله اعلم قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم اعلم انه تعالى لما دعا القوم الى الايمان به والايمان برسوله على سبيل التهديد والوعيد دعاهم الى ذلك من طريق اخر وهو ان اليهود كانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه فنزلت هذه الاية ويروى انه عليه السلام وقف على قريش وهم في المسجد الحرام يسجدون للاصنام فقال يا معشر قريش والله لقد خالفتم ملة ابراهيم فقالت قريش انما نعبد هذه حبا لله ليقربونا الى الله فنزلت هذه الاية وروي ان النصارى قالوا انما نعظم المسيح حبا لله تعالى لرسوله قل ان كنتم صادقين في محبة الله تعالى فكونوا منقادين لاوامره محترزين عن مخالفته وتقدير الكلام ان من كان محبا لله تعالى لا بد وان يكون في غاية الحذر مما يوجب سخطه فاذا قامت الدلالة القاطعة على نبوة محمد عليه السلام وجبت متابعته فان لم تحصل هذه المتابعة دل ذلك على ان تلك المحبة ما حصلت وفي الاية مسايل المسئلة الاولى اما الكلام

المستغفى في المحبة فقد تقدم في تفسير قوله تعالى والذين امنوا اشد
حبا لله والمتكلمون مصرون على ان محبة الله تعالى عبارة عن محبة
اعظامه واجلاله او محبة ثوابه او محبة طاعته قالوا لان المحبة
من جنس الارادة والارادة لا تعلق لها الا بالحوادث والا بالمنافع واعلم
ان هذا القول ضعيف وذلك لانه لا يمكن ان يقال في كل شيء انه كان محبوبا
لاجل معنى اخر والا لزم التسلسل او الدور فلا بد من الانتهاء الى شيء يكون
محبوبا لذاته ولذلك فانا اذا سمعنا اخبار رستم واسفنديار في
شجاعتهما مال القلب اليهما مع اننا نقطع بانه لا فائدة لنا في ذلك الميل بل
ربما نعتقد ان تلك المحبة معصية لا يجوز لنا ان نصر عليها فعلمنا ان الكمال
محبوب لذاته كما ان اللذة محبوبة لذاتها وكمال الكمال لله سبحانه فكان
ذلك يقتضي كونه محبوبا لذاته من ذاته ومن المقربين عنده الذين تجلى لهم
اثر من اثار كماله وجلاله قال المتكلمون اما محبة الله تعالى للعبد فهي
عبارة عن ارادته تعالى ايصال الخيرات والمنافع في الدين والدنيا اليه
المسئلة الثانية القوم كانوا يدعون انهم يحبون الله فكانوا يظهرون
الرغبة في ان يحبهم الله والاية مشتملة على الاكرام من وجهين احدهما ان كنتم
تحبون الله فاتبعوني لان المعجزات دلت على انه تعالى اوجب عليكم متابعتي
والثاني ان كنتم تحبون ان يحبكم الله فاتبعوني لانكم اذا اتبعتموني فقد
اطعتم الله والله تعالى يحب كل من اطاعه وايضا فليس في متابعتي الا اني
دعوتكم الى طاعة الله وتعظيمه وترك تعظيم غيره ومن احب الله كان كافيه لان
المحبة توجب الاقبال بالكلية على المحبوب والاعراض بالكلية عن غير المحبوب
المسئلة الثالثة خاض صاحب الكشاف في هذا المقام في الطعن في اولياء الله
وكتب هاهنا ما لا يليق بالعاقل ان يكتب مثله في كتب الفحش فهب انه اجترأ على
الطعن في اولياء الله فكيف اجترأ على كتبة مثل ذلك الكلام الفاحش في تفسير
كلام الله ونسال الله العصمة والهداية ثم قال تعالى ويغفر لكم ذنوبكم والمراد
من محبة الله تعالى هذه اعطاء الثواب ومن غفران ذنبه ازالة العقاب
وهذا غاية ما يطلبه كل عاقل ثم قال والله غفور رحيم يعني غفور رحيم
يعني غفور في الدنيا يستر على العبد انواع المعاصي رحيم في الاخرة بفضله وكرمه
والله اعلم قوله تعالى قل اطيعوا الله والرسول فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين
يروى انه لما نزل قوله قل ان كنتم تحبون الله الاية قال عبد الله بن ابي ان
محمدا يجعل طاعته كطاعة الله ويامرنا ان نحبه كما احب النصارى عيسى
فنزلت هذه الاية وتحقيق الكلام ان الاية الاولى لما اقتضت وجوب متابعته
ثم ان ذلك المنافق القى شبهة في الدين وهي ان محمدا يدعي لنفسه مثل
ما يقوله النصارى في عيسى ذكر الله تعالى هذه الاية ازالة لتلك الشبهة فقال
قل اطيعوا الله والرسول يعني انما اوجب الله عليكم متابعتي لا كما تقول
النصارى في عيسى بل لكوني رسولا من عند الله ولما كان مبلغ التكاليف عن الله

هو الرسول لزم ان يكون طاعته واجبة فكان ايجاب المتابعة لهذا المعنى لا
لاجل الشبهة التي القاها المنافق في البين ثم قال فان تولوا فان الله لا يحب
الكافرين يعني ان اعرضوا فانه لا يحصل لهم محبة الله لانه تعالى انما
يحبهم بالثناء والمدح ومن كفر استوجب الذم والاهانة وذلك
ضد المحبة والله اعلم قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم
وال عمران على العالمين ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم
اعلم انه تعالى لما بين ان محبته لا تتم الا بمتابعة الرسل بين
علو درجات الرسل وشرف مناصبهم فقال ان الله اصطفى ادم وفي
الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان المخلوق على قسمين المكلف وغير
المكلف واتفقوا على ان المكلف افضل من غير المكلف واتفقوا على ان
اصناف المكلفين اربعة الملائكة والانس والجن والشياطين اما الملائكة
فقد روي في الاخبار ان الله خلقهم من الريح ومنهم من احتج بوجوه
عقلية على صحة ذلك فالاول انهم لهذا السبب قدروا على الطيران على اسرع الوجوه
الثاني لهذا السبب سموا روحانيين وجاء في رواية اخرى انهم خلقوا من النور
ولهذا صفت واخلصت لله تعالى والاولى ان يجمع بين القولين فنقول بعضهم من
الريح وارواحهم من النور هؤلاء هم سكان عالم السموات واما الشياطين
فهم كفرة بدليل قوله تعالى وان الشياطين اما ابليس فكفره ظاهر لقوله
تعالى وكان من الكافرين واما سائر الشياطين فهم كفرة بدليل قوله
تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم وان اطعتموهم انكم لمشركون
ومن خواص الشياطين انهم باسرهم اعداء البشر قال تعالى ففسق عن امر ربه
افتتخذونه وذريته من دوني وهم لكم عدو وقال وكذلك جعلنا
لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن ومن خواص الشياطين كونهم
مخلوقين من النار قال تعالى حكاية عن ابليس خلقتني من نار وخلقته من طين
وقال والجان خلقناه من قبل من نار السموم واما الجن فمنهم كافر ومنهم
مؤمن قال تعالى وانا منا المسلمون ومنا القاسطون فمن اسلم فاولئك
تحروا رشدا واما الانس فلا شك ان لهم والدا هو والدهم الاول
والا لذهب الى ما لا نهاية له والقران دل على ذلك الاول وهو ادم عليه
السلام على ما قال تعالى في هذه السورة ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم
خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون وقال يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي
خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها اذا عرفت هذا فنقول اتفق العقلاء
على ان البشر افضل من الجن والشياطين واختلفوا في ان البشر افضل ام الملك
وقد استقصينا هذه المسئلة في تفسير قوله تعالى اسجدوا لادم والقائلون
بان البشر افضل تمسكوا بهذه الاية وذلك لان الاصطفاء يدل على مزيد الكرامة
وعلو الدرجة فلما بين تعالى انه اصطفى ادم واولاده من الانبياء على كل
العالمين وجب ان يكونوا افضل من الملائكة لكونهم من العالمين فان قيل ان حملنا

هذه الاية على تفضيل المذكورين بها على كل العالمين اذ في المتن نص لان
الجمع الكثير اذا وصفوا بان كل واحد منهم افضل من الاخر وذلك
محال ولو حملناه على كونه افضل عالمي بلدته او عالمي زمانه او عالمي
جنسه لم يلزم التناقض فوجب حمله على هذا المعنى دفعا للتناقض
وايضا قال تعالى في صفة بني اسرايل واني فضلتكم على العالمين ولا يلزم
كونهم افضل من محمد عليه السلام بل قلنا المراد به عالمي زمان كل احد
منهم فكذا ههنا والجواب ظاهر قوله اصطفى ادم على العالمين يتناول كل
من يصح اطلاق لفظ العالم عليه فيندرج فيه الملك غاية ما في هذا
الباب انه ترك العمل بعمومه في بعض الصور لدليل قام عليه فلا يجوز ان
يتركه في ساير الصور من غير دليل المسئلة الثانية اصطفى في اللغة اختار
بمعنى اصطفاهم اي جعلهم صفوة ونظير هذه الاية قوله لموسى اني اصطفيتك
على الناس برسالاتي وقال في ابرهيم واسحاق ويعقوب وانهم عندنا
لمن المصطفين الاخيار اذا عرفت هذا فنقول في الاية قولان الاول
المعنى ان الله اصطفى دين ادم ودين نوح فيكون الاصطفاء راجعا الى دينهم
وشرعهم وملتهم ويكون هذا المعنى على تقدير حذف المضاف والثاني ان يكون
المعنى ان الله اصطفاهم اي صفاهم من الصفات الذميمة وزينهم بالصفات
الحميدة وهذا القول اولى لوجهين احدهما انا لا نحتاج فيه الى الاضمار والثاني
انه موافق لقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته وحكى الحليمي في كتاب
المنهاج ان الانبيا عليهم السلام لا بد وان يكونوا مخالفين لغيرهم في القوى
الجسمانية والقوى الروحانية اما القوى الجسمانية فهي اما مدركة
او محركة اما المدركة فهي اما الحواس الظاهرة واما الباطنة اما الحواس
الظاهرة الباطنة اما الحواس الظاهرة فخمسة ويدل عليه رجحان احدها
قوله عليه السلام زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها والثاني قوله
عليه السلام اقيموا صفوفكم وتراصوا فاني اراكم من وراء ظهري ونظير هذه
القوة ما حصل لابرهيم عليه السلام وهو قوله تعالى وكذلك نري ابرهيم ملكوت
السموات والارض ذكروا في التفسير انه تعالى قوى بصره حتى شاهد
جميع الملكوت من الاعلى والاسفل قال الحليمي رحمه الله وهذا غير مستبعد
لان البصراء يتفاوتون يروى ان زرقاء اليمامة كانت تبصر الشي من مسيرة
ثلاثة ايام فلا يبعد ان يكون بصر النبي عليه السلام اقوى من بصرها وثانيها القوة
السامعة وكان عليه السلام اقوى الناس في هذه القوة ويدل عليه
وجهان احدهما قوله عليه السلام اطت السما وحق لها ان تئط ما فيها موضع
قدم الا وفيه ملك ساجد لله فسمع اطيط السما والثاني انه سمع دويا وذكر
انه هوي صخرة قذفت في جهنم فلم تبلغ قعرها الى الان قال الحليمي ولا سبيل
للفلاسفة الى استبعاد هذا فانهم زعموا ان فيثاغورس راض نفسه

حتى سمع حفيف الفلك ونظير هذه القوة لسليمان عليه السلام في قصة
النمل قالت نملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم فالله تعالى
اسمع سليمان كلام النمل واوقفه على معناه وهذا داخل ايضا في باب تقوية
الفهم وكان ذلك حاصلا لمحمد صلى الله عليه وسلم حين تكلم مع
الذيب ومع البعير وثالثها قوة تقوية الشم كما في يعقوب عليه
السلام فان يوسف عليه السلام لما امر بحمل قميصه اليه والقائه على
وجهه فلما فصل العير قال يعقوب اني لاجد ريح يوسف فاحس
من مسيرة ايام ورابعها قوة تقوية الذوق كما قال في حق رسولنا
عليه السلام حين قال ان هذا الذراع يخبرني انه مسموم وخامسها
تقوية القوة اللامسة كما في حق الخليل حيث جعل الله النار بردا وسلاما
عليه فكيف تستبعد هذا ونشاهد مثله في السمندل والنعامة واما الحواس
الباطنة فمنها قوة الحفظ قال تعالى سنقرئك فلا تنسى ومنها قوة الذكا
قال علي رضي الله عنه علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الف باب
من العلم فاستنبطت من كل باب الف باب فاذا كان حال الولي هكذا
فكيف حال النبي واما القوى المحركة فمثل عروج الرسول عليه السلام
الى المعراج وعروج عيسى عليه السلام الى السماء حيا ورفع ادريس
والياس على ما وردت به الاخبار وقال تعالى قال الذي عنده علم من
الكتاب انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك واما القوة الروحانية
العقلية فلا بد وان تكون في غاية الكمال ونهاية الصفا واعلم ان تمام الكلام
في هذا الباب ان النفس القدسية النبوية مخالفة بماهيتها لساير
النفوس ومن لوازم تلك النفس الكمال في الذكاء والفطنة والحرية
والاستعلاء والترفع عن الجسمانيات والشهوات فاذا كانت الروح
في غاية الصفاء والشرف وكان البدن في غاية النقاء والطهارة كانت
هذه القوى المدركة والمحركة في غاية الكمال لانها جارية مجرى انوار فايضة
من جوهر الروح واصلة الى البدن ومتى كان الفاعل والقابل في غاية
الكمال كانت الاثار في غاية القوة والشرف والصفا اذا عرفت هذا
فقوله ان الله اصطفى ادم ونوحا معناه انه تعالى اصطفى ادم اما من سكان
العالم السفلي على قول من يقول الملك افضل من البشر او من سكان العالم
العلوي على قول من يقول البشر اشرف المخلوقات ثم وضع كمال القدرة
الروحانية في شعبة معينة من اولاد ادم وهم شيث واولاده الى ادريس ثم
الى نوح ثم الى ابرهيم ثم منذ انظهور الروح حصل من ابرهيم شعبتان
اسمعيل واسحاق فجعل اسمعيل مبدا لظهور الروح القدسية لمحمد صلى
الله عليه وسلم وجعل اسحق مبدا لشعبتين يعقوب وعيص فوضع النبوة في
نسل يعقوب ووضع الملك في نسل عيص واستمر ذلك الى زمان محمد عليه
السلام فلما ظهر محمد عليه السلام نقل نور النبوة ونور الملك اليه فبقيتا

شرقيا اعني الدين والملك لاتباعه الى يوم القيامة ومن تامل في هذا
الباب وصل الى اسرار عجيبة المسئلة الثالثة من الناس من قال
المراد بآل ابراهيم المؤمنون كما في قوله ادخلوا آل فرعون والصحيح ان
المراد بهذا الاولاد وهو المراد بقوله اني جاعلك للناس اماما
قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين واما آل عمران فقد
اختلفوا فيه فمنهم من قال المراد عمران والد موسى وهرون
وهو عمران بن يصهر بن قاهث بن لاوي بن يعقوب بن
اسحق بن ابراهيم فيكون المراد من آل عمران موسى وهرون واتباعهما
من الانبياء ومنهم من قال بل المراد عمران بن ماثان والد مريم
وكان هو من نسل سليمان بن داود بن ايشا وكانوا من نسل يهودا بن
يعقوب بن اسحق بن ابراهيم عليهم السلام قالوا وبين العمرانين الف
وثلثمائة سنة واحتج من قال بهذا القول على صحته بامور احدها
ان المذكور عقيب قوله وآل عمران هو عمران بن ماثان جد عيسى
عليه السلام من قبل الام فكان صرف الكلام اليه اولى وثانيها
ان المقصود من الكلام ان النصارى كانوا يحتجون على الهية
عيسى بالخوارق التي ظهرت على يده فالله تعالى يقول انما ظهرت
على يده اكراما من الله تعالى اياه بها وذلك لانه تعالى اصطفاه
على العالمين وخصه بالكرامات العظيمة فكان حمل هذا الكلام
على عمران بن ماثان اولى من حمله على عمران والد موسى وهارون
وثالثها ان هذا اللفظ شديد المطابقة لقوله تعالى وجعلناها
وابنها آية للعالمين واعلم ان هذه الوجوه ليست دلائل قوية
بل هي امور ظنية واصل الاحتمال قائم اما قوله تعالى ذرية بعضها
من بعض والله سميع عليم ففيه مسائل المسئلة الاولى في نصب قوله
ذرية وجهان الاول انه بدل من قوله آل ابراهيم والثاني ان
يكون نصبا على الحال اي اصطفاهم في حال كون بعضهم من بعض
المسئلة الثانية في تاويل الآية وجوه الاول ذرية بعضها من
بعض في التوحيد والاخلاص والطاعة ونظيره قوله تعالى المنافقون
والمنافقات بعضهم من بعض وذلك بسبب اشتراكهم في النفاق والثاني
ذرية بعضها من بعض يعني ان غير آدم كانوا متولدين من آدم عليه
السلام ويكون المراد بالذرية من سوى آدم عليه السلام اما قوله
تعالى والله سميع عليم فقال القفال والله سميع لاقوال العباد عليم
بضمائرهم وافعالهم وانما يصطفي من خلقه من يعلم استقامته قولا
وفعلا ونظيره قوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته وقوله انهم كانوا
يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا وكانوا لنا خاشعين
وفيه وجه آخر وهو ان اليهود كانوا يقولون نحن من ولد ابراهيم

ومن آل عمران فنحن ابناء الله واحباؤه والنصارى كانوا يقولون
المسيح ابن الله وكان بعضهم عالما بان هذا الكلام باطل الا انه لتطييب
قلوب العوام بقي مصرا عليه والله تعالى كانه يقول والله سميع لهذه الاقوال
الباطلة منكم عليم باغراضكم الفاسدة من هذه الاقوال فيجازيكم عليها
فكان اول الآية بيانا لشرف الانبياء والرسل وآخرها تهديدا لهؤلاء
الكذابين الذين يزعمون انهم مستقرون على اديانهم واعلم انه تعالى
ذكر عقيب هذه الآية قصصا كثيرة القصة الاولى واقعة حنة ام مريم
عليها السلام قوله تعالى اذ قالت امرأة عمران رب اني نذرت لك ما في
بطني محررا فتقبل مني انك انت السميع العليم فلما وضعتها قالت رب اني
وضعتها انثى والله اعلم بما وضعت وليس الذكر كالانثى واني سميتها مريم
واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم فتقبلها ربها بقبول حسن وانبتها
نباتا حسنا وكفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال
يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب
وفيه مسائل المسئلة الاولى في موضع اذ من الاعراب اقوال الاول قال
ابو عبيدة انها زائدة لغو لان الغاء حرف من كتاب الله من غير ضرورة لا يجوز
والتقدير قالت امرأة عمران ولا موضع لها من الاعراب قال الزجاج
لم يصنع ابو عبيدة في هذا شيئا لان الغاء حرف من كتاب الله من غير ضرورة
لا يجوز الثاني الاخفش والمبرد التقدير اذكر اذ قالت امرأة عمران ومثله
في كتاب الله كثير الثالث قال الزجاج التقدير واصطفى آل عمران على
العالمين اذ قالت امرأة عمران وطعن ابن الانباري فيه وقال ان الله تعالى
قد اصطفى آل عمران باصطفاء مقيد بذلك الوقت الذي قالت امرأة عمران
اذ ما ونوح ولما كان اصطفاؤه تعالى آدم ونوحا قبل قول امرأة عمران استحال
ان يقال هذا الاصطفاء مقيد بذلك الوقت الذي قالت امرأة عمران فيه هذا الكلام
ويمكن ان يجاب عنه بان اثر اصطفاء كل احد انما ظهر عند وجوده وجود طاعته
فجاز ان يقال ان الله اصطفى آدم عند وجوده ونوحا عند وجوده وآل عمران
عندما قالت امرأة عمران هذا الكلام الرابع قال بعضهم هذا يتعلق بما
قبله والتقدير والله سميع عليم اذ قالت امرأة عمران هذا القول فان قيل ان
الله سميع عليم قبل ان قالت المرأة هذا القول فما معنى هذا التقييد قلنا ان
سمعه تعالى لذلك الكلام مقيد بوجود ذلك وعلمه تعالى بانها تذكر ذلك
متقيد بذكرها لذلك والتغير في العلم وفي السمع انما يقع في النسب والتعلقات
المسئلة الثانية انا ذكرنا ان آدم وعمران بن ماثان كانا في عصر واحد
وامرأة عمران حنة بنت فاقود وقد تزوج زكريا بنته ايشاع اخت مريم
فكان يحيى وعيسى عليهما السلام ابني خالة ثم في كيفية هذا النذر روايات الاولى
قال عكرمة انها كانت عاقرا لا تلد وتغبط النساء بالاولاد ثم قالت اللهم
ان لك علي نذرا ان رزقتني ولدا ان اتصدق على بيت المقدس فيكون من سدنته

الزواية الثانية قال محمد بن اسحق ان ام مريم ما كان يحصل لها ولد
حتى شاخت فكانت يوما في ظل شجرة فرات طايرا يطعم فرخا له
فتحركت نفسها للولد فدعت ربها ان يهب لها ولدا فحملت بمريم وهلك
عمران فلما حملت جعلته لله محررا اى خادما للمسجد قال الحسن البصرى
انها انما فعلت ذلك بالهام الله ولولاه لما فعلت كما راى ابرهيم ذبح
ابنه في المنام فعلم ان ذلك بالهام الله وانه لم يكن عن وحى وكما الهم
الله ام موسى فقذفته في اليم وليس بوحى المسئلة الثالثة المحرر
الذى يجعل حرا خالصا يقول حررت العبد اذا خلصته عن
الرق وحررت الكتاب اذا اصلحته وخلصته فلم تبق فيه شيئا
من وجوه الغلط ورجل حر اذا كان خالصا لنفسه ليس لاحد
عليه تعلق والطين الحر الخالص عن الرمل والحجارة والحماة والعيوب
اما التفسير فقيل مخلصا للعبادة عن الشعبى وقيل خادما للبيعة وقيل
عتيقا من امر الدنيا لطاعة الله وقيل خادما لمن يدرس الكتاب
ويعلم في البيع والمعنى انها نذرت ان يجعل ذلك الولد وقفا على طاعة الله
تعالى قال الاصم لم يكن لبنى اسرايل غنيمة ولا سبى فكان تحريرهم
جعلهم اولادهم على الصفة التى ذكرنا وذلك لانه كان الامر في
دينهم ان الولد اذا صار بحيث يمكن استخدامه كان يجب عليه خدمة
الابوين فكانوا بالنذر يتركون من الانتفاع ويجعلون محررين
لخدمة المسجد وطاعة الله تعالى وقيل كان المحرر يجعل في الكنيسة
يقوم بخدمتها حتى يبلغ الحلم ثم يخير بين المقام والذهاب فان اختار
المقام فليس له بعد ذلك خيار ولم يكن نبى الا ومن نسله محرر في بيت
المقدس المسئلة الرابعة هذا التحرير لم يكن جايزا الا في الغلمان
اما الجارية فكانت لا تصلح لذلك لما يصيبها من الحيض والاذى
ثم ان حنة نذرت مطلقا اما لانها بنت الامر على التقدير او لانها جعلت
ذلك النذر وسيلة الى طلب الولد الذكر المسئلة الخامسة
في انتصاب قوله محررا وجهان الاول انه نصب على الحال من ما وتقديره
نذرت لك الذى في بطنى محررا ثم قال تعالى حاكيا عنها فتقبل منى
انك انت السميع العليم التقبل اخذ الشى على الرضا الله تعالى
والاخلاص عبادته ثم قالت انك انت السميع العليم والمعنى انك
انت السميع لتضرعى ودعاى وندائى العليم بما في ضميرى وقلبى
ونيتى واعلم ان هذا النوع من النذر كان في شرع بنى اسرايل
وغير موجود في شرعنا والشرايع لا يمتنع اختلافها في امثال هذه الاحكام
ثم قال تعالى فلما وضعتها قالت واعلم ان هذا الضمير اما ان يكون عائدا
الى الانثى التى كانت في بطنها وكان تعالى عالما بانها كانت انثى او يقال
انها عادت الى النفس او النسمة او يقال انها عادت الى المنذورة هو

ثم قال تعالى

ثم قال تعالى قالت رب انى وضعتها انثى واعلم ان الفايدة في هذا الكلام
انه تقدم منها النذر في تحرير ما في بطنها وكان الغالب على ظنها انه ذكر فلم
تشترط ذلك في كلامها وكانت العادة عندهم ان الذى يحرر ويفرغ لخدمة
المسجد وطاعة الله هو الذكر هو الذكر دون الانثى فقالت رب انى
وضعتها انثى خائفة ان نذرها لم يقع الموقع الذى يعتد به ومعتذرة من اطلاقها
النذر المتقدم فذكرت ذلك لا على سبيل الاعلام تعالى الله عن ان يحتاج
الى اعلامها بل ذكرت ذلك على سبيل الاعتذار ثم قال تعالى والله
اعلم بما وضعت قرا ابو بكر عن عاصم وابن عامر وضعت برفع التاء على انه
حكاية كلامها والفايدة في هذا الكلام انها لما قالت انى وضعتها انثى
خافت ان يظن بها انها تخبر الله تعالى فازالت الشبهة بقولها والله اعلم بما
وضعت وتبين انها انما قالت ذلك للاعتذار لا للاعلام والباقون بالجزم
على انها كلام الله وعلى هذه القراءة تكون المعنى انه تعالى قال والله اعلم بما وضعت
تعظيما لولدها وتجهيلا لها بقدر ذلك الولد ومعناه والله اعلم بالشى الذى وضعت
وبما علق به من عظايم الامور وان يجعله وولده اية للعالمين وهى جاهلة
بذلك لا تعلم منه شيئا فلذلك تحسرت وفي قراءة ابن عباس والله اعلم
بما وضعت على خطاب الله تعالى لها اى لا تعلمين قدر هذا الموهوب والله هو
العالم بما فيه من العجايب والايات ثم قال تعالى حكاية عنها وليس الذكر كالانثى
وفيه قولان الاول ان مرادها تفضيل الولد الذكر على الانثى وسبب هذا
التفضيل من وجوه احدها ان شرعهم انه يجوز تحرير الذكور دون الاناث
والثانى ان الذكر يصح ان يستمر على خدمة موضع العبادة ولا يصح ذلك في الانثى
لمكان الحيض وساير عوارض النسوان والثالث ان الذكر يصلح لقوته وشدته
للخدمة دون الانثى فانها ضعيفة لا تقوى على الخدمة والرابع ان الذكر لا
يلحقه عيب في الخدمة والاختلاط بالناس وليس كذلك الانثى والخامس ان الذكر
لا يلحقه من التهمة عند الاختلاط ما يلحق الانثى فهذه الوجوه تقتضى فضل الذكر
على الانثى هذا المعنى والقول الثانى ان المقصود من هذا الكلام ترجيح هذه الانثى
على الذكر كانها قالت الذكر مطلوبى وهذه الانثى موهوبة الله وليس الذكر الذى
يكون مطلوبى كالانثى التى هى موهوبة الله وهذا الكلام يدل على ان تلك المراة
كانت مستغرقة في جلال الله عالمة بان ما يفعله الرب بالعبد خير مما يريده
العبد لنفسه ثم حكى تعالى عنها كلاما ثانيا وهو قولها وانى سميتها مريم وفيه ابحاث
عنها كلاما الاول ان ظاهر هذا الكلام يدل على ما حكينا من ان عمران كان
قد مات في حال وضع حنة لمريم فلذلك تولت الام تسميتها لان العادة ان ذلك
يتولاه الاباء البحث الثانى ان مريم في لغتهم العابدة فارادت بهذه التسمية
ان تطلب من الله تعالى ان يعصمها من افات الدين والدنيا والذى يوكد ذلك قولها
بعد ذلك وانى اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم البحث الثالث
ان قوله وانى سميتها مريم معناه انى سميتها بهذا اللفظ اى جعلت لها اللفظ

اسمًا لها وهذا يدل على ان الاسم والمسمى والتسمية امور ثلاثة متغايرة ثم حكى تعالى
عنها كلامًا ثالثًا وهو قولها واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم وذلك لانه
لما فاتها ما كانت تريد من ان يكون رجلًا خادمًا للمسجد تضرعت الى الله تعالى في ان يحفظها من الشيطان الرجيم وان
يجعلها من الصالحات القانتات وتفسير الشيطان الرجيم قد تقدم في اول الكتاب
ولما حكى الله تعالى عن حنة هذه الكلمات قال فتقبلها ربها بقبول حسن وفيه
مسئلتان المسئلة الاولى انما قال فتقبلها ربها بقبول ولم يقل فتقبلها ربها بتقبل لان
القبول والتقبل متقاربان قال تعالى والله انبتكم من الارض نباتًا اي انباتًا والقبول
مصدر قولهم قبل فلان الشيء اذا رضيه قال سيبويه خمسة مصادر جاءت على
فعول قبول وطهور ووضوء ووقود وولوع الا ان الاكثر في وقود اذا كان مصدرًا
الضم واجاز الزجاج قبولا بالضم وروى ثعلب عن ابن الاعرابي يقال قبلته
قبولا وقبالا وفي الاية وجه اخر وهو ان كل ما كان من باب التفعل فانه
يدل على شدة اعتناء ذلك الفاعل باظهار ذلك الفعل كالتصبر والتجلد و
نحوهما فانهما يفيدان الجد في اظهار الصبر والجلادة فكذا هاهنا التقبل يفيد
المبالغة في اظهار القبول فان قيل فلم لم يقل فتقبلها ربها بتقبل حسن حتى
صارت المبالغة اكمل والجواب ان لفظ التقبل وان افاد ما ذكرنا الا انه
يفيد نوع تكلف على خلاف الطبع اما القبول فانه يفيد معنى القبول على وفق
الطبع فذكر التقبل ليفيد الجد والمبالغة ثم ذكر القبول ليفيد ان ذلك ليس
على خلاف الطبع بل على وفق الطبع وهذه الوجوه وان كانت ممتنعة في
حق الله الا انها تدل من حيث الاستعارة على حصول العناية العظيمة في
تربيتها وهذا الوجه مناسب معقول المسئلة الثانية ذكر المفسرون
في تفسير ذلك القبول الحسن وجوهًا الاول انه تعالى عصمها وعصم ولدها
من الشيطان مسه حين يولد فيستهل صارخًا من مس الشيطان الا مريم
وابنها ثم قال ابو هريرة اقرؤا ان شئتم واني اعيذها بك وذريتها طعن
القاضي هذا الخبر وقال انه خبر واحد على خلاف الدليل فوجب رده وانما
قلنا انه على خلاف الدليل لوجوه احدها ان الشيطان انما يدعو الى الشر
من يعرف الخير والشر والصبي ليس كذلك والثاني ان الشيطان لو تمكن
من هذا النخس لفعل اكثر من ذلك في اهلاك الصالحين وافساد احوالهم والثالث
لم خص بهذا الاستثناء مريم وعيسى دون سائر الانبياء والرابع ان ذلك
النخس لو وجد لبقي اثره ولو بقي اثره لدام الصراخ والبكاء فلما لم يكن كذلك
علمنا بطلانه واعلم ان هذه الوجوه محتملة وبامثالها لا يجوز دفع الخبر
والله اعلم الوجه الثاني في تفسير ان الله تعالى تقبلها بقبول حسن ما روي
ان حنة حين ولدت مريم لفتها في خرقة وحملتها الى المسجد ووضعتها عند
الاحبار ابناء هارون وهم في بيت المقدس كالحجبة في الكعبة وقالت خذوا هذه
النذيرة فتنافسوا فيها لانها كانت بنت امامهم وكانت بنو ماثان رؤوس بني
اسرائيل واحبارهم وملوكهم فقال لهم زكريا انا احق بها عندي خالتها فقالوا لا
حتى نقترع عليها فانطلقوا وكانوا سبعة وعشرين الى نهر فالقوا فيه اقلامهم التي

كانوا يكتبون الوحي بها على ان كل من ارتفع قلمه فهو الراجح ثم القوا اقلامهم
ثلاث مرات ففي كل مرة كان يرتفع قلم زكريا فوق الماء وترسب اقلامهم
فاخذها زكريا الوجه الثالث روى القفال عن الحسن انه قال ان مريم
تكلمت في صباها كما تكلم المسيح ولم تلتقم ثديًا قط وان رزقها كان يأتيها
من الجنة الوجه الرابع في تفسير القبول الحسن ان المعتاد في تلك الشريعة
ان التحرير انما كان يجوز في حق الغلام حين يصير عاقلًا قادرًا على خدمة
المسجد وهاهنا لما علم الله تضرع تلك المرأة قبل تلك الجارية حال
صغرها وعدم قدرتها على خدمة المسجد فهذا كله هو الوجوه المذكورة
في تفسير القبول الحسن ثم قال تعالى وانبتها نباتًا حسنًا قال ابن الانباري
التقدير فنبتت هي نباتًا حسنًا ثم منهم من صرف هذا النبات الحسن الى
ما يتعلق بالدنيا ومنهم من صرفه الى ما يتعلق بالدين اما الاول
فقالوا المعنى انها كانت تنبت في اليوم مثل ما ينبت المولود في عام واحد واما
في الدين فلانها نبتت في الصلاح والسداد والعفة والطاعة ثم قال تعالى وكفلها
زكريا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى يقال كفل يكفل كفالة فهو كافل وهو
الذي ينفق على انسان ويهتم باصلاح مصالحه وفي الحديث انا وكافل اليتيم
كهاتين وقال تعالى اكفلنيها المسئلة الثانية اختلفوا في كفالة زكريا عليه
السلام انها متى كانت فقال الاكثرون كان ذلك حال طفوليتها وبه جاءت
الروايات وقال بعضهم انما كفلها بعد ان فطمت واحتجوا عليه بوجهين الاول انه
تعالى قال وانبتها نباتًا حسنًا ثم قال وكفلها زكريا وهذا يوهم ان تلك الكفالة كانت
بعد ذلك النبات الحسن والثاني انه تعالى قال وكفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا
المحراب وجد عندها رزقًا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله وهذا
يدل على انها كانت قد فارقت الرضاع في وقت تلك الكفالة واصحاب القول الاول
اجابوا عن الاول ان الواو لا توجب الترتيب فلعل الانبات الحسن وكفالة زكريا
حصلا معًا واما الحجة الثانية فدخوله عليها وسؤاله منها هذا السؤال انما وقع
في اخر زمان الكفالة ثم قال تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها
رزقًا قال يا مريم انى لك هذا وفيه مسائل المسئلة الاولى المحراب الموضع العالي
الشريف قال عمر بن ابي ربيعة
ربة محراب اذا جئتها   لم ادن حتى ارتقي سلما
واحتج الاصمعي على ان المحراب هو الغرفة بقوله تعالى اذ تسوروا المحراب والتسور
لا يكون الا من علو وقيل المحراب اشرف المجالس وارفعها يروى انها لما صارت شابة بنى زكريا
عليه السلام لها غرفة في المسجد وجعل بابها في وسطها لا يصعد اليها الا بسلم وكان اذا خرج غلق
عليها سبعة ابواب المسئلة الثانية احتج اصحابنا على صحة القول بكرامات الاولياء بهذه الاية ووجه
الاستدلال انه تعالى اخبر ان زكريا كلما دخل عليها وجد عندها رزقًا قال يا مريم
انى لك هذا قالت هو من عند الله فحصول ذلك الرزق عندها اما ان يكون خارقًا
للعادة او لا يكون فان قلنا انه غير خارق للعادة فهو باطل من ثلاثة اوجه الاول
ان على هذا التقدير لا يكون حصول ذلك الرزق عند مريم دليلًا على علو شأنها وشرف

زوجتها وامتيازها عن ساير الناس بتلك الخاصية ومعلوم ان المراد من الاية هذا
المعنى والثاني انه تعالى قال بعد هذه الاية هنالك دعا زكريا ربه قال رب
هب لي من لدنك ذرية طيبة والقران دل على انه كان ايسا من الولد بسبب
شيخوخته وشيخوخة زوجته فلما راى انخراق العادة في حق مريم لو لم يكن خارقا
للعادة لم يكن مشاهدة ذلك سببا لطمعه في انخراق العادة بحصول الولد
من المراة الشيخة العاقر الثالث ان التنكير في قوله وجد عندها رزقا يدل
على تعظيم حال الرزق كانه قيل اي رزق غريب عجيب وذلك انما يفيد الغرض
اللايق بسياق هذه الاية لو كان ذلك خارقا للعادة الرابع هو انه تعالى
قال وجعلناها وابنها اية للعالمين ولولا انه ظهر عليهما من الخوارق والا لم يصح ذلك
فان قيل لم لا يجوز ان يقال المراد من ذلك هو ان الله تعالى خلق لها ولدا من غير
ذكر قلنا ليس هذا باية بل يحتاج بصحة الى اية فكيف تحمل الاية على ذلك
بل المراد من الاية ما يدل على صدقها وطهارتها وذلك لا يكون الا بظهور
خوارق العادات على يدها كما ظهرت على يد ولدها عيسى عليه السلام الخامس
ما تواترت الروايات به ان زكريا عليه السلام كان يجد عندها فاكهة الشتا في
الصيف وفاكهة الصيف في الشتا فثبت ان الذي ظهر في حق مريم كان
فعلا خارقا للعادة فنقول اما ان يقال انه كان معجزة لبعض الانبيا او ما كان
كذلك والاول باطل لان النبي الموجود في ذلك الزمان هو زكريا عليه
السلام ولو كان معجزة له لكان هو عالما بحاله وبشانه وكان يجب ان لا
يشتبه امره عليه وان لا يقول لمريم انى لك هذا وايضا فقوله تعالى
هنالك دعا زكريا ربه مشعر بانه لما سالها عن امر تلك الاشيا ثم انها
ذكرت له ان ذلك من عند الله فهنالك دعا زكريا ربه طمع في انخراق
العادة في حصول الولد من المراة العقيمة وذلك يدل على انه ما وقف
على تلك الاحوال الا باخبار مريم ومتى كان الامر كذلك ثبت ان تلك
الخوارق ما كانت معجزة لزكريا عليه السلام فلم يبق الا ان يقال انها كانت
ارهاصا لعيسى عليه السلام وكانت كرامة لمريم عليها السلام وعلى التقديرين
فالمقصود حاصل فهذا هو وجه الاستدلال بهذه الاية على وقوع كرامات
الاوليا اعترض ابو علي الجبائي وقال لم لا يجوز ان يقال ان تلك الخوارق كانت
من المعجزات زكريا عليه السلام وبيانه من وجهين الاول ان زكريا عليه
السلام دعا لها على الاجمال ان يوصل الله اليها وانه ربما كان غافلا عن
تفاصيل ما ياتيها من الارزاق من عند الله فاذا راى شيئا بعينه في وقت
معين قال لها انى لك هذا فقالت هو من عند الله فعلم ان الله اظهر بدعائه
تلك المعجزة والثاني يحتمل ان يكون زكريا يشاهد عند مريم رزقا معتادا
الا انه كان ياتيها من السما وكان زكريا يسالها عن ذلك حذرا من ان يكون ياتيها
من عند انسان يبعثه اليها فقالت هو من عند الله لا من عند غيره المقام
الثاني لا نسلم انه كان قد ظهر على مريم شي من خوارق العادات بل معنى الاية

ان

ان الله تعالى كان قد سبب لها رزقا على ايدي المؤمنين الذين كانوا يرغبون
في الانفاق على الزاهدات العابدات وكان زكريا عليه السلام اذا راى شيئا
من ذلك خاف انه ربما اتاها ذلك الرزق من وجه لا ينبغي فكان يسالها
عن كيفية الحال هذا مجموع ما قاله الجبائي في تفسيره وهو في غاية الضعف
لانه لو كان ذلك معجزا لزكريا عليه السلام لكان زكريا عليه السلام ما
ذونا له من عند الله في طلب ذلك ومتى كان ماذونا له في ذلك الطلب
كان عالما قطعا بانه يحصل واذا علم ذلك امتنع ان يطلب منها كيفية الحال
ولم يبق لقوله هنالك دعا زكريا ربه فايدة وهذا هو الجواب بعينه عن الوجه
الثاني واما سواله الثالث ففي غاية الركاكة لان على هذا التقدير لا يبقى
فيه وجه اختصاص لمريم بمثل هذه الواقعة وايضا فان كان في قلبه احتمال
انه ربما اتاها هذا الرزق الوجه الثاني واما سواله الثالث ففي غاية الركاكة
الذي لا ينبغي فمجرد اخبارها كيف يعقل زوال تلك التهمة فعلمنا سقوط هذه
الاسولة وبالله التوفيق اما المعتزلة فقد احتجوا على امتناع الكرامات بانها
دلالات صدق الانبيا ودليل النبوة لا يوجد مع غير النبي كما ان الفعل
الخارق المحكم لما كان دليلا على العلم لا جرم لا يوجد في حق غير العالم
والجواب من وجوه الاول وهو ان ظهور الفعل الخارق للعادة دليل على
صدق المدعي فان ادعى صاحبه النبوة فذاك الفعل الخارق للعادة
يدل على كونه نبيا وان ادعى الولاية فذاك يدل على كونه وليا الثاني قال بعضهم
الانبيا مامورون باظهارها والاوليا مامورون باخفايها والثالث
ان النبي يدعي المعجز ويقطع به والولي لا يمكنه ان يقطع به والرابع ان المعجزة يجب
انفكاكها عن المعارضة والكرامة لا يجب انفكاكها عن المعارضة فهذا جملة الكلام
في هذا الباب وبالله التوفيق ثم قال تعالى حكاية عن مريم عليها السلام
ان الله يرزق من يشاء بغير حساب هذا يحتمل ان يكون من جملة كلام مريم
وان يكون من كلام الله سبحانه وقوله بغير حساب بغير تقدير لكثرته
او من غير نياد لها على سبب يناسب حصوله كقوله ويرزقه من حيث لا يحتسب
وهاهنا اخر الكلام في قصة حنة **القصة الثانية** واقعة زكريا عليه
السلام قوله تعالى **هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية
طيبة انك سميع الدعا فنادته الملائكة وهو قايم يصلي في المحراب ان الله
يبشرك بيحيى مصدقا بكلمة من الله وسيدا وحصورا ونبيا من الصالحين**
وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** اعلم ان ثم وهناك وهنالك يستعمل في المكان
ولفظة عند وحين يستعملان في الزمان قال تعالى فغلبوا هنالك وانقلبوا
صاغرين وهو اشارة الى المكان الذي كانوا فيه وقال تعالى واذا القوا
منها مكانا ضيقا دعوا هنالك ثبورا اي في ذلك المكان الضيق ثم قد يستعمل
لفظة هنالك في الزمان ايضا قال تعالى هنالك الولاية لله الحق فهذا

اشارة الى الحال والزمان اذا عرفت هذا فنقول قوله تعالى هنالك دعا زكريا
ربه ان حملناه على المكان فهو جائز اى فى ذلك المكان كان قاعدا فيه عند مريم
عليها السلام وشاهد تلك الكرامات دعا ربه المسئلة الثانية اعلم ان
قوله هنالك يقتضى انه دعا بهذا الدعا عند امر عرفه فى ذلك الوقت له
تعلق بهذا الدعاء وقد اختلفوا فيه فالجمهور الاعظم من العلما المحققين
والمفسرين هو ان زكريا راى عند مريم فاكهة الصيف فى الشتاء وفاكهة
الشتاء فى الصيف فلما راى خوارق العادات عندها طمع فى ان يخرقها الله فى
حقه ايضا فيرزقه الولد من الزوجة الشيخة العاقر والقول الثانى
وهو قول المعتزله الذين ينكرون كرامات الاوليا وارهاص الانبيا
قالوا ان زكريا عليه السلام لما راى اثار الصلاح والعفاف والتقوى مجتمعة
فى حق مريم عليها السلام اشتهى الولد وتمناه فدعا عند ذلك واعلم
ان القول الاول اولى لان حصول الزهد والعفاف والسيرة المرضية
لا يدل على انخراق العادات فرؤية ذلك لا تحمل الانسان على طلب
انخراق العادة اما رؤية ما يخرق العادة قد يطمعه فى ان يطلب ايضا
فعلا خارقا للعادة ومعلوم ان حدوث الولد من الشيخ الهرم والزوجة
العاقر من خوارق العادات فكان حمل الكلام على هذا الوجه اولى
فان قيل لم قلتم ان زكريا عليه السلام ما كان يعلم قدرة الله تعالى
على خرق العادات الا عند ما شاهد تلك كرامات عند مريم كان
هذا نسبة للشك فى قدرة الله تعالى الى زكريا عليه السلام وان قلنا
انه كان عالما بقدرة على ذلك لم يكن مشاهدة تلك الاشيا سببا
لزيادة علمه بقدرة الله تعالى فلم يكن لمشاهدته تلك الكرامات
اثر فى ذلك فلا يبقى لقوله هنالك اثر والجواب انه كان قبل ذلك عالما
بالجواز فاما انه هل يقع ام لا لم يكن عالما به فلما شاهد تلك الكرامات
المسئلة الثالثة ان دعاء الانبيا والرسل عليهم السلام لا يكون
الا بعد الاذن لاحتمال ان لا يكون الاجابة مصلحة فحينئذ تصير
دعوته مردودة وذلك نقصان فى منصب الانبيا عليهم السلام
هكذا قاله المتكلمون وعندى فيه بحث وذلك لانه تعالى لما
اذن فى الدعا مطلقا وبين انه تارة يجيب واخرى لا يجيب فللرسول
ان يدعوا كما شاء واراد ما لا يمكن معصية ثم انه تعالى تارة يجيب واخرى
لا يجيب وذلك لا يكون نقصانا لمنصب الانبيا عليهم السلام لانهم على باب
رحمة الله تعالى سائلون فان اجابهم فبفضله واحسانه وان لم يجبهم
فمن المخلوق حتى يكون له منصب على باب الخالق اما قوله تعالى حكاية عن
زكريا رب هب لى من لدنك ذرية طيبة ففيه مسائل المسئلة الاولى
اما الكلام فى لدن فسياتى فى سورة الكهف والفايدة فى ذكره هاهنا ان

حصول

حصول الولد فى العرف والعادة له اسباب مخصوصة فلما طلب الولد مع فقد
ان تلك الاسباب كان المعنى اريد منك الهى ان تعزل الاسباب فى هذه الواقعة
وان تحدث هذا الولد بمحض قدرتك من غير توسط شى من هذه الاسباب
المسئلة الثانية الذرية النسل وهو لفظ يقع على الواحد والجمع والذكر والانثى
والمراد منه هاهنا ولد واحد وهو قوله تعالى هب لى من لدنك وليا
الفراء وانث الطيبة لتانيث لفظ الذرية فى الظاهر والتانيث والتذكير
تارة يجى على اللفظ وتارة على المعنى وهذا انما نقوله فى اسما الاجناس اما فى اسماء
الاعلام فلا فانه لا يجوز ان يقال جاءت طلحة لان اسماء الاعلام لا يفيد الا ذلك
الشخص واذا كان ذلك الشخص مذكرا لم يجز فيها الا التذكير المسئلة الثالثة
قوله انك سميع الدعا ليس المراد منه انه يسمع صوت الدعاء فذلك معلوم
بل المراد منه انه يجيب دعاءه ولا يخيب رجاءه وهو كقول المسلمين سمع الله لمن حمده
يريدون قبل حمد من حمده من المومنين وهذا متاكد بما قال تعالى حكاية عن
زكريا فى سورة مريم ولم اكن بدعائك رب شقيا ثم قال تعالى فنادته الملائكة
وهو قائم يصلى فى المحراب وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائى فناداه
الملائكة على التذكير والامالة والباقون بالتاء على التانيث على اللفظ وقيل من
ذكر فلان الفعل قبل الاسم ومن انث فلان الفعل للملائكة وقرا ابن عامر المحراب
بالامالة والباقون بالتفخيم وفى قراة ابن مسعود فناداه جبريل عليه السلام
المسئلة الثانية ظاهر اللفظ يدل على ان النداء كان من الملائكة ولا شك
ان هذا فى التشريف اعظم فان دل دليل منفصل على ان المنادى كان جبريل
فقط صرنا اليه وحملنا اللفظ على التاويل فانه يقال فلان ياكل الاطعمة
الطيبة ويلبس الثياب النفيسة اى ياكل من هذا الجنس ويلبس من هذا الجنس
مع ان المعلوم انه لم ياكل جميع الاطعمة ولم يلبس جميع الثياب فكذا
هاهنا ومثله فى القران الذين قال لهم الناس وهو نعيم بن مسعود ان الناس
يعنى ابا سفيان قال المفضل بن سلمة اذا كان القايل رئيسا جاز الاخبار عنه
بالجمع لاجتماع اصحابه معه فلما كان جبريل رئيس الملائكة وقلما يبعث الا ومعه
جمع صح ذلك اما قوله وهو قائم يصلى فى المحراب فهو يدل على ان الصلاة كانت
مشروعة فى دينهم والمحراب قد ذكرنا معناه اما قوله ان الله يبشرك
بيحيى ففيه مسائل المسئلة الاولى اما البشارة فقد فسرناها فى قوله
وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات وفى قوله يبشرك بيحيى وجهان الاول
انه تعالى قد عرف زكريا انه سيكون فى الانبيا رجل اسمه يحيى وله درجة
عالية فاذا قال ان ذلك النبى المسمى بيحيى هو ولدك كان ذلك بشارة له
بيحيى عليه السلام والثانى ان يكون المعنى ان الله يبشرك بولد اسمه يحيى المسئلة
الثانية قرا ابن عامر وحمزة ان بكسر الهمزة والباقون بفتحها اما الكسر فعلى
ارادة القول لان النداء نوع من القول واما الفتح فالتقدير فنادته الملائكة
بان الله يبشرك المسئلة الثالثة قرا حمزة والكسائى يبشرك بفتح اليا وسكون

الباء وضم الشين وقرأ الباقون يبشرك وقرئ ايضا يبشرك قال ابو زيد
يقال بشر يبشر بشرا وبشر يبشر وابشر يبشر ثلاث لغات المسئلة الرابعة
قرأ حمزة والكسائي يحيى بالامالة والباقون بالتفخيم واما انه لم سمي يحيى فقد
ذكرناه في سورة مريم واعلم انه تعالى ذكر من صفات يحيى ثلاثة انواع
الصفة الاولى قوله مصدقا بكلمة من الله وفيه مسئلتان المسئلة الاولى
قال الواحدي مصدقا بكلمة من الله نصب على الحال لانه نكرة ويحيى معرفة
المسئلة الثانية في المراد بكلمة من قولان الاول وهو قول ابي عبيدة انها كتاب
الله واستشهد بقولهم انشد فلان كلمة من قولان والمراد به القصيدة
الطويلة والقول الثاني وهو اختيار الجمهور ان المراد من قوله بكلمة من الله
هو عيسى عليه السلام قال السدي لقيت ام يحيى ام عيسى وهذه حامل بيحيى وتلك
بعيسى فقالت يا مريم اشعرت اني حبلى فقالت مريم وانا ايضا حبلى قالت امرأة زكريا
فاني وجدت ما في بطني يسجد لما في بطنك فذلك قوله مصدقا بكلمة من الله
قال ابن عباس ان يحيى اكبر سنا من عيسى بستة اشهر وكان يحيى اول من آمن به
وصدق بانه كلمة الله وروحه ثم قتل يحيى قبل رفع عيسى عليهما السلام فان
قيل لم سمي عيسى عليه السلام كلمة في هذه الآية وفي قوله انما المسيح عيسى ابن
مريم رسول الله وكلمته قلنا فيه وجوه الاول انه خلق بكلمة الله وهو قوله
كن من غير واسطة الاب فلما كان تكونه بمحض قول الله كن وبمحض
تكوينه وتخليقه من غير واسطة الاب والزرع لا جرم سمي كلمة كما يسمى
المخلوق خلقا والمقدور قدرة والمرجو رجاء والمشتهى شهوة وهذا باب
مشهور في اللغة الثاني انه تكلم في الطفولية وآتاه الله الكتاب في زمان
الطفولية فكان في كونه متكلما مبلغا عظيما فسمي كلمة بهذا التأويل وهو مثل
ما يقال فلان جود واقبال اذا كان كاملا فيهما والثالث ان الكلمة كما يفيد المعاني
والحقايق فكذلك عيسى كان يرشد الى الحقايق والاسرار الالهية فسمي كلمة بهذا
التأويل وهو مثل تسميته روحا من حيث ان الله تعالى احيا به من الضلالة
كما يحيى الانسان بالروح وقد سمى الله القرآن روحا فقال وكذلك اوحينا
اليك روحا من امرنا والرابع انه وردت البشارة في كتب الانبياء الذين
كانوا قبله فلما جاء قيل هذا هو تلك الكلمة فسمي كلمة بهذا التأويل ووجه
المجاز فيه ان من اخبر عن حدوث امر فاذا حدث ذلك الامر قال قد جاء
قولي وجاء كلامي اي ما كنت اقول واتكلم به ونظيره قوله تعالى وكذلك
حقت كلمة ربك على الذين كفروا انهم اصحاب النار وقال ولكن حقت
كلمة العذاب على الكافرين الخامس ان الانسان قد يسمى بفضل الله ولطف الله
فكذا عيسى كان اسمه العلم هو كلمة الله وروح الله واعلم ان كلمة الله
تعالى هي كلامه وكلامه على قول اهل السنة صفة قديمة قائمة بذاته وعلى
قول المعتزلة اصوات يخلقها الله في جسم مخصوص دالة بالوضع على معان
مخصوصة والعلم الضروري حاصل بان الصفة القديمة والاصوات التي هي

اعراض غير باقية يستحيل ان يقال انها هي ذات عيسى ولما كان ذلك باطلا
ببداهة العقول لم يبق الا التأويل الصفة الثانية ليحيى عليه السلام قوله
وسيدا والمفسرون ذكروا فيه وجوها الاول قال ابن عباس السيد الحليم
وقال الجبائي انه كان سيد المؤمنين ورئيسا لهم في الدين اعني في العلم والحلم
والعبادة والورع وقال مجاهد الكريم على الله وقال ابن المسيب الفقيه العالم
وقال عكرمة الذي لا يغلبه الغضب قال القاضي السيد هو المتقدم المرجوع
اليه فلما كان سيدا في الدين كان مرجوعا اليه في الدين وقدوة في الدين
فيدخل فيه جميع الصفات المذكورة في العلم والتقى والحلم والكرم والفقه
والزهد والورع الصفة الثالثة قوله وحصورا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى
في تفسير الحصور الحصر في اللغة الحبس قال الحصر يحصر حصرا وحصر الرجل اي
اعتقل بطنه والحصور الذي يكتم السر ويحبسه والحصور الضيق البخيل وحصر
الرجل عن النساء فهو حصور واما المفسرون فلهم قولان احدهما انه كان عاجزا
عن اتيان النساء ثم منهم من قال كان ذلك لصغر الآلة ومنهم من قال كان
ذلك لتعذر الانزال ومنهم من قال كان ذلك لعدم القدرة فعلى هذا
الحصور فعول بمعنى مفعول كانه قال محصور عنهن اي محبوس ومثله ركوب
بمعنى مركوب وحلوب بمعنى محلوب وهذا القول عندنا فاسد لان هذا من صفات
النقصان وذكر صفة النقصان في معرض المدح لا يجوز ولان على هذا التقدير
لا يستحق به ثوابا ولا تعظيما والقول الثاني وهو اختيار المحققين انه الذي
لا ياتي النساء لا للعجز بل للعفة والزهد وذلك لان الحصور هو الذي يكثر
منه حصر النفس ومنعها كالاكول الذي يكثر منه الاكل وكذا الشروب والظلوم
والغشوم والمنع انما يحصل ان لو كان المقتضي قائما فلولا ان القدرة
والداعية كانتا موجودتين والا لما كان حاصرا لنفسه فضلا عن ان يكون
حصورا لان الحاجة الى تكثير الحصر والدفع انما تحصل عند قوة الرغبة
والداعية والقدرة وعلى هذا الحصور بمعنى الحاصر فعول بمعنى فاعل
المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الآية على ان ترك النكاح افضل وذلك
لانه تعالى مدحه بترك النكاح وذلك يدل على ان ترك النكاح افضل
في تلك الشريعة وجب ان يكون الامر كذلك في هذه الشريعة
للنص والمعقول اما النص فهو قوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم
اقتده واما المعقول فهو ان الاصل في الثابت بقاؤه على ما كان والنسخ
خلاف الاصل الصفة الرابعة قوله ونبيا اعلم ان السيادة اشارة
الى امرين احدهما قدرته على ضبط مصالح الخلق فيما يرجع الى تعليم
الدين والثاني ضبط مصالحهم فيما يرجع الى التاديب والامر بالمعروف
والنهي عن المنكر واما الحصور فهو اشارة الى الزهد التام فلما اجتمعا حصلت
النبوة بعد ذلك لانه ليس بعدهما الا النبوة الصفة الخامسة قوله من الصالحين
وفيه ثلاثة اوجه الاول معناه انه من اولاد الصالحين والثاني انه خير كما

يقال في الرجل الخير انه من الصالحين والثالث ان صلاحه كان اتم من صلاح
ساير الانبيا بدليل قوله عليه السلام ما من نبي الا وقد عصى او هم بمعصية
غير يحيى بن زكريا فانه لم يعص ولم يهم فان قيل لما كان منصب النبوة
اعلى من منصب الصلاح فلما وصفه الله بالنبوة فما الفايدة في وصفه بعد ذلك
بالصلاح قلنا اليس ان سليمان بعد حصول النبوة قال وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين
وتحقيق القول فيه ان للانبيا قدرا من الصلاح لو انتقص لانتقصت النبوة فذلك القدر
بالنسبة اليهم يجري مجرى حفظ الواجبات بالنسبة الينا ثم بعد اشتراكهم في
ذلك القدر بالكلية تتفاوت درجاتهم في الزيادة على ذلك القدر وكل
من كان اكثر نصيبا منه كان اعلى قدرا والله اعلم قوله تعالى قال رب انى يكون
لي غلام وقد بلغني الكبر وامرأتي عاقر قال كذلك الله يفعل ما يشاء قال رب اجعل لي
اية قال ايتك الا تكلم ثلاثة ايام الا رمزا واذكر ربك كثيرا وسبح بالعشي والابكار
في الاية سؤالات السؤال الاول قوله رب خطاب مع الله او مع الملايكة
لا جايز ان يكون خطابا مع الله لان الاية المتقدمة دلت على ان الذين
نادوه هم الملايكة وهذا الكلام لا بد وان يكون خطابا مع ذلك
المنادي لا مع غيره ولا جايز ان يكون خطابا مع الملك لانه لا يجوز
ان يقول الانسان للملك يا رب الجواب للمفسرين فيه قولان الاول
ان الملايكة لما نادوه بذلك وبشروه به تعجب زكريا عليه السلام ورجع
في ازالة ذلك التعجب الى الله تعالى والثاني انه خطاب مع الملايكة والرب
اشارة الى المربي ويجوز وصف المخلوق به فانه يقال فلان يربيني
ويحسن الي السؤال الثاني لما كان زكريا عليه السلام هو الذي سأل الولد ثم
اجابه تعالى اليه فلم تعجب منه ولم استبعد الجواب لم يكن هذا الكلام
لاجل انه كان شاكا في قدرة الله تعالى على ذلك والدليل عليه وجهان
الاول ان كل احد يعلم ان خلق الولد من النطفة انما كان على سبيل
العادة لانه لو كان لا نطفة الا من خلق ولا خلق الا من نطفة لزم التسلسل
ولزم حدوث الحوادث في الازل وهو محال فعلمنا انه لا بد من الانتهاء الى
مخلوق خلقه الله تعالى لا من نطفة او من نطفة خلقها الله لا من انسان
والوجه الثاني وهو ان زكريا عليه السلام طلب ذلك من الله فلو كان
ذلك محالا ممتنعا لما طلبه الله تعالى فثبت بهذين الوجهين ان قوله انى
يكون لي غلام ليس للاستبعاد بل ذكر العلماء فيه وجوها الاول ان قوله
انى معناه من اين ويحتمل ان يكون معناه كيف وذلك لان حدوث الولد
يحتمل وجهين احدهما ان يعيد الله شابا ثم يعطيه الولد مع شيخوخته
فقوله انى يكون لي غلام معناه كيف تعطيني الولد اعلى القسم الاول
ام على القسم الثاني فقيل له كذلك اي على هذه الحال والله يفعل ما يشاء وهذا
القول ذكره الحسن والاصم والثاني ان من كان ايسا من الشي مستبعدا
لحصوله ووقوعه اذا اتفق ان حصل له ذلك المقصود فربما صار كالمدهوش

من شدة

من شدة الفرح ويقول كيف حصل هذا ومن اين وقع هذا كمن يرى انسانا وهب
اموالا عظيمة يقول كيف وهبت هذه الاموال ومن اين سمحت نفسك بهبتها
فكذا ها هنا لما كان زكريا عليه السلام مستبعدا لذلك ثم اتفق ان اجابه
الله تعالى اليه صار من عظم فرحه وسروره قال ذلك الكلام الثالث
ان الملايكة لما بشروه بيحيى لم يعلم انه يرزق الولد من جهة البنتي
او من صلبه فذكر هذا الكلام ليزول هذا الاحتمال الرابع ان العبد
اذا كان في غاية الاشتياق الى شي يطلبه من السيد ثم ان السيد يعده بانه
سيعطيه بعد ذلك فالتذ السايل بسماع ذلك الكلام فربما اعاد السؤال
ليعيد السيد ذلك الجواب فحينيذ يلتذ بسماع تلك الاجابة مرة اخرى
فالسبب في اعادة زكريا عليه السلام هذا الكلام يحتمل ان يكون من هذا الباب
الخامس نقل عن سفيان بن عيينة انه قال كان دعاؤه قبل البشارة بستين
سنة حتى كان قد نسي ذلك السؤال وقت البشارة فلما سمع البشارة
زمان الشيخوخة لا جرم استبعد ذلك على مجرى العادة لا في قدرة
الله تعالى فقال ما قال السادس نقل عن السدي ان زكريا
عليه السلام جاءه الشيطان عند سماع البشارة فقال ان هذا الصوت
من الشيطان وقد سخر منك فاشتبه الامر على زكريا عليه السلام فقال رب
انى يكون لي غلام وكان مقصوده من هذا الكلام ان يريه الله تعالى
ما يدل على ان ذلك الكلام من الوحي والملايكة لا من القاء الشيطان
قال القاضي لا يجوز ان يشتبه كلام الملايكة بكلام الشيطان عند الوحي
على الانبيا عليهم السلام اذ لو جوزنا ذلك لارتفع الوثوق عن كل الشرايع
ويمكن ان يقال لما قامت المعجزات على صدق الوحي في كل ما يتعلق بالدين
لا جرم حصل الوثوق هناك بالوحي من الله بواسطة الملايكة ولا مدخل
للشيطان فيه اما ما يتعلق بمصالح الدنيا وبالولد فربما لم يتاكد ذلك
بالمعجز فلا جرم بقي احتمال كون ذلك الكلام من الشيطان فلا جرم رجع
الى الله تعالى في ان يزيل عن خاطره ذلك الاحتمال اما قوله تعالى وقد بلغني
الكبر ففيه مسايل المسألة الاولى الكبر مصدر كبر الرجل يكبر اذا اسن قال
ابن عباس كان زكريا يوم بشر بالولد ابن عشرين ومائة سنة وكانت امرأته بنت
تسعين المسألة الثانية قال اهل المعاني كل شي صادفته وبلغته فقد
صادفك وبلغك وكما جاز ان يقول بلغت الكبر جاز ان يقول بلغني الكبر يدل
عليه قول العرب لقيت الحايط ولقيني الحايط فان قيل يجوز بلغني البلد
في موضع بلغت البلد قلنا هذا لا يجوز والفرق بين الموضعين ان الكبر كالشي
الطالب للانسان الذاهب فظهر الفرق اما قوله وامرأتي عاقر فاعلم ان العاقر
من النساء التي لا تلد يقال عقرت تعقر عقرا ويقال ايضا عقر الرجل وعقر بالحركات
الثلاث في القاف اذا لم يحمل له ورمل عاقر وارض عاقر لا تنبت شيئا واعلم ان زكريا

عليه السلام ذكر كبر نفسه مع كون زوجته عاقرا انكد حال الاستبعاد
اما قوله كذلك الله يفعل ما يشاء ففيه بحثان الاول ان قوله قال عايد الى مذكور
سابق وهو الرب المذكور فى قوله قال رب انى يكون لى غلام وقد ذكرنا ان ذلك
يحتمل ان يكون هو الله وان يكون هو جبريل البحث الثانى قال صاحب الكشاف
كذلك الله مبتدا وخبر اى على نحو هذه الصفة الله ويفعل ما يشا بيان له اى يفعل
ما يريد من الافاعيل الخارقة للعادة اما قوله تعالى قال رب اجعل لى اية قال
ايتك ان لا تكلم الناس ثلاثة ايام الا رمزا اعلم ان زكريا عليه السلام لفرط سروره
بما بشر به وثقته بكرم ربه وانعامه عليه احب ان يجعل له علامة
تدل على حصول العلوق لا يظهر فى اول الامر فقال رب اجعل لى اية فقال
رب اجعل لى اية فقال ايتك ان لا تكلم الناس ثلاثة ايام الا رمزا وفيه مسايل
المسئلة الاولى ذكرها هنا ثلاثة ايام وذكر فى سورة مريم ثلاث ليال فدل
مجموع الايتين على ان تلك الاية كانت حاصلة فى الايام الثلاثة مع لياليها
المسئلة الثانية ذكروا فى تفسير هذه الاية وجوها احدها انه تعالى حبس
لسانه ثلاثة ايام فلم يقدر ان يكلم الناس الا رمزا وفيه فائدتان احداهما
ان يكون ذلك اية على علوق الولد والثانية انه تعالى حبس لسانه
عن امور الدنيا واقدره على الذكر والتسبيح والتهليل ليكون فى تلك المدة
مشتغلا بذكر الله وبالطاعة بالشكر على تلك النعمة الجسيمة وعلى هذا التقدير
يصير الشى الواحد علامة على المقصود واداء الشكر لتلك النعمة فيكون جامعا
لتلك المقاصد ثم اعلم ان تلك الواقعة كانت مشتملة على المعجز من وجوه احدها
ان قدرته على التكلم بالتسبيح والذكر وعجزه عن التكلم بامور الدنيا من اعظم
المعجزات وثانيها ان حصول ذلك المعجز فى تلك الايام المقدرة مع سلامة
البنية واعتدال المزاج من جملة المعجزات وثالثها ان اخباره بانه متى حصلت
هذه الحالة فقد حصل الولد ثم ان الامر خرج على وفق هذا الخبر يكون ايضا من
المعجزات القول الثانى فى تفسير هذه الاية وهو قول ابى مسلم ان المعنى ان زكريا
عليه السلام لما طلب من الله اية تدل على حصول العلوق قال ايتك ان تصير مامورا
بان لا تتكلم ثلاثة ايام بلياليها مع الخلق وان تكون مشتغلا بالذكر والتسبيح
والتهليل معرضا عن الخلق والدنيا شاكرا لله تعالى على اعطاء مثل هذه الموهبة
فان كانت لك حاجة دل عليها بالرمز فاذا امرت بهذه الطاعة فاعلم انه قد حصل
المطلوب وهذا القول عندى حسن معقول وابو مسلم حسن الكلام فى التفسير
كثير الغوص على الدقائق واللطائف القول الثالث روى عن قتادة انه عليه
السلام عوقب بذلك من حيث سال الاية بعد بشارة الملائكة فاخذ لسانه
وصير بحيث لا يقدر على الكلام اما قوله الا رمزا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى
اصل الرمز الحركة يقال ارتمز اذا تحرك ومنه قيل للبحر الراموز ثم اختلفوا فى المراد بالرمز
هاهنا على اقوال احدها انه عبارة عن الاشارة كيف كانت باليد او الراس او الحاجب
او العين او الشفة والثانى انه عبارة عن تحريك الشفتين باللفظ من غير

نطق وصوت قالوا وحمل الرمز على هذا المعنى اولى لان الاشارة بالشفتين
يمكن وقوعها بحيث تكون حركات الشفتين وقت الرمز مطابقة لحركاتهما عند
النطق فيكون الاستدلال بتلك الحركات على المعانى الذهنية اسهل والثالث
وهو انه كان يمكنه ان يتكلم بالكلام الخفى واما رفع الصوت بالكلام فكان
ممنوعا منه فان قيل الرمز ليس من جنس الكلام فكيف استثنى منه قلنا
لما ادى ما هو المقصود من الكلام سمى كلاما ويجوز ايضا ان يكون استثناء
منقطعا فاما ان حملنا الرمز على الكلام الخفى فان الاشكال زايل المسئلة
الثانية قرا يحيى بن وثاب الا رمزا بضمتين جمع رموز كرسول ورسل وقرئ
رمزا بفتح الزاء والميم جمع رامز كخادم وخدم وهو حال منه ومن الناس والمعنى
الا مترامزين كما يتكلم الناس مع الاخرس بالاشارة ويكلمهم ثم قال تعالى
واذكر ربك كثيرا وفيه قولان احدها انه تعالى حبس لسانه عن امور الدنيا
الا رمزا فاما فى الذكر والتسبيح فقد كان لسانه جيدا وكان ذلك من المعجزات
الباهرة والقول الثانى ان المراد منه الذكر بالقلب وذلك ان المستغرقين
فى بحار معرفة الله تعالى عادتهم فى الاول ان يواظبوا على الذكر اللسانى
مدة فاذا امتلا القلب من نور ذكر الله سكتوا باللسان وبقى الذكر فى القلب
ولذلك قالوا من عرف الله كل لسانه فكان زكريا عليه السلام امر بالسكوت
باللسان واستحضار معانى الذكر والمعرفة واستدامتها ثم قال وسبح بالعشى
والابكار وفيه مسئلتان المسئلة الاولى العشى من حين نزول الشمس
الى ان تغيب قال الشاعر فلا الظل من برد الضحى تستطيعه
ولا الفىء من برد العشى تذوق والعشى انما يكون من حيث زوال
الشمس الى ان يتناهى غروبها واما الابكار فهو مصدر ابكر يبكر اذا خرج
للامر فى اول النهار ومنه بكر وابتكر وبكر ومنه الباكورة لاول الثمار هذا
هو اصل اللغة ثم سمى ما بين طلوع الفجر الى الضحى ابكارا وقرا بعضهم والابكار
بفتح الهمزة جمع بكر كسحر واسحار ويقال اتيته بكرا بفتحتين المسئلة الثانية
فى قوله سبح قولان احدها المراد منه وصل لان الصلاة قد تسمى تسبيحا قال
تعالى فسبحان الله حين تمسون وايضا الصلاة مشتملة على التسبيح فجاز تسمية
الصلاة بالتسبيح وهاهنا الدليل دل على وقوع هذا المحتمل وهو من وجهين الاول
انا لو حملناه على التسبيح والتهليل لم يبق بين هذه الاية وبين ما قبلها وهو
قوله اذكر ربك فرق وحينئذ يبطل العطف لان عطف الشى على نفسه
غير جائز الثانى وهو انه شديد الموافقة لقوله تعالى اقم الصلاة
طرفى النهار والقول الثانى ان قوله واذكر ربك محمول على الذكر باللسان
القصة الثالثة قصة طهارة مريم عليها السلام قوله تعالى
واذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك وطهرك على نساء
العالمين يا مريم اقنتى لربك واسجدى واركعى مع الراكعين وفيه مسايل
المسئلة الاولى عامل الاعراب هاهنا فى اذ هو ما ذكرنا فى قوله اذ قالت امراة

عمران قبل قوله سميع عليم اذ قالت امراة عمران ثم عطف عليه اذ قالت الملائكة
وقيل تقديره واذكر اذ قالت الملائكة **المسئلة الثانية** قالوا المراد
بالملائكة هاهنا جبريل وحده وهذا كقوله ينزل الملائكة بالروح من امره
يعني جبريل وهذا وان كان عدولا عن الظاهر الا انه يجب المصير اليه
لان سورة مريم دلت على ان المتكلم مع مريم عليها السلام هو جبريل وهو قوله
تعالى فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا **المسئلة الثالثة**
اعلم ان مريم عليها السلام ما كانت من الانبيا لقوله تعالى وما ارسلنا
من قبلك الا رجالا نوحي اليهم من اهل القرى واذا كان كذلك كان ارسال
جبريل اليها اما ان يكون كرامة لها وهو مذهب من يجوز كرامات الاوليا
او ارهاصا لعيسى عليه السلام وذلك جائز عندنا وعند الكعبي من المعتزلة
او معجزة لزكريا عليه السلام وهو قول جمهور المعتزلة ومن الناس من قال
ان ذلك كان على سبيل النفث في الروع والالهام والالقاء في القلب
كما كان في حق ام موسى عليه السلام في قوله واوحينا الى ام موسى **المسئلة الرابعة**
اعلم ان المذكور في هذه الاية اولا هو الاصطفا وثانيا التطهير وثالثا الاصطفا
على نساء العالمين ولا يجوز ان يكون الاصطفا اولا هو الاصطفا الثاني لما
ان التصريح بالتكرير غير لايق فلا بد من صرف الاصطفاء الاول الى
ما اتفق لها من الامور الحسنة في اول عمرها والاصطفاء الثاني
الى ما اتفق لها في اخر عمرها اما النوع الاول من الاصطفا فهو امور احدها
انه تعالى قبل تحريرها مع انها كانت انثى ولم يحصل هذا المعنى لغيرها من الاناث
وثانيها قال الحسن ان امها لما وضعتها ما ارضعتها طرفة عين بل القتها
الى زكريا فكان رزقها ياتيها من الجنة وثالثها انه تعالى فرغها لعبادته
وخصها في هذا المعنى بانواع اللطف والهداية والعصمة ورابعها كفاها امر
معيشتها فكان ياتيها رزقها من عند الله على ما قال تعالى انى لك هذا قالت
هو من عند الله وخامسها انه تعالى اسمعها كلام الملائكة شفاها ولم يتفق
ذلك لانثى غيرها فهذا هو المراد بالاصطفاء الاول واما التطهير ففيه
ففيه وجوه احدها انه تعالى طهرها من الكفر والمعصية فهو كقوله تعالى
في ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ويطهركم تطهيرا وثانيها انه تعالى طهرها
عن مسيس الرجال وثالثها طهرها عن الحيض والنفاس قالوا كانت مريم
لا تحيض ورابعها وطهرك عن الافعال الذميمة والعادات القبيحة وخامسها
وطهرك عن مقالة اليهود وتهمتهم وكذبهم واما الاصطفاء الثاني فالمراد
انه تعالى وهب لها عيسى من غير اب وانطق عيسى حال انفصاله منها حتى
شهد بما يدل على براتها عن التهمة وجعلها وابنها اية للعالمين فهذا هو المراد
من هذه الالفاظ الثلاثة **المسئلة الخامسة** روي انه عليه السلام قال
حسبك من نساء العالمين اربع مريم واسية امراة فرعون وخديجة وفاطمة
فقيل هذا الحديث دل على ان هولاء الاربع افضل من ساير النساء وهذه الاية دلت

على ان مريم

على ان مريم عليها السلام افضل من الكل وقول من قال انها مصطفاة على عالمي زمانها
فهذا ترك للظاهر ثم **قال تعالى** يا مريم اقنتي لربك قد تقدم ذكر القنوت
في سورة البقرة في قوله وقوموا لله قانتين وبالجملة فلما بين تعالى انها مخصوصة
بمزيد المواهب والعطايا من الله تعالى اوجب عليها مزيد الطاعات شكرا
لتلك النعم السنية وفي الاية سوالات الاول لم قدم ذكر السجود على
الركوع والجواب من وجوه الاول ان الواو تفيد التشريك ولا تفيد الترتيب الثاني
انه غاية قرب العبد من الله تعالى ان يكون ساجدا قال عليه السلام اقرب ما يكون
العبد من ربه اذا سجد فلما كان السجود مختصا بهذا النوع من الرتبة والفضيلة
لا جرم قدمه على ساير الطاعات ثم قال واركعي مع الراكعين وهو اشارة الى
الامر بالصلاة فكانه تعالى امرها بالمواظبة على السجود في اكثر الاوقات واما
الصلاة فانها تاتي بها في اوقاتها المعينة لها الثالث قال ابن الانباري قوله تعالى
اقنتي امر بالعبادة على العموم ثم قال بعد ذلك واسجدي واركعي يعني استعملي
السجود في وقته اللايق به واستعملي الركوع في وقته اللايق به وليس المراد
ان يجمع بينهما ثم يقدم السجود على الركوع والله اعلم الرابع ان الصلاة تسمى سجودا
كما قيل في قوله تعالى وادبار السجود وفي الخبر اذا دخل احدكم المسجد فليسجد سجدتين
وايضا المسجد سمي باسم مشتق من السجود والمراد منه موضع الصلاة وايضا
اشرف اجزاء الصلاة السجود وتسمية الشي باسم اشرف اجزايه مجاز مشهور
اذا ثبت هذا فنقول قوله يا مريم اقنتي معناه يا مريم قومي وقوله واسجدي
اي صلي فكان المراد من هذا السجود الصلاة ثم قال واركعي مع الراكعين اما
ان يكون امرا لها بالصلاة بالجماعة او يكون المراد من الركوع التواضع فيكون
قوله واسجدي امرا بظاهر الصلاة وقوله واركعي مع الراكعين امرا بالخضوع
والخشوع بالقلب الوجه الخامس في الجواب لعله كان السجود في ذلك الدين
مقدما على الركوع السوال الثاني ما المراد من قوله واركعي مع الراكعين الجواب
قيل معناه افعلي كفعلهم وقيل المراد به الصلاة في الجماعة كانت مامورة بان تصلي
في بيت المقدس مع المجاورين فيه وان كانت لا تختلط بهم السوال الثالث
لم لم يقل واركعي مع الراكعات والجواب لان الاقتدا بالرجل حال الاختفاء من
الرجال افضل من الاقتدا بالمراة واعلم ان المفسرين قالوا لما ذكرت
الملائكة هذه الكلمات مع مريم عليها السلام شفاها قامت مريم في الصلاة
حتى ورمت قدماها وسال الدم والقيح من قدميها قوله تعالى **ذلك
من انباء الغيب نوحيه اليك وما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم ايهم
يكفل مريم وما كنت لديهم اذ يختصمون** فيه مسايل **المسئلة الاولى** ذلك
اشارة الى ما تقدم والمعنى ان الذي مضى ذكره من حديث حنة وزكريا ويحيى
ومريم وعيسى انما هو من اخبار الغيب فلا يمكنك ان تعلمه الا بالوحي
فان قيل لم نفيت هذه المشاهدة وانتفاؤها معلوم بغير شبهة وترك
نفي استماع هذه الاشيا من حفاظها وهو امر مجوز قلنا كان معلوما عندهم

علمكم يقينا انه ليس من اهل السماع والقراءة وكانوا منكرين للوحي نعم علمتهم
فلم يبق الا المشاهدة وهي وان كانت في غاية الامتناع الا انها نفيت على
سبيل التهكم بالمنكرين للوحي مع علمهم بانه لا سماع ولا قراءة ونظيره وما كنت
بجانب الغربي وما كنت بجانب الطور وما كنت لديهم اذ اجمعوا امرهم ما كنت
تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا المسئلة الثانية الانباء الاخبار
عما غاب عنك واما الايحا فقد ورد الكتاب به على معان مختلفة يجمعها تعريف
الموحى اليه بامر خفي من اشارة او كتابة او غيرهما وبهذا التفسير يعد
الالهام وحيا كقوله تعالى واوحى ربك الى النحل وقال في الشياطين
يوحون الى اوليائهم وقال فاوحى اليهم ان سبحوا بكرة وعشيا فلما
كان الله سبحانه القى هذه الاشيا الى الرسول عليه السلام بواسطة جبريل
عليه السلام بحيث يخفى ذلك على غيره سماه وحيا اما قوله تعالى اذ يلقون
اقلامهم التي كانوا يكتبون بها التوراة وسائر كتب الله ايهم يكفل مريم ففيه
مسايل المسئلة الاولى ذكروا في تلك الاقلام وجوها الاول المراد بالاقلام
التي كانوا يكتبون بها التوراة وسائر كتب الله تعالى وكان القراع على ان كل
من جرى قلمه على عكس جرى الماء فالحق معه فلما فعلوا ذلك صار قلم زكريا
كذلك فسلموا الامر له وهذا قول الاكثرين والثاني انهم القوا عصيهم في
الماء الجاري فجرت عصا زكريا ضد جرية الماء فغلبهم وهذا قول الربيع
والثالث قال ابو مسلم معنى يلقون اقلامهم ما كانت الامم تفعله من
المساهمة عند التنازع فيطرحون منها ما يكتبون عليها اسماءهم فمن خرج
له السهم سلم له الامر وقد قال تعالى فساهم فكان من المدحضين وهو
شبيه بامر القداح التي تتقاسم بها العرب لحم الجزور وانما سميت هذه
السهام اقلاما لانها تقلم وتبرى وكلما قطعت منه شيا بعد شي فقد
قلمته ولهذا السبب يسمى ما يكتب به قلما قال القاضي وقوع لفظ القلم على
هذه الاشيا وان كان صحيحا نظرا الى اصل الاشتقاق الا ان العرف الظاهر
يوجب اختصاص القلم بهذا الذي يكتب به فوجب حمل لفظ القلم عليه المسئلة
الثانية ظاهر الاية يدل على انهم كانوا يلقون اقلامهم في شي على وجه
يظهر به امتياز بعضهم عن البعض في استحقاق ذلك المطلوب واما ليس
فيه دلالة على كيفية ذلك الالقاء الا انه روي في الخبر انهم كانوا يلقونها
في الماء بشرط ان جرى قلمه على خلاف جري الماء فاليد له ثم انه حصل هذا
المعنى لزكريا عليه السلام فلا جرم صار هو اولى بكفالتها والله اعلم المسئلة
الثالثة اختلفوا في السبب الذي لاجله رغبوا في كفالتها فقال بعضهم
ان امها حررتها حتى ادتهم تلك الرغبة الى المنازعة فقال بعضهم ان
عمران اباها كان رئيسا لهم ومتقدما فيهم فلاجل حق ابيها رغبوا
في كفالتها وقال بعضهم ان امها حررتها لعبادة الله ولخدمة بيت الله ولاجل
ذلك حرصوا لاجل التكفل بها وقال اخرون بل لان في الكتب الالهية

كان بيان

كان بيان امرها وامر عيسى عليه السلام حاصلا فتفرقوا لهذا السبب حتى اختصموا
المسئلة الرابعة اختلفوا في ان اولئك المختصمين من كانوا فمنهم من قال هم
خدمة البيت ومنهم من قال بل العلما والاحبار وكتاب الوحي ولا شبهة
في انهم كانوا من الخواص واهل الفضل في الدين والرغبة في طريق الخير
اما قوله ايهم يكفل مريم ففيه حذف والتقدير يلقون اقلامهم لينظروا
ايهم يكفل مريم وانما حسن الحذف لكونه معلوما اما قوله وما كنت لديهم
اذ يختصمون فالمعنى وما كنت هناك اذ يتقارعون على التكفل بها واذ يختصمون
بسببها فيحتمل ان يكون المراد بهذا الاختصام ما كان قبل الاقتراع ويحتمل ان يكون
اختصاما اخر حصل بعد الاقتراع وبالجملة فالمقصود من الاية شدة رغبتهم
في التكفل بشانها والقيام باصلاح مهماتها وما ذاك الا لدعاء امها حيث قالت فتقبل
مني انك انت السميع العليم وقالت اخرا اني اعيذها بك وذريتها من الشيطان
الرجيم قوله تعالى اذ قالت الملايكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه
اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدنيا والاخرة ومن المقربين
ويكلم الناس في المهد وكهلا ومن الصالحين اعلم انه تعالى لما
شرح حال مريم عليها السلام في اول امرها وفي اخر امرها شرح كيفية ولادتها
لعيسى عليه السلام فقال اذ قالت الملايكة وفيه مسئلتان المسئلة
الاولى اختلفوا في العامل في اذ قيل العامل فيه وما كنت لديهم اذ قالت الملايكة
وقيل يختصمون اذ قالت الملايكة وقيل انه معطوف على اذ الاولى في قوله اذ قالت
امراة عمران وقيل التقدير اذ ما وصفنا من امر زكريا وهبة الله يحيى له كان
اذ قالت الملايكة يا مريم ان الله يبشرك واما ابو عبيدة فانه يجري في هذا الباب على
مذهب له معروف وهو ان اذ صلة في الكلام وزيادة واعلم ان القولين
الاولين فيهما بعض الضعف وذلك لان مريم حال ما كانوا يلقون الاقلام وحال
ما كانوا يختصمون ما بلغت الحد الذي تبشر بعيسى عليه السلام الا على قول الحسن
فانه يقول انها كانت عاقلة في حال الصغر وان ذلك كان من كراماتها فان
صح ذلك جاز في تلك الحال ان ترد عليها البشرى من الملايكة والا فلابد
من تاخير هذه البشرى الى حين العقل ومنهم من تكلف الجواب فقال يحتمل
ان يقال الاختصام والبشرى وقعا في زمان واسع كما تقول لقيته سنة كذا
وهذا الجواب بعيد والاصوب هو الوجه الثالث والرابع واما قول ابي عبيدة
فقد عرفت ضعفه والله اعلم المسئلة الثانية ظاهر قوله اذ قالت الملايكة
يفيد الجمع الا ان المشهور ان ذلك المنادي كان جبريل عليه السلام وقد
قررناه فيما تقدم واما البشارة فقد ذكرنا تفسيرها في سورة البقرة في
قوله وبشر الذين امنوا واما قوله تعالى بكلمة منه فقد ذكرنا تفسير
الكلمة وهي قوله كن الا ان السبب المتعارف كان مفقودا في حق عيسى عليه
السلام وهو الاب فلا جرم كان اضافة حدوثه الى الكلمة اكمل واتم
واسم يجعل بهذا التاويل كانه هو نفس الكلمة كما ان من غلب عليه الجود والكرم

والرقاب فيه على سبيل المبالغة انه نفس الجود ومحض الكرم وصريح الاقبال
فكذا هاهنا والوجه الثاني ان السلطان العادل قد يوصف بانه ظل الله
وبانه نور الله لما انه سبب لظهور كلام الله بسبب كثرة بياناته وازالة التشبيهات
والتحريفات عنه فلا يبعد ان يسمى كلمة الله على هذا التاويل فان قيل ولم قلتم
ان حدوث الشخص من غير نطفة الاب ممكن قلنا اما على اصول المسلمين
فالامر فيه ظاهر ويدل عليه وجهان الاول وذلك ان تركيب الاجسام
وتاليفها على وجه يحصل فيها الحياة والفهم والنطق امر ممكن وثبت انه
تعالى قادر على كل الممكنات باسرها فكان سبحانه وتعالى قادرا على ايجاد
الشخص لا من نطفة الاب واذا ثبت الامكان ثم ان المعجز قام على صدق
النبي فوجب ان يكون صادقا ثم اخبر عن وقوع ذلك الممكن والصادق
اذا اخبر عن وقوع الممكن وجب القطع بكونه كذلك فثبت صحة ما ذكرنا
الثاني ما ذكره الله تعالى في قوله ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم فلما لم
يبعد تخليق ادم من غير اب ولا ام فلان لا يبعد تخليق عيسى من غير
اب كان اولى وهذه حجة ظاهرة واما على اصول الفلاسفة فالامر
في تجويزه ظاهر ويدل عليه وجوه الاول ان الفلاسفة اتفقوا على انه
لا يمتنع حدوث الانسان على سبيل التولد من غير توالد قالوا لان بدن
الانسان انما استعد لقبول النفس الناطقة التي تدبره بواسطة
حصول المزاج المخصوص في ذلك البدن وذلك المزاج انما حصل لامتزاج
العناصر الاربعة على قدر معين في مدة معينة فحصول اجزاء العناصر
على ذلك المقدار الذي يناسب بدن الانسان غير ممتنع وامتزاجها
غير ممتنع فامتزاجها يكون عند حدوث الكيفية المزاجية واجب وعند
حدوث الكيفية المزاجية يكون تعلق النفس بذلك البدن واجبا فثبت ان
حدوث الانسان على سبيل التولد معقول ممكن واذا كان الامر كذلك
فحدوث الانسان لا عن الاب اولى بالجواز والامكان الوجه الثاني
انا نشاهد حدوث كثير من الحيوانات على سبيل التولد كتولد الفار عن
المدر والحيات عن الشعر المعفن والعقارب عن الباذروج واذا كان
كذلك فتولد الولد لا عن الاب اولى ان لا يكون ممتنعا الوجه الثالث
ان التخيلات الذهنية كثيرا ما تكون اسبابا لحدوث الحوادث الكثيرة اليس
ان تصور حدوث المنافي يوجب حدوث كيفية الغضب ويوجب حصول
السخونة الشديدة في البدن اليس ان اللوح الطويل اذا كان موضوعا على
الارض قدر الانسان على المشي عليه ولو جعل كالقنطرة على وهدة لم يقدر
على المشي عليه بل كلما يمشي عليه يسقط وما ذاك الا ان تصوره السقوط يوجب
حصول السقوط وقد ذكروا في الكتب الفلسفية امثلة كثيرة لهذا الباب
وجعلوه كالاصل في بيان جواز المعجزات والكرامات فما المانع ان يقال
انه لما تمثلت صورة جبريل عليه السلام كفى ذلك في علوق الولد في

رحمها واذا

رحمها واذا كان هذه الوجوه ممكنا محتملا كان القول بحدوث عيسى
عليه السلام كفى ذلك في علوق الولد من غير واسطة الاب قولا غير
ممتنع ولو انك طالبت جميع الاولين والاخرين من ارباب الطبائع والطب
والفلسفة على اقامة الحجة في امتناع حدوث الولد من غير الاب لم يجدوا
اليه سبيلا الا الرجوع الى استقراء العرف والعادة وقد اتفق علماء
الفلاسفة على ان مثل هذا الاستقراء لا يفيد الظن القوي فضلا عن
العلم فعلمنا ان ذلك ممكن فلما اخبر الصادق عن وقوعه وجب الجزم به
والقطع بصحته اما قوله تعالى بكلمة منه فلفظة من ليست للتبعيض هاهنا
اذ لو كان كذلك فهو محدث وتعالى الله عنه بل المراد من كلمة من هاهنا
ابتداء الغاية وذلك لان في حق عيسى عليه السلام لما لم يكن واسطة الاب
موجودة صار تاثير كلمة الله تعالى في تكوينه وتخليقه اكمل واظهر فكان كونه
كلمة من الله مبدأ لظهوره وحدوثه اكمل فكان كون كلمة معنى لفظا ما ذكرناه
لا ما يتوهمه النصارى والحلولية اما قوله تعالى اسمه المسيح عيسى ابن مريم
ففيه سؤالات السؤال الاول هل هو اسم مشتق او موضوع والجواب
فيه قولان الاول قال ابو عبيدة والليث اصله بالعبرانية مشيحا فعربته
العرب وغيرت لفظه كما قالوا عيسى واصله ايشوع كما قالوا في
موسى اصله موشى او ميشا بالعبرانية وعلى هذا القول لا يكون له
اشتقاق والقول الثاني انه مشتق والقول الثاني انه مشتق وعليه
الاكثرون ثم ذكروا فيه وجوها الاول قال ابن عباس انما سمي عيسى عليه
السلام مسيحا لانه ما كان يمسح بيده ذا عاهة الا برأ من مرضه الثاني
قال احمد بن يحيى سمي مسيحا لانه كان يمسح الارض اي يقطعها ومنه مساحة
اقسام الارض وعلى هذا المعنى يجوز ان يقال لعيسى مسيح بالتشديد على
المبالغة كما يقال للرجل فسيق وشريب الثالث انه كان مسيحا لانه كان يمسح
راس اليتامى لله تعالى فعلى هذه الاقوال فعيل بمعنى فاعل كرحيم بمعنى راحم الرابع معناه
انه مسح من الاوزار والاثام والخامس انه سمي مسيحا لانه ما كان في قدمه اخمص فكان
ممسوح القدمين والسادس انه سمي مسيحا لانه كان ممسوحا بدهن طاهر مبارك
يمسح به الانبياء ولا يمسح به غيرهم قالوا وهذا الدهن يجوز ان يكون الله تعالى
جعله علامة حتى يعرف الملائكة ان كل من مسح به وقت الولادة فانه يكون نبيا
السابع سمي مسيحا لانه مسحه جبريل عليه السلام بجناحه وقت ولادته ليكون
ذلك صونا له عن مس الشيطان الثامن سمي مسيحا لانه خرج من بطن امه
ممسوحا بالدهن وعلى هذه الاقوال يكون المسيح بمعنى الممسوح فعيل بمعنى مفعول
وقال ابو عمرو بن العلاء المسيح الملك وقال النخعي المسيح الصديق والله اعلم
ولعلهما قالا ذلك من جهة كونه مدحا لا لدلالة اللغة عليه واما المسيح الدجال
فانما سمي مسيحا لانه ممسوح احدى العينين والثاني انه يمسح الارض اي يقطعها
في المدة القليلة ولهذا قالوا له دجال لضربه في الارض وقطعه اكثر نواحيها

يقال قد دخل الرجل اذا فعل ذلك وقيل بل سمي دجالا لانه تمويهه دجل الرجل اذا موه
ولبس السوال الثاني المسيح كان كاللقب له وعيسى كالاسم فلم قدم اللقب
على الاسم الجواب المسيح كاللقب الذي يفيد كونه شريفا رفيع الدرجة مثل الصديق
والفاروق فذكره تعالى اولا بلقبه ليفيد علو درجته ثم ذكره باسمه الخاص السوال
الثالث لم قال عيسى بن مريم والجواب لان الابناء ينسبون الى الاباء لا الى الامهات
فلما نسبه الله تعالى الى الام دون الاب كان ذلك اعلاما لها بانه يحدث
من غير الاب فكان ذلك سببا لزيادة فضله وعلو درجته السوال الرابع
الضمير في قوله اسمه عايد الى الكلمة وهي مونثة فلم ذكر الضمير الجواب لان المسمى
به مذكر السوال الخامس لم قال اسمه المسيح عيسى ابن مريم والاسم ليس الا
عيسى واما المسيح فهو لقب واما ابن مريم فهو صفة والجواب الاسم علامة
للمسمى ومعرف له فكانه قيل الذي يعرف به هو مجموع هذه الثلاثة اما قوله
تعالى وجيها في الدنيا والاخرة ففيه مسئلتان المسئلة الاولى
معنى الوجيه ذو الجاه والشرف والقدر ويقال وجه الرجل يوجه وجاهة
فهو وجيه اذا صارت له منزلة رفيعة عند الناس والسلطان وقال بعض
اهل اللغة الوجيه الكريم لان اشرف اعضاء الانسان وجهه فجعل الوجه
عبارة عن الكرم والكمال واعلم ان الله تعالى وصف موسى عليه السلام
بانه كان وجيها قال تعالى يا ايها الذين امنوا لا تكونوا كالذين اذوا موسى
فبراه الله مما قالوا وكان عند الله وجيها واما عيسى عليه السلام فهو وجيه
في الدنيا بسبب انه يستجيب دعاه ويحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص بسبب
دعايه ووجيه في الاخرة بسبب انه يجعله شفيع امته المحقين ويقبل شفاعته
فيهم كما يقبل شفاعة اكابر الانبيا عليهم السلام والثالث انه وجيه في الدنيا
بسبب انه كان مبرا من العيوب التي وصفته اليهود بها ووجيه في الاخرة
بسبب كثرة ثوابه وعلو درجته عند الله فان قيل كيف كان وجيها في الدنيا
واليهود عاملوه بما عاملوه قلنا انه تعالى سمى موسى عليه السلام فكذا
هاهنا المسئلة الثانية قال الزجاج وجيها منصوب على الحال المعنى ان الله
يبشرك بهذا الولد وجيها في الدنيا والاخرة والفرا يسمي هذا قطعا كانه
قال عيسى ابن مريم الوجيه فقطع منه التعريف اما قوله تعالى ومن المقربين
ففيه وجوه احدها انه تعالى جعل ذلك كالمدح العظيم للملايكة والحقه بمثل
منزلتهم ودرجتهم بواسطة هذه الصفة وثانيها ان هذا الوصف كالتنبيه
على انه عليه السلام سيرفع الى السماء وتصاحبه الملايكة وثالثها انه ليس كل
وجيه في الاخرة يكون مقربا لان اهل الجنة على منازل ودرجات ولذلك
قال وكنتم ازواجا ثلاثة الى قوله والسابقون السابقون اولئك المقربون
اما قوله تعالى ويكلم الناس في المهد وكهلا ففيه مسايل المسئلة الاولى الواو للعطف
على قوله وجيها والتقدير كانه قال وجيها ومكلما للناس وهذا عندي ضعيف
لان عطف الجملة الفعلية على الاسمية غير جايز الا لضرورة او لفايدة والاولى

ان يقال تقدير الاية ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم الوجيه
في الدنيا والاخرة المعدود من المقربين وهذا المجموع جملة واحدة
ثم قال ويكلم الناس فقوله ويكلم الناس عطف على قوله ان الله يبشرك
المسئلة الثانية في المهد قولان احدهما انه حجر امه والثاني انه هو هذا
الشي المعروف وهو مضجع الصبي وقت الرضاع وكيف كان فالمراد انه
يكلم الناس في الحالة التي يحتاج الصبي فيها الى المهد ولا يختلف هذا
المقصود سوا كان في حجر امه او كان في المهد المسئلة الثالثة قوله
وكهلا عطف على الظرف من قوله في المهد كانه قيل يكلم الناس صغيرا
وكهلا وهاهنا سوالات السوال الاول ما الكهل الجواب الكهل في اللغة
الذي اجتمع قوته وكمل شبابه وهو ماخوذ من قول العرب اكتهل
النبات اي وتم قال الاعشى يضاحك الشمس منها كوكب شرق موزر
بعميم النبت اراد بالمكتهل المتناهي في الحسن والكمال السوال الثاني
ان تكلمه حال كونه في المهد من المعجزات اما تكلمه حال الكهولة فليس
من المعجزات فما الفايدة في ذكره والجواب من وجوه الاول ان المراد
منه بيان كونه متقلبا في الاحوال من الصبي الى الكهولة والتغير على
الاله محال فكان المراد منه الرد على وفد نجران في قولهم ان عيسى
كان الها والثاني المراد انه يكلم الناس مرة واحدة في المهد لاظهار
طهارة امه ثم انه عند الكهولة يتكلم بالوحي والنبوة والثالث
قال ابو مسلم معناه انه يتكلم حال كونه في المهد وحال كونه كهلا
على حد واحد وصفة واحدة وذلك لا شك انه غاية في المعجزة
والرابع قال الاصم المراد منه انه يبلغ حال الكهولة السوال الثالث
قيل ان عيسى كان الى ان رفع ثلاثا وثلاثين سنة واشهرا وهو على
هذا التقدير ما بلغ سن الكهولة والجواب من وجهين الاول بينت
ان الكهل في اصل اللغة عبارة عن الكامل التام واكمل احوال الانسان
اذا كان بين الثلاثين والاربعين فصح وصفه بكونه كهلا في هذا
الوقت والثاني وهو قول الحسين بن الفضل البجلي ان المراد من قوله
وكهلا ان يكون كهلا بعد ان ينزل من السما في اخر الزمان ويكلم الناس
ويقتل الدجال وفي هذه الاية نص على انه عليه السلام سينزل الى الارض
المسئلة الرابعة انكرت النصارى كلام المسيح عليه السلام
في المهد واحتجوا على صحة قولهم بان كلامه في المهد من اعجب الامور واغربها
ولا شك ان هذه الواقعة لو وقعت لوجب ان يكون وقوعها في حضور
الجمع العظيم الذين يحصل القطع واليقين بقولهم لان تخصيص مثل هذا
المعجز بالواحد والاثنين لا يجوز ومتى حدثت الواقعة عند حضور
الجمع العظيم فلا بد وان تتوفر الدواعي على النقل فيصير ذلك بالغا حد
التواتر ممتنع وايضا فلو امكن ذلك لكان ذلك الاخفاء هاهنا ممتنع لان

النصارى يبلغوا فى افراط محبته الى حيث قالوا انه كان الها ومن كان كذلك
يمتنع ان يسعى فى اخفاء مناقبه وفضائله بل ربما يجعل الواحد الفا فثبت انه
لو كانت هذه الواقعة موجودة لكان اولى الناس بمعرفتها النصارى ولما
اطبقوا على انكاره علمنا انه ما كان موجودا البتة اجاب المتكلمون عن
هذه الشبهة وقالوا ان كلام عيسى عليه السلام فى المهد انما كان للدلالة
على براءة حال مريم عليها السلام من الفاحشة وكان الحاضرون جمعا
قليلين فالسامعون لذلك الكلام كان جمعا قليلا ولا يستبعد فى مثله التواطؤ
على الاخفاء وبتقدير ان يذكروا ذلك الا ان اليهود كانوا يكذبونهم فى
ذلك وينسبونهم الى البهت فهم ايضا قد سكتوا لهذه العلة فلاجل
هذه الاسباب بقى الامر مكتوما مخفيا الى ان اخبر الله سبحانه محمدا
صلى الله عليه وسلم بذلك وايضا فليس كل النصارى ينكرون ذلك فانه نقل ان
جعفر بن ابى طالب لما قرا على النجاشى سورة مريم قال لا تفاوت بين واقعة
عيسى وبين المذكور فى هذا الكلام بذرة ثم قال تعالى ومن الصالحين
فان قيل كون عيسى كلمة من الله وكونه وجيها فى الدنيا والاخرة وكونه
من المقربين عند الله وكونه مكلما للناس فى المهد وفى الكهولة كل واحد من هذه
الصفات اعظم واشرف من كونه صالحا فلم ختم الله تعالى اوصاف
عيسى بقوله ومن الصالحين قلنا انه لا رتبة اعظم من كون المرء صالحا
لانه لا يكون كذلك الا ويكون فى جميع الافعال والتروك مواظبا على النهج
الاصلح والطريق الاكمل ومعلوم ان ذلك يتناول جميع المقامات فى
الدين والدنيا وفى افعال القلوب وفى افعال الجوارح فلما ذكر الله تعالى
بعض التفاصيل اردفه بهذا الكلام الذى يدل على ارفع الدرجات قوله تعالى
قالت رب انى يكون لى ولد ولم يمسسنى بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء اذا
قضى امرا فانما يقول له كن فيكون قال المفسرون انها انما قالت ذلك لان
البشرية تقتضى التعجب مما وقع على خلاف العادة وقد مر بنا مثله فى قصة
زكريا عليه السلام وقوله اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون تقدم تفسيره
فى سورة البقرة قوله تعالى ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل ورسولا
الى بنى اسرائيل انى قد جئتكم باية من ربكم انى اخلق لكم من الطين كهيئة الطير
فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله وابرئ الاكمه والابرص واحى الموتى باذن الله
وانبئكم بما تاكلون وما تدخرون فى بيوتكم ان فى ذلك لاية لكم ان كنتم
مؤمنين ومصدقا لما بين يدى من التوراة ولاحل لكم بعض الذى حرم
عليكم وجئتكم باية من ربكم فاتقوا الله واطيعون ان الله ربى وربكم فاعبدوه
هذا صراط مستقيم اما قوله ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل
ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا نافع وعاصم ويعلمه بالياء والباقون
بالنون اما الياء فعطف على قوله يخلق ما يشاء قال المبرد عطفه على يبشرك
بكلمة وكذا ويعلمه الكتاب والحكمة ومن قرا بالنون قال تقدير الاية انها قالت

رب انى يكون لى ولد فقال لها كذلك الله يخلق ما يشاء اذا قضى امرا فانما يقول
له كن فيكون فهذا وان كان اخبارا على جهة المغايبة الا انه اخبار من الله
تعالى عن نفسه فلا جرم حسن ان يوصل به الاخبار على جهة غير المغايبة فقال
ويعلمه لان معنى قوله كذلك يخلق الله ما يشاء معناه كذلك نحن نخلق ما نشاء
ونعلمه الكتاب والحكمة والله اعلم المسئلة الثانية المذكور فى هذه الاية امور
اربعة معطوف بعضها على بعض بواو العطف والاقرب عندى ان يقال المراد من الكتاب تعليم
الخط والكتابة والمراد بالحكمة تعليم العلوم وتهذيب الاخلاق لان كمال الانسان فى ان
يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به ومجموعهما هو المسمى بالحكمة ثم بعد ان صار عالما بالخط
والكتابة ومحيطا بالعلوم العقلية والشرعية يعلمه التوراة وانما اخر تعليم التوراة عن
تعليم الخط وتعليم الحكمة لان التوراة كتاب الهى وفيه اسرار عظيمة والانسان ما لم
يتعلم العلوم الكثيرة لا يمكنه ان يخوض فى البحث عن اسرار الكتب الالهية ثم قال فى المرتبة
الرابعة والانجيل وانما اخر ذكر الله على من قبله من الانبيا الانجيل عن ذكر التوراة لان
من تعلم الخط ثم تعلم علوم الحق ثم احاط باسرار الكتاب الذى انزله الله من قبله من الانبيا
فقد عظمت درجته فى العلم فاذا انزل الله عليه بعد ذلك كتابا اخر واوقفه على اسراره
فذلك هو الغاية القصوى والمرتبة العليا فى الفهم والعلم والاحاطة بالاسرار العقلية
والشرعية والاطلاع على الحكم العلوية والسفلية فهذا ما عندى فى ترتيب هذه
الالفاظ الاربعة ثم قال تعالى ورسولا الى بنى اسرائيل انى قد جئتكم باية من ربكم
وفيه مسئلتان المسئلة الاولى فى هذه الاية وجوه الاول تقدير الاية ونعلمه
الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل ونبعثه رسولا الى بنى اسرائيل قائلا انى قد جئتكم
باية من ربكم والحذف حسن اذا لم يفض الى الاشتباه الثانى قال الزجاج الاختيار
عندى ونكلم الناس رسولا وانما اضمرنا ذلك لقوله انى قد جئتكم والمعنى ويكلمهم
رسولا بانى قد جئتكم والثالث قال الاخفش ان شئت جعلت الواو زائدة والتقدير
ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل رسولا الى بنى اسرائيل انى قد جئتكم باية
المسئلة الثانية هذه الاية تدل على انه صلوات الله عليه كان رسولا الى كل بنى
اسرائيل بخلاف قول بعض اليهود انه كان مبعوثا الى قوم مخصوصين منهم المسئلة الثالثة
المراد باية الجنس لا الفرد لانه تعالى عدد هاهنا انواعا من الايات وهى احياء الموتى وابراء
الاكمه والابرص والاخبار عن المغيبات فكان المراد من قوله قد جئتكم باية من ربكم الجنس
لا الفرد ثم قال تعالى انى اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن
الله اعلم انه تعالى حكى هاهنا خمسة انواع من معجزات عيسى عليه السلام النوع
الاول ما ذكره وفى الاية مسائل المسئلة الاولى قرا الجمهور انى بفتح الهمزة وقرا نافع
بكسر الهمزة فمن فتح انى فقد جعلها بدلا من اية كانه قال وجئتكم بانى اخلق لكم من الطين
ومن كسر فله وجهان احدها الاستيناف وقطع الكلام مما قبله والثانى انه فسر الاية
بقوله انى ويجوز ان يفسر الجملة المتقدمة بما يكون على وجه الابتدا قال تعالى وعد الله
الذين امنوا وعملوا الصالحات ثم فسر الموعود بقوله لهم مغفرة وقال ان مثل عيسى
عند الله كمثل ادم ثم فسر المثل بقوله خلقه من تراب وهذا الوجه احسن لانه فى معنى

كقراءة من فتح انى على جعله بدلا من اية المسئلة الثانية اخلق لكم من الطين اى اقدر واصور وقد بينا فى تفسير قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اعبدوا ربكم الذى خلقكم ان الخلق هو التقدير ولا باس بذكره هاهنا ايضا فنقول الذى يدل عليه القران والشعر والاستشهاد اما القران فايات احدها قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين اى المقدرين وذلك لانه ثبت ان العبد لا يكون خالقا بمعنى التكوين والابداع فوجب تفسيره بكونه خالقا بالتقدير والتسوية وثانيها ان لفظ الخلق يطلق على الكذب قال تعالى فى سورة الشعراء ان هذا الا خلق الاولين وفى العنكبوت وتخلقون افكا وفى ص ان هذا الا اختلاق والكاذب انما سمى خالقا لانه يقدر الكذب فى خاطره ويصوره وثالثها هذه الاية التى نحن فى تفسيرها وهى قوله انى اخلق لكم من الطين اى اصور وقال فى المائدة حكاية عن الله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير وكل ذلك يدل على ان الخلق هو التصوير ورابعها قوله هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا وقوله خلق اشارة الى الماضى فلو حملنا قوله تعالى على الايجاد والابداع لكان المعنى ان كل ما فى الارض فهو تعالى قد اوجده فى الزمان الماضى وذلك باطل بالاتفاق فوجب حمل الخلق على تقديره حتى يصح الكلام وهو انه تعالى قدر فى الماضى كل ما وجد الان فى الارض واما الشعر فقوله ولانت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى وقوله ولا يئط بايدى الخالقين ولا ايدى الخوالق الا جيد الادم واما الاستشهاد فهو انه يقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالمقياس والخلاق المقدار من الخير وفلان خليق بكذا اى له هذا المقدار من الاستحقاق والصخرة الخلقاء الملساء لان الملاسة استواء وفى الخشونة اختلاف فثبت ان الخلق عبارة عن التقدير والتسوية اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس فى لفظ الخالق فقال ابو عبد الله البصرى انه لا يجوز اطلاقه على الله تعالى لان التقدير والتسوية عبارة عن الظن والحسبان وذلك على الله محال وقال اصحابنا الخالق ليس الا الله واحتج عليه بقوله الله خالق كل شىء ومنهم من احتج بقوله هل من خالق غير الله وهذا ضعيف لانه تعالى قال هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء فالمعنى هل من خالق غير الله موصوف بوصف كونه رازقا من السماء ولا يلزم من صدق قولنا الخالق الذى يكون هذا شانه ليس الا الله صدق قولنا انه لا خالق الا الله واجابوا عن كلام ابى عبد الله بان التقدير والتسوية عبارة عن العلم او الظن لكن الظن وان كان محالا فى حق الله فالعلم ثابت اذا عرفت هذا فقوله انى اخلق لكم من الطين معناه اصور واقدر وقوله كهيئة الطير فالهيئة الصورة المهياة من قولهم هيات الشىء اذا قدرته وقوله فانفخ فيه اى فى ذلك الطير المصور وقوله فيكون طيرا باذن الله وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا نافع فيكون طائرا على الواحد والباقون طيرا على الجمع وكذلك فى المائدة والطير اسم الجنس يقع على الواحد وعلى الجمع روى ان عيسى عليه السلام لما ادعى النبوة واظهر المعجزات اخذوا يتعنتون وطالبوه بخلق خفاش فاخذ طينا

وصوره ثم نفخ فيه فاذا هو يطير بين السماء والارض قال وهب كان يطير ما دام الناس ينظرون اليه فاذا غاب عن اعينهم سقط ميتا ثم اختلف الناس فقال قوم انه لم يخلق غير الخفاش وكانت قراءة نافع عليه وقال اخرون انه خلق انواعا من الطير وكانت قراءة الباقين عليه المسئلة الثانية قال بعض المتكلمين الاية تدل على ان الروح جسم رقيق كالريح ولذلك وصفها بالنفخ ثم هاهنا بحث وهو انه هل يجوز ان يقال انه تعالى اودع فى نفس عيسى عليه السلام خاصية بحيث متى نفخ فى شىء كان نفخه موجبا لصيرورة ذلك الشىء حيا او يقال ليس الامر كذلك بل الله تعالى كان يخلق الحياة فى ذلك الجسم بقدرته عند نفخ عيسى عليه السلام فيه على سبيل اظهار المعجزات وهذا الثانى هو الحق لقوله تعالى الذى خلق الموت والحياة وحكى عن ابراهيم عليه السلام انه قال فى مناظرته مع الملك ربى الذى يحيى ويميت فلو حصل لغيره هذه الصفة لبطل ذلك الاستدلال المسئلة الثالثة القران يدل على انه عليه السلام انما تولد من نفخ جبريل عليه السلام فى مريم وجبريل عليه السلام روح محض وروحانى محض فلا جرم كانت نفخة عيسى عليه السلام سببا للحياة والروح المسئلة الرابعة قوله باذن الله معناه بتكوين الله وتخليقه كقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اى الا بان يوجد الموت وانما ذكر عيسى عليه السلام هذا القيد ازالة للشبهة وتنبيها على انى اعمل هذا التصوير فاما خلق الحياة فهو من الله تعالى على سبيل اظهار المعجزة على يد الرسول واما النوع الثانى والثالث والرابع من المعجزات فهو قوله وابرئ الاكمه والابرص واحيى الموتى باذن الله وذهب اكثر اهل اللغة الى ان الاكمه هو الذى ولد اعمى وقال الخليل وغيره هو الذى عمى بعد ان كان بصيرا وعن مجاهد انه الذى لا يبصر بالليل ويقال لم يكن فى هذه الامة اكمه غير قتادة بن دعامة السدوسى صاحب التفسير روى انه عليه السلام ربما اجتمع عليه خمسون الفا من المرضى من اطاق منهم اتاه ومن لم يطق اتاه عيسى وما كانت مداواته الا بالدعاء وحده قال الكلبى كان عيسى عليه السلام يحيى الاموات بيا حى يا قيوم واحيا عازر وكان صديقا له ودعا سام بن نوح من قبره فخرج حيا ومر على ابن العجوز فدعا الله عيسى فنزل عن سريره حيا ورجع الى اهله وبقى وولد له وكل ذلك باذن الله رفعا لتوهم من اعتقد اللاهوتية واما النوع الخامس من المعجزات اخباره عن الغيوب وهو قوله تعالى حكاية عنه وانبئكم بما تاكلون وما تدخرون فى بيوتكم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى فى هذه الاية قولان احدهما انه عليه السلام كان من اول امره يخبر عن الغيوب روى السدى انه كان يلعب مع الصبيان ثم كان يخبرهم بافعال ابائهم وامهاتهم وكان يخبرهم بان امك قد خبات لك كذا فيرجع الصبى الى اهله ويبكى الى ان ياخذ ذلك الشىء ثم قالوا لصبيانهم لا تلعبوا مع هذا الساحر وجمعوهم فى بيت فجاء عيسى عليه السلام يطلبهم فقالوا ليسوا فى البيت فقال فمن فى هذا البيت قالوا خنازير فقال عليه السلام كذلك يكونون فاذا هم خنازير والقول الثانى ان الاخبار عن الغيوب انما ظهر وقت نزول المائدة وذلك لان القوم نهوا عن الادخار فكانوا يخونون ويدخرون فكان عيسى عليه السلام يخبرهم بذلك المسئلة الثانية الاخبار عن الغيب على هذا الوجه معجزة

لان المنجمين الذين يدعون استخراج الخبء لا يمكنهم ذلك الا عن سؤال يتقدم ثم يستعينون
عند ذلك بآلة يتوصلون بها الى معرفة احوال الكواكب ثم يعترفون بانهم يغلطون كثيرا فاما
الاخبار عن الغيب من غير استعانة بآلة ولا تقدم مسئلة لا يكون الا بالوحي من الله
تعالى ثم انه عليه السلام ختم كلامه بقوله ان في ذلك لاية لكم ان كنتم مؤمنين
والمعنى ان هذه الخمسة معجزات قوية قاهرة دالة على صدق المدعي لكل من امن
بدلالة المعجزة في الجملة على التصديق بل من انكر دلالة المعجز على صدق المدعى
وهم البراهمة فانه لا يمكنه ظهور هذه الايات اما من امن بدلالة المعجزة على
الصدق ولا يبقى له في هذه المعجزات كلام البتة اما قوله تعالى ومصدقا لما بين
يدي من التوراة ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قد ذكرنا في قوله ورسولا الى
بني اسرائيل اني قد جئتكم باية من ربكم واني بعثت مصدقا لما بين يدي من التوراة
وانما حسن حذف هذه الالفاظ لدلالة الكلام عليها المسئلة الثانية يجب على كل
نبي ان يكون مصدقا لجميع الانبياء عليهم السلام لان الطريق الى ثبوت نبوتهم
هو المعجز فكل من حصل له المعجز وجب الاعتراف بنبوته فلهذا قلنا بان عيسى عليه
السلام يقرر التوراة وازالة شبهات المنكرين وتحريفات الجاهلين واما المقصود
الثاني من بعثة عيسى عليه السلام قوله ولاحل لكم بعض الذي حرم عليكم وفيه
سؤال وهو انه يقال هذه الاية الاخيرة صريحة في انه جاء ليحل الذي كان محرما عليهم
في التوراة وهذا يقتضي ان يكون حكمه بخلاف حكم التوراة وهذا يناقض قوله ومصدقا
لما بين يدي من التوراة والجواب انه لا مناقضة بين الكلامين وذلك لان
التصديق بالتوراة لا معنى له الا اعتقاد ان كل ما فيها حق وصواب فاذا لم يكن
التابيد مذكورا في التوراة لم يكن حكم عيسى بتحليل ما كان محرما فيه مناقضة لكونه
مصدقا بالتوراة وايضا اذا كانت البشارة بعيسى عليه السلام موجودة في التوراة لم
يكن مجيء عيسى عليه السلام وشرعه مناقضا للتوراة ثم اختلفوا فقال بعضهم انه عليه
السلام كان ما غير شيئا من احكام التوراة قال وهب بن منبه ان عيسى كان على
شريعة موسى عليه السلام كان يقر بالسبت ويستقبل بيت المقدس ثم انه فسر
قوله ولاحل لكم بعض الذي حرم عليكم بامرين احدهما ان الاحبار كانوا قد
وضعوا من عند انفسهم شرائع باطلة ونسبوها الى موسى عليه السلام فجاء
عيسى عليه السلام فرفعها وابطلها واعاد الامر الى ما كان في زمان موسى عليه
السلام والثاني ان الله تعالى كان قد حرم بعض الاشياء على اليهود عقوبة
لهم على بعض ما صدر عنهم من الجنايات كما قال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا
عليهم طيبات ثم بقي ذلك التحريم مستمرا على اليهود فجاء عيسى عليه
السلام ورفع تلك التشديدات عنهم وقال اخرون ان عيسى عليه
السلام رفع كثيرا من احكام التوراة ولم يكن ذلك قادحا في كونه مصدقا بالتوراة
على ما بيناه ورفع السبت ووضع الاحد قائما مقامه وكان محقا في كل ما عمل بينا ان
الناسخ والمنسوخ كلاهما حق وصدق ثم قال وجئتكم باية من ربكم وانما اعاد لان
اخراج الانسان عن المالوف المعتاد من قديم الزمان عسير فاعاد ذكر المعجزات

ليصير

ليصير كلامه ناجعا في قلوبهم ومؤثرا في طباعهم ثم خوفهم فقال فاتقوا الله واطيعون
لان طاعة الرسول من لوازم تقوى الله فبين انه اذا لزمكم ان تتقوه لزمكم ان تطيعوني
فيما امركم به عن ربي ثم انه ختم كلامه بقوله ان الله ربي وربكم ومقصوده
اظهار الخضوع والاعتراف بالعبودية لكيلا يقولوا عليه الباطل فيقولوا انه اله
وابن اله لان اقراره لله بالعبودية يمنع مما تدعيه جهال النصارى عليه ثم قال
فاعبدوه هذا صراط مستقيم والمعنى انه تعالى لما كان رب الخلائق باسرهم
وجب على الكل ان يعبدوه ثم اكد ذلك بقوله هذا صراط مستقيم قوله تعالى
**فلما احس عيسى منهم الكفر قال من انصاري الى الله قال الحواريون نحن انصار
الله امنا بالله واشهد بانا مسلمون ربنا امنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا
مع الشاهدين** اعلم انه تعالى لما حكى بشارة مريم بولد مثل عيسى واستقصى
في بيان صفاته وشرح معجزاته ترك ههنا قصة ولادته وقد ذكرها في سورة
مريم على الاستقصاء وشرع في بيان ان عيسى لما شرح لهم تلك المعجزات
واظهر تلك الدلائل لهم بماذا عاملوه فقال تعالى فلما احس عيسى منهم
الكفر وفي الاية مسائل المسئلة الاولى الاحساس عبارة عن وجدان الشيء
بالحاسة وههنا فيه وجهان احدهما انه يجري اللفظ على ظاهره وهو
انهم تكلموا بالكفر فاحس ذلك باذنه والثاني ان نحمله على التاويل وهو
ان المراد انه عرف منهم اصرارهم على الكفر وعزمهم على قتله ولما كان ذلك
العلم علما لا شبهة فيه مثل العلم الحاصل من الحواس لاجرم عبر عن ذلك العلم
بالاحساس المسئلة الثانية اختلفوا في السبب الذي ظهر به كفرهم على
وجوه الاول قال السدي انه تعالى لما بعثه رسولا الى بني اسرائيل جاءهم ودعاهم
الى دين الله فتمردوا وعصوا فخافهم واختفى عنهم وكان امر عيسى عليه
السلام في قومه كامر محمد صلى الله عليه وسلم وهو بمكة وكان
مستضعفا وكان يختفي من بني اسرائيل كما اختفى النبي صلى الله عليه وسلم
في الغار وفي منازل من امن به لما ارادوا قتله ثم انه عليه السلام خرج مع
امه يسيحان في الارض فاتفق انه نزل في قرية على رجل فاحسن ذلك
الرجل ضيافته وكان في تلك المدينة رجل جبار فجاء ذلك الرجل يوما
حزينا فساله عيسى عن السبب فقال ملك هذه المدينة رجل جبار ومن
عادته انه جعل على كل رجل منا يوما يطعمه ويسقيه مع جنوده وهذا اليوم
نوبتي والامر متعذر علي فلما سمعت مريم ذلك قالت يا ولدي ادع الله
ليكفي ذلك فقال يا اماه اني ان فعلت ذلك كان فيه شر فقالت قد احسن
واكرم فلا بد من اكرامه فقال عيسى عليه السلام اذا قرب مجيء الملك فاملا
قدورك وخوابيك ثم اعلمني فلما فعل دعا الله تعالى فتحول ما في القدور
طبيخا وما في الخوابي خمرا فلما جاءه الملك اكل وشرب وساله من اين هذه الخمر
فتعلل الرجل في الجواب فلم يزل الملك يطالبه بذلك حتى اخبره بالواقعة فقال
ان من دعا الله حتى جعل الماء خمرا اذا دعا في ان يحيي الله ولدي فلا بد ان يجاب

وكان ابنه قد مات قبل ذلك بايام فدعا عيسى وطلب منه ذلك فقال لعيسى لا يفعل
فانه ان عاش كان ذلك شرا فقال ما ابالي ما كان اذا رايته وان احييته تركك
على ما تفعل فدعا الله عيسى فعاش الغلام فلما راه اهل مملكته قد عاش تنادوا
بالسلاح واقتتلوا وصار امر عيسى مشهورا في الخلق وقصد اليهود قتله و
اظهروا الطعن فيه والكفر به والقول الثاني ان اليهود كانوا عارفين
بانه هو المسيح المبشر به في التوراة وانه ينسخ دينهم فكانوا من اول الامر
طاعنين فيه طالبين قتله فلما اظهر الدعوة اشتد غضبهم
واخذوا في ايذائه وايحاشه وطلب قتله اما قوله تعالى من انصاري
الى الله ففيه مسئلتان المسئلة الاولى في الاية اقوال الاول ان
عيسى عليه السلام لما دعى بني اسرائيل الى الدين وتمردوا عليه فر منهم
واخذ يسيح في الارض فمر بجماعة من صيادي السمك وكان فيهم شمعون و
يعقوب بني زبدي وهم من جملة الحواريين الاثني عشر فقال لهم عيسى عليه السلام
الان كنت تصيد السمك وان اتبعتني صرت بحيث تصيد الناس لحياة
الابد فطلبوا منه المعجزة وكان شمعون قد رمى شبكته تلك الليلة
في الماء فامره عيسى بالقاء شبكته في الماء مرة اخرى فاجتمع في تلك
الشبكة من السمك ما كادت تتمزق منه واستعانوا باهل سفينة اخرى
وملؤا السفينتين فعند ذلك امنوا بعيسى عليه السلام والقول الثاني
ان قوله من انصاري الى الله انما كان في اخر امره حين اجتمع اليهود عليه
طلبا لقتله ثم هاهنا احتمالان الاول ان اليهود لما طلبوه للقتل وكان هو
يهرب عنهم فقال للاثني عشر من الحواريين ايكم يحب ان يكون رفيقي
في الجنة على ان يلقى عليه شبهي فيقتل مكاني فاجابه الى ذلك بعضهم و
فيما يذكره النصارى في انجيلهم ان اليهود لما اخذوا عيسى سل شمعون سيفه
فضرب عبدا كان فيهم لرجل من الاحبار عظيم فقطع اذنه فقال له عيسى حسبك
ثم اخذ اذن العبد فردها الى موضعها فصارت كما كانت والحاصل ان المراد من
طلب النصرة اقدامهم على دفع الشر عنه والاحتمال الثاني انه دعاهم الى القتال
مع القوم لقوله تعالى في سورة اخرى فامنت طائفة من بني اسرائيل وكفرت
طائفة الى قوله فايدنا الذين امنوا على عدوهم فاصبحوا ظاهرين المسئلة
الثانية قوله الى الله فيه وجوه الاول التقدير من انصاري حال ذهابي الى الله
او حال التجائي الى الله والثاني التقدير من انصاري الى ان ابين امر الله
او الى ان اظهر دينه ويكون الى هاهنا غاية كانه اراد من يثبت على نصرتي
الى ان تتم دعوتي ويظهر امر الله الثالث قال الاكثرون من اهل اللغة
الى هاهنا بمعنى مع قال تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي معها و
قال عليه السلام الذود الى الذود ابل اي الذود وقال الزجاج كلمة الى
ليست بمعنى مع فانك لو قلت ذهب زيد الى عمرو لم يجز ان تقول ذهب زيد
مع عمرو لان الى تفيد ضم الشيء الى الشيء بل المراد من قولنا ان الى هاهنا

بمعنى مع هو انه يفيد فائدتها من حيث ان المراد من يضيف نصرته اياي الى نصرة الله عز وجل اياي
وكذلك المراد من قوله لا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي لا تاكلوا اموالهم مضموما الى
اموالكم وكذلك قوله عليه السلام الذود الى الذود ابل معناه الذود مضموما الى الذود ابل
الرابع ان يكون المعنى من انصاري فيما يكون قربة الى الله ووسيلة اليه وفي الحديث انه عليه
السلام كان يقول اذا ضحى اللهم منك واليك اي تقربا اليك ويقول الرجل لغيره عند
دعائه اياه الى اي ينضم الي فكذا هاهنا المعنى من انصاري فيما يكون قربة الى الله الخامس
ان يكون الى بمعنى اللام كانه قال من انصاري لله نظيره قوله تعالى هل من شركائكم من يهدي الى
الحق قل الله يهدي للحق السادس تقدير الاية من انصاري في سبيل الله والى بمعنى في
جائز وهذا قول الحسن اما قوله تعالى قال الحواريون نحن انصار الله ففيه مسئلتان
المسئلة الاولى ذكروا في لفظ الحواري وجوها الاول ان الحواري اسم موضوع لخاصة
الرجل وخالصته ومنه يقال للدقيق حواري لانه هو الخالص منه وقال عليه السلام
للزبير انه ابن عمتي وحواري من امتي والحواريات من النساء النقيات الالوان والجلود
فعلى هذا الحواريون هم صفوة الانبياء الذين خلصوا في التصديق بهم وفي نصرتهم والقول
الثاني ان الحواري اصله من الحور وهو شدة البياض ومنه قيل للدقيق حواري ومنه الاحور
والحور نقاء بياض العين وحورت الثياب بيضتها وعلى هذا القول اختلفوا في ان اولئك لم سموا بهذا
الاسم فقال سعيد بن جبير لبياض ثيابهم وقيل كانوا قصارين يبيضون الثياب وقيل
لان قلوبهم كانت نقية طاهرة من كل نفاق وريبة فسموا بذلك مدحا لهم واشارة الى
نقاء قلوبهم كالثوب الابيض وهذا كما يقال فلان نقي الجيب طاهر الذيل اذا كان بعيدا
عن الافعال الذميمة وفلان دنس الثياب اذا كان مقدما على ما لا ينبغي القول الثالث
قال الضحاك مر عيسى عليه السلام بقوم من الذين كانوا يغسلون الثياب فدعاهم الى الايمان
فامنوا والذي يغسل الثياب يسمى بلغة النبط هواري وهو القصار وعربت هذه اللفظة
فقد صار تعارف الاستعمال دليلا على خواص الرجل وبطانته المسئلة الثانية
اختلفوا في ان هؤلاء الحواريين من كانوا فالقول الاول انه عليه السلام مر بهم
وهم يصطادون السمك فقال لهم تعالوا نصطاد الناس قالوا ومن انت قال
انا عيسى بن مريم عبد الله ورسوله فطلبوا منه المعجز على ما حكيناه فلما اظهر المعجز
امنوا به فهم الحواريون والقول الثاني قالوا اسلمته امه الى صباغ فكان اذا اراد
ان يعلمه شيئا كان هو اعلم به منه واراد الصباغ ان يغيب يوما لبعض مهماته فقال له هاهنا
ثياب مختلفة وقد اعلمت على كل واحد علامة معينة فاصبغها بتلك الالوان بحيث
يتم المقصود عند رجوعي ثم غاب فطبخ عيسى عليه السلام جبا واحدا وجعل الجميع
فيه وقال كوني باذن الله كما اريد فرجع الصباغ فاخبره بما فعل فقال قد افسدت
علي الثياب قال قم فانظر فكان يخرج ثوبا احمر وثوبا اخضر وثوبا اصفر كما كان
يريد الى ان اخرج الجميع على الالوان التي ارادها فتعجب الحاضرون منه وامنوا به
فهم الحواريون والقول الثالث كان الحواريون اثني عشر رجلا اتبعوا عيسى
عليه السلام وكانوا اذا جاعوا قالوا يا روح الله جعنا فيضرب بيده الى الارض فيخرج الماء
فيشربون فقالوا من افضل منا اذا شئت اطعمتنا واذا عطشنا سقيتنا وقد امنا بك

فقال افضل منكم من يعمل بيده ويأكل من كسبه قال فصاروا يغسلون الثياب بالكرا فسموا
حواريين القول الرابع انهم كانوا ملوكا قالوا وذلك ان واحدا من الملوك صنع طعاما
وجمع الناس عليه وكان عيسى عليه السلام على قصعة فكانت القصعة لا تنقص
فذكروا هذه الواقعة لذلك الملك فقال تعرفونه قالوا نعم فذهبوا اليه بعيسى
فقال من انت قال عيسى بن مريم قال فاني اترك ملكي واتبعك فتبعه ذلك الملك
مع اقاربه فاولئك هم الحواريون قال القفال ويجوز ان يكون بعض هؤلاء
الحواريين الاثني عشر من الملوك وبعضهم من صيادي السمك وبعضهم من
القصارين والكل سموا بالحواريين لانهم كانوا انصار عيسى عليه السلام واعوانه
المخلصين في محبته وطاعته المسئلة الثالثة المراد من قوله نحن انصار الله اى
نحن انصار دين الله لاجل انا امنا بالله فان الايمان يوجب نصرة دين الله والذب عن
اوليائه والمحاربة مع اعدائه ثم قالوا واشهد بانا مسلمون وذلك لان اشهادهم
عيسى على انفسهم اشهاد لله تعالى ايضا ثم فيه قولان الاول المراد واشهد بانا منقادون
لما تريد منا في نصرتك والذب عنك مستسلمون لامر الله تعالى فيه الثاني ان ذلك اقرار
منهم بان دينهم الاسلام وانه دين كل الانبياء عليهم السلام واعلم انهم لما
اشهدوا عيسى عليه السلام على ايمانهم وعلى اسلامهم تضرعوا الى الله تعالى وقالوا
ربنا امنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين وذلك لان القوم
امنوا بالله حين قالوا في الاية المتقدمة امنا بالله ثم امنوا بكتاب الله حيث قالوا
امنا بما انزلت وامنوا برسل الله حيث قالوا واتبعنا الرسول فعند ذلك طلبوا
الزلفة والثواب فقالوا فاكتبنا مع الشاهدين وهذا يقتضي ان يكون للشاهدين
فضل يزيد على فضل الحواريين ويفضل على درجتهم فعند هذا ذكر المفسرون
وجوها الاول قال ابن عباس مع الشاهدين اى مع محمد وامته لانهم هم
المخصوصون باداء الشهادة قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا
شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا الثاني وهو منقول ايضا عن ابن
عباس اكتبنا مع الشاهدين اى اكتبنا في زمرة الانبياء لان كل نبي شاهد لقومه قال
تعالى فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين وقد اجاب الله دعاءهم
وجعلهم انبياء ورسلا فاحيوا الموتى وصنعوا كل ما صنع عيسى عليه السلام والقول
الثالث اكتبنا مع الشاهدين اى اكتبنا في جملة من شهد لك بالتوحيد و
لانبيائك بالتصديق والمقصود من هذا انهم لما اشهدوا عيسى عليه السلام
على اسلام انفسهم حيث قالوا واشهد بانا مسلمون فقد استشهدوا الله على
ذلك تاكيدا للامر وتقوية له وايضا طلبوا من الله مثل ثواب كل مؤمن شهد
لله بالتوحيد ولانبيائه بالنبوة القول الرابع ان قوله فاكتبنا مع الشاهدين
اشارة الى ان كتاب الابرار انما يكون في السموات مع الملائكة قال تعالى كلا
ان كتاب الابرار لفي عليين فاذا كتب الله ذكرهم مع الشاهدين
المؤمنين كان ذكرهم مشهورا في الملأ الاعلى وعند الملائكة المقربين القول
الخامس انه تعالى قال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم

اولوا العلم من الشاهدين وقرن ذكرهم بذكر نفسه وذلك درجة عظيمة و
مرتبة عالية فقالوا واكتبنا مع الشاهدين اى اجعلنا من تلك
الفرقة الذين قرنت ذكرهم بذكرك والقول السادس ان جبريل عليه السلام
لما سأل محمدا عن الاحسان قال ان تعبد الله كانك تراه وهذا غاية
درجة العبد في الاشتغال بالعبودية وهو ان يكون العبد في مقام
الشهود لا في مقام الغيبة فهؤلاء القوم لما صاروا كاملين في درجة
الاستدلال ارادوا الترقي من مقام الاستدلال الى مقام الشهود والمكاشفة
فقالوا واكتبنا مع الشاهدين القول السابع ان كل من كان في مقام
الشهود والمكاشفة فقالوا واكتبنا مع الشاهدين الحق لم يبال بما يصل
اليه من المشاق والالام فلما قبلوا من عيسى عليه السلام ان يكونوا
ناصرين له ذابين عنه قالوا فاكتبنا مع الشاهدين اى اجعلنا اى
ممن يكون في شهود جلالك حتى نصير مستحقرين لكل ما يصل الينا من
المشاق والمتاعب فحينئذ يسهل علينا الوفاء بما التزمناه من نصرة
رسولك ونبيك قوله تعالى ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين
وفيه مسائل المسئلة الاولى اصل المكر في اللغة السعي بالفساد في خفية
ومداجاة قال الزجاج يقال مكر الليل وامكر اذا اظلم وقال تعالى واذ
يمكر بك الذين كفروا وقال وما كنت لديهم اذ اجمعوا امرهم وهم يمكرون
وقيل اصله من اجتماع الامر واحكامه ومنه امرأة ممكورة اى مجتمعة الخلق
واحكام الرأي يقال له الاجماع والجمع قال تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم
فلما كان المكر رأيا محكما قويا مصونا عن جهات النقص والفتور لا جرم
سمي مكرا المسئلة الثانية اما مكرهم بعيسى عليه السلام فهو انهم هموا
بقتله واما مكر الله بهم ففيه وجوه الاول مكر الله بهم هو انه رفع عيسى
عليه السلام الى السماء وذلك ان يهودا ملك اليهود اراد قتل عيسى عليه السلام
وكان جبريل عليه السلام لا يفارقه ساعة وهو معنى قوله وايدناه بروح القدس
فلما ارادوا ذلك امره جبريل عليه السلام ان يدخل بيتا فيه روزنة فلما
دخلوا البيت اخرجه جبريل من تلك الروزنة وكان قد القى شبهه على غيره
فاخذ وصلب فتفرق الحاضرون ثلاث فرق فرقة تقول كان الله فينا فذهب
واخرى قالت كان ابن الله والاخرى قالت كان عبد الله ورسوله فاكرمه
بان رفعه الى السماء وصار لكل فرقة جمع فظهرت الكافرتان على الفرقة المؤمنة
الى ان بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم وبالجملة فالمراد من مكر الله بهم
ان رفعه الى السماء وما مكنهم من ايصال الشر اليه الوجه الثاني ان الحواريين
كانوا اثني عشر وكانوا مجتمعين في بيت فنافق واحد منهم ودل اليهود عليه فالقى الله شبهه
عليه ورفع عيسى فاخذوا ذلك المنافق الذي كان منهم وقتلوه وصلبوه على ظن
انه عيسى عليه السلام فكان ذلك مكر الله بهم الوجه الثالث ذكر محمد بن اسحاق
ان اليهود عذبوا الحواريين بعد ان رفع عيسى فشمسوهم وعذبوهم ولقوا منهم

الجهد فمنع بالله ملك الروم وكان ملك اليهود من رعيته فقيل له ان رجلا من بني اسرائيل
ممن تحت امرك كان يخبرهم انه رسول الله واراهم احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص
وفعل وفعل فقال لو علمت ذلك لحلت بينه وبينهم ثم بعث الى الحواريين فانتزعهم
من ايديهم وسالهم عن عيسى عليه السلام فاخبروه فبايعهم على دينهم وانزل
المصلوب فغيبه واخذ الخشبة فاكرمها وصانها ثم غزا بني اسرائيل فقتل منهم
خلقا عظيما ومنه ظهر اصل النصرانية في الروم وكان اسم هذا الملك طباريس
وهو صار نصرانيا الا انه ما اظهر ذلك ثم جاء بعده ملك اخر يقال له ططيس غزا بيت
المقدس بعد ارتفاع عيسى بنحو من اربعين سنة فقتل وسبى ولم يترك في بيت
المقدس حجرا على حجر فخرج عند ذلك قريظة والنضير الى الحجاز فهذا كله مما
جازاهم الله تعالى على تكذيب المسيح والهم بقتله القول الرابع ان الله تعالى سلط
عليهم ملك فارس حتى قتلهم وسباهم وهو قوله تعالى بعثنا عليكم عبادا لنا
اولي باس شديد فهذا هو مكر الله بهم والقول الخامس يحتمل ان يكون المراد انهم مكروا في
اخفاء امره وابطال دينه ومكر الله بهم حيث اعلى دينه واظهر شريعته وقهر بالذل
والدناءة اعداءه وهم اليهود والله اعلم المسئلة الثالثة المكر عبارة عن
الاحتيال في ايصال الشر والاحتيال على الله محال فصار لفظ المكر في حقه تعالى
من المتشابهات وذكروا في تاويله وجوها الاول انه تعالى سمى جزاء المكر
بالمكر كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وسمى جزاء المخادعة بالمخادعة
وجزاء الاستهزاء بالاستهزاء والثاني ان معاملة الله تعالى معهم كانت شبيهة
بالمكر فسمي بذلك والثالث وهو ان هذا اللفظ من المتشابهات لان المكر عبارة
عن التدبير المحكم الكامل ثم اختص في العرف بالتدبير في ايصال الشر الى الغير وذلك
في حق الله غير ممتنع والله اعلم قوله تعالى اذ قال الله يا عيسى اني متوفيك ورافعك
الي ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى
يوم القيامة ثم الي مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون فاما الذين كفروا فاعذبهم
عذابا شديدا في الدنيا والاخرة وما لهم من ناصرين واما الذين امنوا وعملوا
الصالحات فيوفيهم اجورهم والله لا يحب الظالمين ذلك نتلوه عليك من الايات والذكر
الحكيم في الاية مسائل المسئلة الاولى العامل في اذ قوله ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين
اذ قال الله اي وجد هذا المكر حين قال الله هذا القول وقيل التقدير وذاك اذ قال
المسئلة الثانية اعلم انه تعالى بشر عيسى عليه السلام في هذه الاية بصفات الصفة
الاولى قوله اني متوفيك ونظيره قوله تعالى حكاية عنه فلما توفيتني كنت انت الرقيب
عليهم واختلف اهل التاويل في هاتين الايتين على طريقين احدهما اجراء الاية
على ظاهرها من غير تقديم وتاخير فيها والثاني فرض التقديم والتاخير فيها
اما الطريق الاول فبيانه من وجوه الاول ان معنى قوله اني متوفيك اي متمم
عمرك فحينئذ اتوفاك فلا اتركهم حتى يقتلوك بل انا رافعك الى
سمائي ومقربك بملائكتي واصونك عن ان يتمكنوا من قتلك وهذا تاويل حسن والثاني
متوفيك اي مميتك وهو مروي عن ابن عباس ومحمد بن اسحق قالوا والمقصود ان لا يصل

اعداؤه

اعداؤه من اليهود الى قتله ثم انه تعالى بعد ذلك اكرمه بان رفعه الى السماء ثم
اختلفوا على ثلاثة اوجه احدها قال وهب توفي ثلاث ساعات ثم رفع واحيي وثانيها
قال محمد بن اسحاق توفي سبع ساعات ثم احياه الله ورفعه وثالثها قال الربيع
بن انس انه تعالى توفاه حين رفعه الى السماء قال تعالى الله يتوفى الانفس حين
موتها الوجه الثالث في تاويل الاية ان الواو في قوله متوفيك ورافعك الي
لا يفيد الترتيب فالاية تدل على انه تعالى يفعل به هذه الافعال فاما كيف يفعل
ومتى يفعل فالامر فيه موقوف على الدليل وقد ثبت بالدليل انه حي وورد الخبر
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سينزل ويقتل الدجال ثم انه تعالى يتوفاه بعد ذلك
والوجه الرابع في التاويل ما قاله ابو بكر الواسطي وهو ان المراد اني متوفيك
عن شهواتك وحظوظ نفسك ثم قال ورافعك الي وذلك لان من لم يصر فانيا عما سوى
الله لا يكون له وصول الى مقام معرفة الله تعالى وايضا فعيسى عليه السلام لما
رفع الى السماء صارت حاله كحال الملائكة في زوال الشهوة والغضب والاخلاق
الذميمة الوجه الخامس في التاويل ان التوفي اخذ الشيء وافيا ولما علم الله تعالى ان من
الناس من يخطر بباله ان الذي رفعه الله هو روحه لا جسده ذكر هذا الكلام
ليدل على انه عليه السلام رفع بتمامه الى السماء بروحه وجسده ويدل على صحة هذا
التاويل قوله وما يضرونك من شيء الوجه السادس اني متوفيك
اي اجعلك كالمتوفى لانه اذا رفع الى السماء وانقطع خبره واثره عن الارض كان
كالمتوفى واطلاق اسم الشيء على ما يشابهه في اكثر خواصه وصفاته جائز حسن
الوجه السابع ان التوفي هو القبض يقال وفاني فلان دراهمي واوفاني
وتوفيتها منه كما يقال سلم فلان دراهمي الي وتسلمتها منه وقد يكون ايضا
توفى بمعنى استوفى وعلى كلا الاحتمالين كان اخراجه من الارض واصعاده
الى السماء توفيا له فان قيل فعلى هذا الوجه كان التوفي عين الرفع اليه فيصير قوله
ورافعك الي تكرارا قلنا قوله اني متوفيك يدل على حصول التوفي وهو جنس
تحته انواع بعضها بالموت وبعضها بالاصعاد الى السماء فلما قال بعده ورافعك
الي كان هذا تعيينا للنوع فلم يكن تكرارا الوجه الثامن ان يقدر فيه حذف
فيه حذف المضاف والتقدير متوفي عملك بمعنى مستوفي عملك ورافعك الي
اي ورافع عملك الي وهو كقوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه والمراد
من هذه الاية انه تعالى بشره بقبول طاعته واعماله وعرفه ان ما يصل
اليه من المتاعب والمشاق في تمشية دينه واظهار شريعته من الاعداء فهو
لا يضيع اجره ولا يهدم ثوابه فهذه جملة الوجوه المذكورة على قول من يجري
الاية على ظاهرها من غير ان يحتاج فيها الى تقديم وتاخير الطريق الثاني
قول من قال لا بد في الاية من تقديم وتاخير قالوا ان قوله ورافعك الي
يقتضي انه رفعه حيا والواو لا تقتضي الترتيب فلم يبق الا ان يقول فيها
تقديم وتاخير والمعنى اني رافعك الي ومطهرك من الذين كفروا ومتوفيك
بعد انزالي اياك في الدنيا ومثله من التقديم والتاخير كثير في القرآن

واعلم ان الوجوه الكثيرة التي قدمناها تغني عن التزام مخالفة الظاهر
والله اعلم الصفة الثانية من الصفات التي ذكرها الله تعالى لعيسى عليه السلام
قوله ورافعك الي والمشبهة يتمسكون بهذه الاية في اثبات المكان لله تعالى وانه في السماء وقد
دللنا في المواضع الكثيرة من هذا الكتاب بالدلائل القاطعة على انه يمتنع كونه تعالى في
المكان فوجب حمل الظاهر على التاويل وهو من وجوه الاول ان المراد الى محل كرامتي وجعل
ذلك رفعا اليه للتفخيم ومثله قوله اني ذاهب الى ربي وانما ذهب ابرهيم عليه السلام من العراق
الى الشام وقد يقول السلطان ارفعوا هذا الامر الى القاضي وقد يسمى الحجاج زوار الله ويسمى المجاورون
جيران الله والمراد من كل ذلك التفخيم والتعظيم فكذا هاهنا الوجه الثاني في التاويل ان
يكون قوله ورافعك الي معناه انه يرفع الى مكان لا يملك الحكم عليه غير الله لان في الارض
قد يتولى الخلق انواع الاحكام فاما السموات فلا حاكم هناك في الحقيقة وفي الظاهر الا الله
الوجه الثالث ان بتقدير القول بان الله في مكان لم يكن ارتفاع عيسى الى ذلك المكان سببا
لانتفاعه وفرجه بل انما ينتفع بذلك لو وجد هناك مطلوبه من الثواب والروح
والريحان فعلى كلا القولين لا بد من حمل اللفظ على ان المراد ورافعك الى محل ثوابك
ومجازاتك واذا كان لا بد من اضمار ما ذكرناه لم يبق في الاية دلالة على اثبات المكان
لله تعالى الصفة الثالثة من صفات عيسى قوله تعالى ومطهرك من الذين كفروا
والمعنى مخرجك من بينهم ومفرق بينك وبينهم وكما عظم شانه بلفظ الرفع
اليه اخبر عن معنى التخليص بلفظ التطهير وكل ذلك يدل على المبالغة في اعلاء
شانه وتعظيم منصبه عند الله تعالى الصفة الرابعة قوله وجاعل الذين
اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة وفيه وجهان الاول ان المعنى الذين
اتبعوا عيسى على دينه يكونون فوق الذين كفروا من اليهود بالقهر والسلطان والاستعلاء
الى يوم القيامة فاما ما قبل الاسلام فهم الذين كانوا يؤمنون بانه عبد الله ورسوله
واما ما بعد الاسلام فهم المسلمون واما النصارى فهم وان اظهروا من
انفسهم متابعته وموافقته فهم يخالفونه اشد المخالفة من حيث ان صريح العقل
يشهد بانه عليه السلام ما كان يرضى بشيء مما يقوله هؤلاء الجهال ومع ذلك
فانا نرى ان دولة النصارى في الدنيا اعظم واقوى من امر اليهود ولا
نرى في طرف من اطراف الدنيا ملكا يهوديا ولا بلدة مملوءة من اليهود بل
يكونون اين كانوا في الذلة والمسكنة واما النصارى فامرهم بخلاف ذلك
القول الثاني ان المراد من هذه الفوقية الفوقية بالحجة والدليل واعلم
ان هذه الاية تدل على ان المراد من الرفعة في قوله ورافعك الي هو الرفعة
بالدرجة والمنقبة لا بالمكان والجهة كما ان الفوقية في هذه الاية ليست بالمكان
بل بالدرجة والرفعة اما قوله تعالى ثم الي مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه
تختلفون فالمعنى انه تعالى بشر عيسى عليه السلام بانه يعطيه في الدنيا
تلك الخواص الشريفة والدرجات العالية واما في القيامة فانه يحكم بين المؤمنين
به وبين الجاحدين برسالته وكيفية ذلك الحكم ما ذكره في الاية التي بعد هذه
الاية بقي من مباحث هذه الاية موضع مشكل وهو ان نص القرآن دل على

انه تعالى حين رفعه القى شبهه على غيره على ما قال وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه
لهم والاخبار ايضا واردة بذلك الا ان الروايات اختلفت فتارة يروى ان الله تعالى
القى شبهه على بعض الاعداء الذين دلوا اليهود على مكانه فقتلوه وصلبوه وتارة يروى
انه عليه السلام رغب بعض خواص اصحابه في ان يلقي شبهه عليه حتى يقتل مكانه
وبالجملة فكيفما كان ففي القاء شبهه على الغير اشكالات الاول انا لو جوزنا القاء
شبه انسان على انسان اخر لزم منه السفسطة فاني اذا رايت ولدي ثم رايته
ثانيا فحينئذ يجوز ان يكون هذا الذي رايته ثانيا ليس بولدي بل هو انسان
اخر القي شبهه عليه وحينئذ يرتفع الامان عن المحسوسات وايضا فالصحابة
الذين راوا محمدا صلى الله عليه وسلم يامرهم وينهاهم وجب ان لا يعرفوا انه محمد
لاحتمال انه القي شبهه على غيره وذلك يفضي الى سقوط الشرائع وايضا
فمدار الامر في الاخبار المتواترة على ان يكون المخبر الاول انما اخبر عن المحسوس
فاذا جاز وقوع الغلط في المبصرات كان سقوط خبر المتواتر اولى وبالجملة ففتح هذا
الباب اوله سفسطة واخره ابطال النبوات بالكلية والاشكال الثاني وهو
ان الله تعالى كان قد امر جبريل عليه السلام بان يكون معه في اكثر الاحوال هكذا
قاله المفسرون في تفسير قوله واذ ايدتك بروح القدس ثم ان طرف جناح
واحد من اجنحة جبريل عليه السلام كان يكفي للعالمين من البشر فكيف لم يكف
في منع اولئك اليهود عنه وايضا انه عليه السلام لما كان قادرا على احياء
الموتى وابراء الاكمه والابرص فكيف لم يقدر على اماتة اولئك اليهود الذين
قصدوه بالسوء وعلى اسقامهم والقاء الزمانة والفلج عليهم حتى يصيروا
عاجزين عن التعرض له والاشكال الثالث انه تعالى كان قادرا على
تخليصه من اولئك الاعداء بان يرفعه الى السماء فما الفائدة في القاء شبهه
على الغير وهل فيه الا القاء مسكين في القتل من غير فائدة البتة والاشكال
الرابع انه اذا القى شبهه على الغير ثم انه رفع بعد ذلك الى السماء فالقوم اعتقدوا فيه انه
عيسى مع انه ما كان عيسى فهذا القاء لهم في الجهل والتلبيس وهذا لا يليق بحكمة
الله تعالى والاشكال الخامس ان النصارى على كثرتهم في مشارق الارض ومغاربها
وشدة محبتهم للمسيح عليه السلام وغلوهم في امره اخبروا انهم شاهدوه
مقتولا مصلوبا فان انكرنا ذلك كان طعنا فيما ثبت بالتواتر والطعن في التواتر يوجب
الطعن في نبوة محمد عليه السلام ونبوة عيسى بل في وجودهما ووجود سائر الانبياء
عليهم السلام وكل ذلك باطل والاشكال السادس انه ثبت بالتواتر ان المصلوب بقي
حيا زمانا طويلا فلو لم يكن عيسى بل كان غيره لاظهر الجزع ولقال اني لست بعيسى
بل انما انا غيره ولبالغ في تعريف هذا المعنى ولو ذكر ذلك لاشتهر عند الخلق ذلك
فلما لم يوجد شيء من هذا علمنا انه ليس الامر على ما ذكرتم فهذا مجموع ما في هذا
الموضع من السؤالات والجواب عن الاول ان كل من اثبت القادر المختار سلم انه
تعالى قادر على ان يخلق انسانا اخر على صورة زيد مثلا ثم ان هذا التصوير
لا يوجب الشك المذكور فكذا القول فيما ذكرتم والجواب عن الثاني ان جبريل عليه

لودفع الاعداء بنفسه لبلغت معجزته الى حد الالجاء وذلك غير جائز وهذا هو الجواب
عن الرابع اذ تلامذة عيسى كانوا حاضرين وكانوا عالمين بكيفية الواقعة وهم كانوا
يزيلون ذلك التلبيس والجواب عن الخامس ان الحاضرين في ذلك الوقت كانوا قليلين
ودخول الشبهة على الجمع القليل جائز والتواتر اذا انتهى في الاخر الى الجمع القليل لم يكن مفيدا
للعلم والجواب عن السادس ان تقدير ان يكون الذي القى شبهه عليه عليه السلام كان مسلما
وقبل ذلك عن عيسى عليه السلام جاز ان يسكت عن تعريف حقيقة الحال في تلك الواقعة
وبالجملة فالاسولة التي ذكروها امور تتطرق الاحتمالات اليها من بعض الوجوه ولما
ثبت بالمعجز القاطع صدق محمد عليه السلام في كل ما اخبر عنه امتنع صيرورة هذه الاسولة
المحتملة معارضة للنص القاطع والله ولي الهداية اما قوله تعالى فاما الذين كفروا فاعذبهم
عذابا شديدا في الدنيا والاخرة وما لهم من ناصرين اعلم انه تعالى لما ذكر الى مرجعكم
فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون بين بعد ذلك مفصلا ما في ذلك الاختلاف اما الاختلاف
فهو ان كفر قوم وامن اخرون واما الحكم فيمن كفر فهو ان يعذبه عذابا شديدا في الدنيا
والاخرة واما الحكم فيمن امن وعمل الصالحات ان يوفيهم اجورهم وفي الاية مسايل
المسئلة الاولى اما الحكم العذاب الكفار في الدنيا فهو من وجهين احدهما القتل والسبي
وما شاكله حتى لو ترك الكفر لم يحسن ايقاعه به فذلك داخل في عذاب الدنيا والثاني
ما يلحق الكافر من الامراض والمصايب وقد اختلفوا في ان ذلك هل هو عقاب
ام لا قال بعضهم انه عقاب في حق الكافر واذا وقع مثله للمومن فانه لا يكون عقابا
بل يكون ايضا بلاء وامتحانا وقال الحسن ان مثل هذا اذا وقع للكافر لا يكون عقابا
بل يكون ايضا ابتلاء وامتحانا ويكون ايضا جارية مجرى الحدود التي تقام على التايب فانها
لا يكون عقابا بل امتحانا والدليل عليه انه تعالى يتعبد الكل بالصبر عليها والرضا بها والتسليم
لها وما هذا حاله لا يكون عقابا والدليل عليه قوله ولو يواخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة وكلمة تفيد
النفي لانتفاء غيره فوجب ان لا يوجد المواخذة في الدنيا وايضا قال تعالى اليوم تجزى كل نفس
ما كسبت وذلك يقتضي حصول المجازاة في ذلك اليوم لا في الدنيا قلنا الاية الدالة على
حصول العقاب في الدنيا خاصة والايات التي ذكرتموها عامة والخاص مقدم على العام المسئلة
الثانية لقايل ان يقول وصف العقاب بالشدة يقتضي ان يكون عقاب الكافر في الدنيا اشد
ولسنا نجد الامر كذلك فان الامر تارة يكون على الكافرين واخرى على المومنين ولا نجد
بين الناس تفاوتا قلنا بل التفاوت موجود في الدنيا لان الاية في بيان امر اليهود الذين
كذبوا بعيسى عليه السلام وترى الذلة والمسكنة لازمة لهم فزال الاشكال المسئلة الثالثة
وصف تعالى هذا العذاب بانه ليس لهم ناصر ينصرهم ويدفع ذلك العذاب عنهم فان قيل اليس
قد يمتنع على الايمة وعلى المومنين قتل الكفار بسبب العهد وعقد الذمة قلنا المانع هو العهد
ولذلك اذا زال العهد حل قتله ثم قال تعالى واما الذين امنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم
اجورهم والله لا يحب الظالمين وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا حفص عن عاصم فيوفيهم بالياء
يعني فيوفيهم الله والباقون بالنون حملا على ما تقدم من قوله فاحكم فاعذبهم وهو الاولى لانه
نسق الكلام المسئلة الثانية ذكر الذين امنوا ثم وصفهم بانهم عملوا الصالحات وذلك
يدل على احتج من قال ان العمل علة للجزاء بقوله فيوفيهم اجورهم فشبههم في عبادتهم

بالمستاجر والكلام فيه ايضا قد تقدم والله اعلم المسئلة الرابعة المعتزلة احتجوا بقوله والله
لا يحب الظالمين على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي قالوا لان مريد الشيء لا بد وان يكون محبا له اذا
كان من الافعال وانما يخالف المحبة الارادة اذا علقنا بالاشخاص فقد يقال احب
زيدا ولا يقال اريده ولا يقال اريده فاما اذا علقنا بالافعال فمعناهما واحد اذا استعملنا على حقيقة
اللغة فصار قوله والله لا يحب الظالمين بمنزلة قوله لا يريد ظلم الظالمين هكذا قرره
القاضي وعند اصحابنا ان المحبة عبارة عن ارادة ايصال الخير اليه فهو تعالى
وان اراد كفر الكافر الا انه لا يريد ايصال الثواب وهذه المسئلة قد ذكرناها
مرارا واطوارا وبالله التوفيق ثم قال تعالى ذلك نتلوه عليك من الايات
والذكر الحكيم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى ذلك اشارة الى ما تقدم
من نبا عيسى وزكريا وغيرهما وهو مبتدا خبره نتلوه ومن الايات خبر بعد
خبر او خبر مبتدا محذوف ويجوز ان يكون ذلك بمعنى الذي ونتلوه صلته ومن الايات
الخبر المسئلة الثانية التلاوة والقصص واحد في المعنى فان كلاهما يرجع معناه الى
شيء يذكر بعضه على اثر بعض ثم انه تعالى اضاف التلاوة الى نفسه في هذه الاية
وفي قوله نتلو عليك من نبا موسى واضاف القصص الى نفسه فقال نحن نقص
عليك احسن القصص وكل ذلك يدل على انه تعالى جعل تلاوة الملك جارية
مجرى تلاوته سبحانه وهذا تشريف عظيم للملك وانما حسن ذلك لان تلاوة
جبريل عليه السلام لما كان بامره من غير تفاوت اصلا اضيف ذلك سبحانه
المسئلة الثالثة قوله من الايات يحتمل ان يكون المراد ان ذلك من ايات القران
ويحتمل ان يكون المراد ان ذلك من ايات القران ويحتمل ان يكون المراد منه انه من
العلامات الدالة على ثبوت رسالتك لانها اخبار لا يعلمها الا قارئ من كتاب
او من يوحى اليه وظاهر انك لا تكتب ولا تقرا فبقي ان ذلك من الوحي المسئلة
الرابعة الذكر الحكيم فيه قولان الاول المراد منه القران وفي وصف القران
بكونه ذكرا حكيما وجوه الاول انه بمعنى الحاكم مثل القدير والعليم والقران حاكم بمعنى
ان الاحكام تستفاد منه والثاني معناه ذو الحكمة في تاليفه ونظمه وكثرة علومه
والثالث انه بمعنى المحكم فعيل بمعنى مفعل قال الازهري وهو شايع في اللغة لان حكمت
يجري مجرى احكمت في المعنى فرد الى الاصل ومعنى المحكم في القران احكم عن وجوه تطرق
الخلل اليه قال تعالى احكمت اياته والرابع انه يقال ان القران لكثرة حكمه كانه
ينطق بالحكمة فوصف بكونه حكيما على هذا التاويل القول الثاني ان المراد بالذكر الحكيم
ها هنا غير القران وهو اللوح المحفوظ الذي منه نقلت جميع الكتب المنزلة على الانبيا
عليهم السلام اخبر تعالى انه انزل هذه القصص مما كتب هناك والله اعلم قوله
تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون الحق من
ربك فلا تكن من الممترين الاية اجمع المفسرون على ان هذه الاية نزلت عند
حضور وفد نجران عند الرسول عليه السلام وكان من جملة شبههم ان قالوا
يا محمد لما سلمت انه لا اب له من البشر وجب ان يكون ابوه هو الله فقال ان
ادم ما كان له اب ولا ام ولم يلزم ان يكون ابنا لله فكذا القول في عيسى هذا

من الكلام وايضا اذا جاز ان يخلق الله آدم من التراب فلم لا يجوز ان يخلق عيسى من
دم مريم بل هذا اقرب الى العقل فان تولد الحيوان من الدم الذي يجتمع في رحم
من تولده من التراب اليابس هذا ملخص الكلام ثم ههنا مسائل المسئلة الاولى
مثل عيسى عند الله كمثل آدم اي صفته كصفة آدم ونظيره قوله تعالى مثل الجنة
التي وعد المتقون اي صفة الجنة المسئلة الثانية قوله خلقه من تراب ليس
بصلة لآدم ولا صفة ولكنه خبر مستانف على جهة التفسير لحال آدم قال الزجاج
وهذا كما تقول في الكلام مثلك كمثل زيد تريد ان تشبهه به في امر من الامور ثم
تخبر بقصة زيد فتقول فعل كذا وكذا المسئلة الثالثة اعلم ان العقل دل على انه
لابد لنا من والد اول والا لزم ان يكون كل ولد مسبوقا بوالد لا الى اول وهو
محال والقرآن دل على ان ذلك الوالد الاول هو آدم عليه السلام كما في هذه الآية
وقال يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث
منهما رجالا كثيرا ونساء وقال هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ثم
انه تعالى ذكر في كيفية خلقة آدم وجوها كثيرة احدها انه مخلوق من التراب كما في
هذه الآية والثاني انه مخلوق من الماء قال تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله
نسبا وصهرا والثالث انه مخلوق من الطين قال تعالى الذي احسن كل شيء خلقه وبدا
خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين والرابع انه مخلوق
من طين لازب قال تعالى انا خلقناهم من طين لازب الخامس قال تعالى اني خالق
بشرا من صلصال من حما مسنون والسادس قال تعالى خلق الانسان من
عجل والسابع قال تعالى لقد خلقنا الانسان في كبد اما الحكماء فقالوا انما
خلق آدم من التراب لوجوه الاول ليكون متواضعا الثاني ليكون ستارا الثالث
ليكون اشد التصاقا بالارض وذلك لانه انما خلق لخلافة الارض قال تعالى اني
جاعل في الارض خليفة الرابع اراد اظهار القدرة فخلق الشياطين من النار التي
هي اضوا الاجرام وابتلاهم بظلمات الضلالة وخلق الملائكة من الهواء الذي
هو الطف الاجرام واعطاهم كمال الشدة والقوة وخلق آدم من التراب الذي هو اكثف
الاجرام ثم اعطاه المحبة والمعرفة والنور والهداية وخلق السموات من امواج
مياه البحار وابقاها معلقة في الهواء حتى يكون خلقة هذه الاجرام برهانا باهرا
ودليلا ظاهرا على انه تعالى هو المدبر بغير احتياج والخالق بلا مزاج ولا
علاج والخامس خلق الانسان من التراب ليكون مطفيا لنار الشهوة والغضب
والحرص فان هذه النيران لا تنطفي الا بالتراب وانما خلقه من الماء ليكون
صافيا يتجلى فيه صور الاشياء ثم انه تعالى مزج بين الارض والماء ليمتزج اللطيف
بالكثيف فيصير طينا وهو قوله اني خالق بشرا من طين ثم انه في المرتبة الرابعة
قال ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين والسلالة بمعنى المسلولة بمعنى
مفعولة لانها هي التي تسل من الطف اجزاء الطين ثم انه في المرتبة الخامسة
جعله طينا لازبا فقال انا خلقناهم من طين لازب وفي المرتبة السادسة
اثبت له ثلاثة انواع من الصفات احدها انه صلصال والصلصال اليابس الذي

اذا حرك

اذا حرك تصلصل كالخزف الذي يسمع من داخله صوت الثاني الحما وهو الذي استقر
في الماء مدة وتغير لونه الى السواد والثالث المسنون وهو الذي تغير رائحته و
قال تعالى وانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه اي لم يتغير فهذا جملة الكلام
في التوفيق بين الآيات الواردة في خلقة آدم عليه السلام المسئلة الرابعة
في الآية اشكال وهو انه تعالى قال خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون فهذا يقتضي
ان يكون خلق آدم متقدما على قول الله له كن وذلك غير جائز واجابوا عنه
من وجوه الاول قال ابو مسلم قد بينا ان الخلق هو التقدير والتسوية ويرجع معناه
الى علم الله تعالى بكيفية وقوعه وارادته لايقاعه على الوجه المخصوص وكل ذلك
متقدم على وجود آدم تقدما من الازل الى الابد واما قوله كن فهو عبارة عن ادخاله
في الوجود فثبت ان خلق آدم متقدم على قوله كن والجواب الثاني وهو الذي
عول عليه القاضي قال انه تعالى خلقه من الطين ثم قال له كن اي احياه كما قال ثم
انشاناه خلقا آخر فان قيل الضمير في قوله خلقه راجع الى آدم وحين
كان ترابا لم يكن آدم موجودا اجاب القاضي وقال بل كان موجودا وانما وجد من بعد
حياته وليست الحياة نفس آدم وهذا ضعيف لان آدم ليس عبارة عن مجرد الاجسام
المتشكلة بالشكل المخصوص بل هو عبارة عن هوية اخرى مخصوصة وهي اما المعتدل
او النفس ويجر الكلام من هذا البحث الى النفس ما هي ولا شك انها من اغمض المسائل
بل الجواب الصحيح ان يقال لما كان ذلك الهيكل بحيث سيصير آدم عن قريب سماه آدم
قبل ذلك تسمية لما سيقع بالواقع والجواب الثالث ان قوله ثم قال له كن فيكون
يفيد تراخي هذا الخبر عن ذلك الخبر لا تراخي هذا المخبر عن ذلك المخبر كما في قوله تعالى
ثم كان من الذين آمنوا ويقول القائل اعطيت زيدا اليوم الفا ثم اعطيته امس الفين
ومراده اعطيته اليوم الفا ثم انا اخبركم اني اعطيته امس الفين فكذا قوله خلقه من تراب
اي صيره خلقا سويا ثم انه يخبركم اني انما خلقته بان قلت له كن المسئلة الخامسة
في الآية اشكال آخر وهو انه كان ينبغي ان يقال ثم قال له كن فكان فلم لم يقل كذلك
بل قال كن فيكون والجواب تاويل الكلام ثم قال له كن واعلم يا محمد ان ما قال له ربك
كن فانه يكون لا محالة اما قوله الحق من ربك فلا تكن من الممترين ففيه مسائل
المسئلة الاولى قال الفراء والزجاج قوله الحق خبر مبتدا محذوف والمعنى الذي
انباتك من قصة عيسى او ذلك النبا في امر عيسى الحق فحذف لكونه معلوما وقال
ابو عبيدة هو استئناف بعد انقضاء الكلام وخبره في قوله من ربك وهذا
كما تقول الحق من الله والباطل من الشيطان وقال آخرون الحق رفع باضمار
فعل اي جاءك الحق وقيل ايضا انه مرفوع بالصفة وفيه تقديم وتاخير
تقديره من ربك الحق فلا تكن المسئلة الثانية الامتراء الشك قال ابن الانباري
هو ماخوذ من قول العرب مريت الناقة والشاة اذا حلبتها فكان الشاك يجتذب بشكه
شرا كاللبن الذي يحلب يقال قد مارى فلان فلانا اذا جادله كانه يستخرج غضبه
ومنه قيل الشكر يمتري المزيد اي يجلبه المسئلة الثالثة في الحق تاويلان الاول
قال ابو مسلم المراد ان هذا الذي انزلت عليك هو الحق من خبر عيسى لا ما قالت

النصارى واليهود فالنصارى قالوا ان مريم ولدت الها واليهود رموا مريم عليها
السلام بالافك ونسبوها الى يوسف النجار فالله تعالى بين ان هذا الذى نزل
فى القرآن هو الحق ثم نهى عن الشك فيه ومعنى ممترين مفتعلين من المرية وهى
الشك القول الثانى ان المراد ان الحق فى بيان هذه المسئلة ما ذكرنا من المثل
وهو قصة آدم عليه السلام فانه لا بيان لهذه المسئلة ولا برهان اقوى من
التمسك بهذه الواقعة والله اعلم المسئلة الرابعة قوله تعالى فلا تكن من
الممترين خطاب فى الظاهر مع النبى صلى الله عليه وسلم وهذا بظاهره يقتضى انه
كان شاكا فى صحة ما انزل عليه وذلك غير جائز واختلف الناس فى الجواب
عنه فمنهم من قال الخطاب وان كان ظاهرا مع النبى عليه السلام الا انه
فى المعنى مع الامة قال تعالى يا ايها النبى اذا طلقتم النساء الثانى انه خطاب مع النبى
صلى الله عليه وسلم والمعنى فدم على يقينك وعلى ما انت عليه من ترك الامتراء
والله اعلم قوله تعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابناءنا
وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين اعلم
انه تعالى بين فى اول هذه السورة وجوها من الدلائل القاطعة على فساد قول النصارى
بالزوجة والولد واتبعها بذكر الجواب عن جميع شبههم على سبيل الاستقصاء التام
وختم الكلام بهذه النكتة القاطعة لمواد كلامهم وهو انه لما لم يلزم من عدم
الاب البشرى لآدم ان يكون ابنا لله لم يلزم ايضا من عدم الاب البشرى لعيسى ان يكون ابنا
لله تعالى عن ذلك ولما لم يبعد خلق آدم من التراب لم يبعد ايضا خلق عيسى من الدم
الذى كان يجتمع فى رحم ام عيسى عليه السلام ومن انصف وطلب الحق علم ان
البيان قد بلغ الى الغاية القصوى فعند ذلك قال تعالى فمن حاجك بعد هذه
الدلائل الواضحة والجوابات اللائحة فاقطع الكلام معهم وعاملهم بما يعامل به
المعاند وهو ان تدعوهم الى الملاعنة فقال فقل تعالوا ندع ابناءنا الى آخر الآية ثم ههنا
مسائل المسئلة الاولى اتفق انى كنت بخوارزم فاخبرت انه جاء نصرانى
يدعى التحقيق والتعمق فى مذهبهم فذهبت اليه وشرعنا فى الحديث
فقال ما الدليل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فقلت له كما نقل الينا ظهور الخوارق
على يد موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء عليهم السلام نقل ظهور الخوارق
على يد محمد عليه السلام فان رددنا التواتر او قبلناه لكن قلنا ان المعجزة لا تدل
على الصدق فحينئذ بطل نبوة سائر الانبياء عليهم السلام وان اعترفنا بصحة
التواتر واعترفنا بدلالة المعجزة على الصدق ثم انهما حاصلان فى حق محمد
صلى الله عليه وسلم وجب الاعتراف قطعا بنبوة محمد عليه السلام ضرورة ان عند
الاستواء فى الدليل لا بد من الاستواء فى حصول المدلول فقال النصرانى انا لا
اقول فى عيسى انه كان نبيا بل اقول انه كان الها فقلت له الكلام فى النبوة لا بد و
ان يكون مسبوقا بمعرفة الاله وهذا الذى تقوله باطل ويدل عليه وجوه الاول
ان الاله عبارة عن موجود واجب الوجود لذاته بحيث لا يكون جسما ولا متحيزا
ولا عرضا وعيسى عبارة عن هذا الشخص البشرى الجسمانى الذى وجد بعد

ان كان

ان كان معدوما وقتل على قولكم بعد ان كان حيا وكان طفلا اولا ثم صار مترعرعا
ثم صار شابا وكان يأكل ويشرب ويحدث وينام ويستيقظ وقد تقرر فى بداية العقول
ان المحدث لا يكون قديما والمحتاج لا يكون غنيا والممكن لا يكون واجبا والمتغير
لا يكون دائما الوجه الثانى فى ابطال هذه المقالة انكم تعترفون بان اليهود
اخذوه وصلبوه وتركوه حيا على الخشبة وقد مزقوا اضلاعه وانه كان يحتال فى الهرب
منهم وفى الاختفاء عنهم وحين عاملوه بتلك المعاملات اظهر الجزع الشديد
فلو كان الها او كان الاله حالا فيه او كان جزء من الاله حالا فيه فلم لم
يدفعهم عن نفسه ولم يهلكهم بالكلية واى حاجة الى اظهار الجزع منهم
والاحتيال فى الفرار عنهم والله انى لاتعجب جدا ان العاقل كيف يليق به ان
يقول هذا القول ويعتقد صحته فتكاد ان يكون بديهة العقل شاهدة بفساده
الوجه الثالث وهو انه اما ان يقال بان الاله هو هذا الشخص الجسمانى المشاهد
او يقال حل الاله بكليته فيه او حل بعض الاله او جزء منه فيه والاقسام الثلاثة
باطلة اما الاول فلان اله العالم لو كان هو ذلك الجسم فحين قتله اليهود
كان ذلك قولا بان اليهود قتلوا اله العالم فكيف بقى العالم بعد ذلك من
غير اله ثم ان اشد الناس ذلا ودناءة اليهود فالاله الذى تقتله اليهود
اله فى غاية العجز واما الثانى وهو ان الاله بكليته حل فى هذا الجسم
فهو ايضا فاسد لان الاله ان لم يكن جسما ولا عرضا امتنع حلوله فى الجسم
وان كان جسما فحينئذ يكون حلوله فى جسم آخر عبارة عن اختلاط اجزائه
باجزاء ذلك الجسم وذلك يوجب وقوع التفرق فى اجزاء ذلك الاله
وان كان عرضا كان محتاجا الى المحل فكان الاله محتاجا الى غيره وكل ذلك سخف واما
الثالث وهو انه حل فيه بعض من ابعاض الاله وجزء من اجزائه فذلك ايضا
محال لان ذلك الجزء ان كان معتبرا فى الالهية فعند انفصاله عن الاله وجب ان
لا يبقى الاله الها وان لم يكن معتبرا فى تحقق الالهية لم يكن جزءا من الاله فثبت
فساد هذه الاقسام فكان قول النصارى باطلا الوجه الرابع فى بطلان قول
النصارى ما ثبت بالتواتر ان عيسى عليه السلام كان عظيم الرغبة فى العبادة والطاعة
لله تعالى ولو كان الها لاستحال ذلك لان الاله لا يعبد نفسه فهذه الوجوه
فى غاية الجلاء والظهور دالة على فساد قولهم ثم قلت للنصرانى وما الذى
دلك على كونه الها فقال الذى ظهر عليه من العجائب من احياء الموتى وابراء الاكمه
والابرص وذلك لا يمكن حصوله الا بقدرة الاله تعالى فقلت له هل تسلم
انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول ام لا فان لم تسلم لزمك من نفى العالم فى
الازل نفى الصانع وان سلمت انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فاقول
لما جوزت حلول الاله فى بدن عيسى عليه السلام فكيف عرفت ان الاله ما حل
فى بدنى وبدنك وفى بدن كل حيوان ونبات وجماد فقال الفرق ظاهر و
ذلك لانى انما حكمت بذلك الحلول لانه ظهرت تلك الافعال العجيبة عليه والافعال
العجيبة ما ظهرت على يدى ولا على يدك فعلمنا ان ذلك الحلول ههنا مفقود

فقلت له الان عرفت انك ما عرفت معنى قولي انه لا يلزم من عدم الدليل
عدم المدلول وذلك لان ظهور تلك الخوارق دالة على حلول الاله في بدن
عيسى فعدم ظهور الخوارق مني ومنك ليس فيه الا انه لم يوجد ذلك الدليل
فاذا ثبت انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لا يلزم من عدم ظهور
تلك الخوارق مني ومنك عدم الحلول في حقي وفي حقك بل وفي حق الكلب والسنور
والفار ثم قلت ان مذهبا يؤدي القول به الى تجويز حلول ذات الله في بدن
الكلب والذباب لفي غاية الركاكة والخساسة والوجه الثاني ان قلب العصا حية
ابعد في العقل من اعادة الميت حيا لان المشاكلة بين بدن الحي وبين الميت
اكثر من المشاكلة بين الخشبة وبين الثعبان فاذا لم يوجب قلب العصا حية كون
موسى الها ولا ابنا لله فبان لا يدل احيا الموتى على الالهية كان ذلك اولى
وعند هذا انقطع النصراني ولم يبق له كلام المسئلة الثانية روى انه
عليه السلام لما اورد الدلايل على نصارى نجران ثم انهم اصروا على جهلهم
فقال عليه السلام ان الله امرني ان لم تقبلوا الحجة ان اباهلكم فقالوا يا ابا القسم
بل نرجع فننظر في امرنا ثم ناتيك فلما رجعوا قالوا للعاقب وكان ذا رايهم يا عبد
المسيح ما ترى فقال والله لقد عرفتم يا معشر النصارى ان محمدا نبي
مرسل ولقد جاءكم بالكلام الحق في امر صاحبكم والله ما باهل قوم نبيا قط
فعاش كبيرهم ولا نبت صغيرهم ولئن فعلتم لكان الاستيصال فان ابيتم الا
الاصرار على دينكم والاقامة على ما انتم عليه فوادعوا الرجل وانصرفوا الى بلادكم
وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج وعليه مرط من شعر اسود وكان قد
احتضن الحسين واخذ بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي خلفها وهو يقول
اذا دعوت فامنوا فقال اسقف نجران يا معشر النصارى اني لارى وجوها
لو شاء الله ان يزيل جبلا من مكانه لازاله بها فلا تباهلوا فتهلكوا ولا يبقى على
وجه الارض نصراني الى يوم القيامة ثم قالوا يا ابا القسم قد راينا ان لا نباهلك وان
نقرك على دينك فقال صلوات الله عليه فاذا ابيتم المباهلة فاسلموا يكن لكم ما
للمسلمين وعليكم ما على المسلمين فابوا فقال فاني اناجزكم القتال فقالوا ما لنا
بحرب العرب طاقة ولكن نصالحك على ان لا تغزونا وان لا تردنا عن ديننا على
ان نؤدي اليك في كل عام الفي حلة الف في صفر والف في رجب وثلثين درعا عادية من
حديد فصالحهم على ذلك وقال والذي نفسي بيده ان الهلاك قد تدلى على اهل نجران
ولو لاعنوا لمسخوا قردة وخنازير ولاضطرم الوادي عليهم نارا ولاستاصل الله
نجران واهله حتى الطير على رءوس الشجر ولما حال الحول على النصارى حتى هلكوا وروى
انه عليه السلام لما خرج في المرط الاسود جاء الحسن فادخله ثم جاء الحسين فادخله
ثم فاطمة ثم علي ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
واعلم ان هذه الرواية كالمتفق على صحتها بين اهل التفسير والحديث المسئلة الثالثة فمن
حاجك فيه اي في عيسى عليه السلام وقيل انها تعود الى الحق في قوله الحق من ربك من بعد
ما جاءك من العلم بان عيسى عبد الله ورسوله وليس المراد بالعلم ههنا نفس العلم الذي

في قلبه لا يوثر في ذلك بل المراد من العلم ما ذكره من الدلايل العقلية والدلايل
الواصلة اليه بالوحي والتنزيل فقل تعالوا اصله تعاليوا لانه تفاعلوا اصله من العلو
واستثقلت الضمة على الياء فسكنت ثم حذفت لاجتماع الساكنين واصله العلو والارتفاع
فمعنى تعال ارتفع الا انه كثر في الاستعمال حتى صار لكل مجي وصار بمنزلة هلم
المسئلة الرابعة هذه الاية دالة على ان الحسن والحسين رضي الله عنهما كانا ابني
رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه عليه السلام وعد ان يدعو ابناه ثم دعا الحسن والحسين
فوجب ان يكونا ابنيه ومما يوكد هذا قوله تعالى في سورة الانعام ومن ذريته داود وسليمن
الى قوله وزكريا ويحيى وعيسى ومعلوم ان عيسى انما انتسب الى ابرهيم بالام لا بالاب
فثبت ان ابن البنت قد يسمى ابنا والله اعلم المسئلة الخامسة كان في الري رجل يقال
له محمود بن الحسن الحمصي وكان متكلم الاثنا عشرية وكان يزعم ان عليا رضي الله
عنه افضل من جميع الانبيا سوى محمد عليه السلام قال والذي يدل عليه
قوله تعالى وانفسنا وانفسكم وليس المراد بقوله وانفسنا نفس محمد صلى الله
عليه وسلم لان الانسان لا يدعو نفسه بل المراد غيره واجمعوا على ان ذلك
الغير كان علي بن ابي طالب فدلت الاية على ان نفس علي هي نفس محمد عليه السلام ولا
يمكن ان يكون المراد منه ان هذه النفس هي عين تلك النفس فالمراد ان تلك النفس مثل النفس
وذلك يقتضي الاستوا في جميع الوجوه ترك العمل بهذا العموم في حق النبوة وفي حق
الفضل لقيام الدلايل على ان محمدا عليه السلام كان نبيا وما كان علي كذلك ولانعقاد
الاجماع على ان محمدا كان افضل من علي فبقي فيما وراه معمولا به ثم الاجماع
دل على ان محمدا عليه السلام كان افضل من ساير الانبيا فيلزم ان يكون علي افضل
من ساير الانبيا فهذا وجه الاستدلال بظاهر هذه الاية ثم قال ويتاكد الاستدلال
بهذه الاية بالحديث المنقول عند المخالف والموافق وهو قوله عليه السلام من اراد ان
ان يرى ادم في علمه ونوحا في طاعته وابرهيم في خلته وموسى في قربته وعيسى في
صفوته فلينظر الى علي بن ابي طالب فالحديث دل على انه اجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم
وذلك يدل على ان عليا افضل من جميع الانبيا سوى محمد عليهما السلام واما ساير الشيعة
فقد كانوا قديما وحديثا على مثل نفسه يستدلون بهذه الاية على ان عليا افضل من ساير
الصحابة وذلك لان الاية لما دلت على نفس علي مثل نفس محمد عليه السلام الا فيما
خصه الدليل وكان نفس محمد عليه السلام افضل من الصحابة فوجب ان يكون نفس علي افضل
ايضا من ساير الصحابة هذا تقرير كلام الشيعة والجواب انه كما انعقد الاجماع بين
المسلمين على ان محمدا عليه السلام افضل من علي فكذلك انعقد الاجماع بينهم قبل ظهور هذا
الانسان على ان النبي افضل ممن ليس بنبي واجمعوا على ان عليا ما كان نبيا فلزم القطع بان
ظاهر الاية كما انه مخصوص في حق محمد عليه السلام فكذلك في حق ساير الانبيا المسئلة السادسة
قوله نبتهل اي نتباهل كما يقال اقتتل القوم وتقاتلوا واصطحبوا وتصاحبوا والابتهال فيه
وجهان احدهما ان الابتهال هو الاجتهاد في الدعا وان لم يكن باللعن ولا يقال ابتهل في
الدعا الا اذا كان هناك اجتهاد والثاني انه ماخوذ من قولهم عليه بهلة الله اي لعنته
واصله ماخوذ مما يرجع الى معنى اللعن لان معنى اللعن [illegible] الابعاد والطرد وبهله الله اي

لعنه وابعده من رحمته من قولك ابهله الله اذا اهمله وناقة باهل لاصرار عليها بل هي مرسلة
مخلاة كالرجل الطريد المنفي وتحقيق معنى الكلمة ان البهل اذا كان هو الارسال والتخلية فكان
من بهله فقد خلاه ووكله الى نفسه ومن وكله الله الى نفسي وفوضني الى حولي وقوتي وخلاني
من كلاءته وحفظه كالناقة الباهل التي لا حافظ لها في ضرعها فكل من شاء حلبها واخذ لبنها
لا قوة لها بالدفع عن نفسها ويقال ايضا رجل باهل اذا لم يكن معه عصا وانما معناه انه ليس
معه ما يدفع به عن نفسه والقول الاول اولى لانه يكون قوله ثم نبتهل اي ثم نجتهد
في الدعاء ونجعل اللعنة على الكاذب وفي تكاد يجيء في الاية سؤالات السؤال الاول
الاولاد اذا كانوا صغارا لم يجز نزول العذاب بهم وقد ورد في الخبر انه صلوات الله عليه
ادخل في المباهلة الحسن والحسين عليهما السلام فما الفائدة فيه والجواب ان عادة
الله تعالى جارية بان عقوبة الاستيصال اذا نزلت بقوم هلكت معهم الاولاد والنساء
فيكون ذلك في حق البالغين عقابا وفي حق الصبيان لا يكون عقابا بل يكون ذلك
جاريا مجرى اماتتهم وايصال الالام والاسقام اليهم ومعلوم ان شفقة الانسان
على اولاده واهله شديدة جدا وربما جعل الانسان نفسه وامرهم ان يفعلوا مثل ذلك
ليكون ذلك ابلغ في الزجر واقوى في تخويف الخصم وادل على وثوقه صلوات الله
عليه بان الحق معه السؤال الثاني هل دلت هذه الواقعة على صحة نبوته عليه
السلام الجواب انها دلت على صحة نبوته من وجهين احدهما هو انه عليه السلام
خوفهم بنزول العذاب ولو لم يكن واثقا بذلك لكان ذلك منه سعيا في اظهار
تكذيب نفسه لان بتقدير ان يرغبوا في مباهلته ثم لا ينزل العذاب فحينئذ كان يظهر
كذبه ومعلوم ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان من اعقل الناس فلا يليق به
واثقا بنزول العذاب عليهم ثانيها ان القوم لما تركوا مباهلته فان قيل لم لا يجوز
ان يقال انهم كانوا شاكين فتركوا مباهلته خوفا من ان يكون صادقا فينزل بهم ما ذكر
من العذاب قلنا هذا مدفوع من وجهين الاول ان القوم كانوا يبذلون النفوس
والاموال العظيمة في المنازعة مع الرسول عليه السلام ولو كانوا شاكين لما فعلوا ذلك
الثاني قد نقل عن اولئك النصارى انهم قالوا انه والله هو النبي المبشر به في التوراة
والانجيل وانكم لو باهلتموه لحصل الاستيصال فكان ذلك تصريحا منهم بان
الامتناع عن المباهلة كان لاجل علمهم بانه نبي مرسل من عند الله تعالى السؤال
الثالث اليس ان بعض الكفار اشتغلوا بالمباهلة مع محمد صلى الله عليه وسلم حيث قالوا
اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء ثم انه لم ينزل بهم
العذاب البتة فكذا هاهنا وايضا فبتقدير نزول العذاب كان ذلك مناقضا لقوله وما كان
الله ليعذبهم وانت فيهم والجواب الخاص مقدم على العام فلما اخبر عليه السلام
بنزول العذاب في هذه الصورة على التعيين وجب ان يعتقد ان الامر كذلك السؤال
الرابع قوله ان هذا لهو القصص الحق هل هو متصل بما قبله ام لا والجواب قال ابو مسلم انه
متصل بما قبله ولا يجوز الوقف على قوله الكاذبين وتقدير الاية فنجعل لعنة الله على
الكاذبين بان هذا هو القصص الحق وعلى هذا التقدير كان حق ان ان تكون مفتوحة الا انها
كسرت لدخول اللام في قوله لهو كما في قوله ان ربهم بهم يومئذ لخبير وقال الباقون الكلام تم عند

قوله

قوله على الكاذبين وما بعده جملة اخرى مستقلة غير متعلقة بما قبلها وقوله تعالى ان هذا لهو
القصص الحق وما من اله الا الله وان الله لهو العزيز الحكيم وفيه مسائل المسألة
الاولى ان هذا اشارة الى ما تقدم ذكره من الدلائل ومن الدعاء الى المباهلة
لهو القصص الحق والقصص هو مجموع الكلام المشتمل على ما يهدي الى الدين
ويرشد الى الحق ويامر بطلب النجاة فبين تعالى ان الذي انزله على نبيه هو القصص
الحق ليكون على ثقة من امره والخطاب وان كان معه فالمراد به الكل المسألة
الثانية هو في قوله لهو القصص فيه قولان احدهما ان يكون فصلا وعمادا ويكون
خبر ان هو قوله القصص الحق فان قيل فكيف جاز دخول اللام على الفصل قلت
اذا جاز دخولها على الخبر كان دخولها على الفصل اجوز لانه اقرب الى المبتدا منه واصلها
ان تدخل على المبتداء والقول الثاني انه مبتدا والقصص الحق خبره والجملة خبر ان
المسألة الثالثة قرئ لهو بتحريك الهاء على الاصل وبالسكون لان اللام تنزل منزلة
هو منزلة بعضه فخفف كما خفف عضد المسألة الرابعة يقال قص فلان الحديث
يقصه قصا وقصصا واصله اتباع الاثر يقال خرج فلان قصصا في اثر فلان وقصا وذلك
اذا اقتص اثره ومنه قوله تعالى وقالت لاخته قصيه وقيل للقاص انه قاص لاتباعه
خبرا بعد خبر وسوقه الكلام سوقا فمعنى القصص الخبر المشتمل على المعاني المتتابعة ثم
قال وما من اله الا الله وهذا يفيد تاكيد النفي لانك لو قلت عندي من الناس احد افاد انه
عندك بعض الناس فاذا قلت ما عندي من الناس احد افاد انه ليس عندك بعضهم واذا لم
يكن عندك بعضهم فبان لا يكون عندك كلهم اولى فثبت ان قوله وما من اله الا الله
مبالغة في انه لا اله الا الواحد الحق سبحانه وتعالى ثم قال وان الله لهو العزيز الحكيم
وفيه اشارة الى الجواب عن شبهات النصارى وذلك لان اعتمادهم على امرين
احدهما انه قدر على احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فكانه تعالى قال هذا القدر
من القدرة لا يكفي في الالهية بل لا بد وان يكون عزيزا غالبا لا يدفع ولا يمنع
وانتم قد اعترفتم بان عيسى ما كان كذلك وكيف وانتم تقولون ان اليهود
قتلوه والثاني انهم قالوا انه كان يخبر عن الغيوب فيكون الها فكانه تعالى
قال هذا القدر من العلم لا يكفي في الالهية بل لا بد وان يكون حكيما اي عالما بجميع
المعلومات وبجميع عواقب الامور فذكر العزيز الحكيم اشارة الى الجواب عن
هاتين الشبهتين ونظير هذه الاية ما ذكره تعالى في اول هذه السورة من قوله
هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم قوله تعالى
فان تولوا فان الله عليم بالمفسدين والمعنى فان تولوا عما وصفت
من ان الله هو الواحد وانه يجب ان يكون عزيزا غالبا قادرا على جميع المقدورات
حكيما عالما بالعواقب والنهايات مع ان عيسى ما كان غالبا عزيزا وما كان
حكيما عالما بالعواقب فاعلم ان توليهم واعراضهم ليس الا على سبيل العناد
فاقطع كلامك عنهم وفوض امرهم الى الله فانه تعالى عليم بفساد
المفسدين مطلع على ما في قلوبهم من الاغراض الفاسدة قادر على مجازاتهم
قوله تعالى قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا

الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون اعلم ان النبي عليه السلام لما اورد على نصارى نجران
انواع الدلايل وانقطعوا ثم دعاهم الى المباهلة فخافوا وما شرعوا فيها وقبلوا الصغار
باداء الجزية وقد كان عليه السلام حريصا على ايمانهم فكانه تعالى قال يا محمد
اترك ذلك المنهج من الكلام واعدل الى منهج اخر يشهد كل عقل سليم وطبع
مستقيم انه كلام مبني على الانصاف وترك الجدال وقل يا اهل الكتاب
تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم اي هلموا الى كلمة فيها انصاف من بعضنا لبعض
ولا ميل فيه لاحد على صاحبه وهي ان لا نعبد الا الله ولا نشرك به شيا هذا هو المراد
من الكلام ولنذكر الان تفسير الالفاظ اما قوله يا اهل الكتاب ففيه ثلاثة اقوال احدها
المراد نصارى نجران والثاني المراد يهود المدينة والثالث انها نزلت في الفريقين
ويدل عليه وجهان الاول ان ظاهر اللفظ يتناولهما الثاني روي في
سبب النزول ان اليهود قالوا للنبي عليه السلام ما تريد الا ان نتخذك ربا كما
اتخذت النصارى عيسى وقالت النصارى يا محمد ما تريد الا ان نقول فيك ما قالت
اليهود في عزير فانزل الله تعالى هذه الاية وعندي ان الاقرب حمله على
النصارى لما بينا انه لما اورد الدلائل عليهم اولا ثم باهلهم ثانيا فعدل في هذا
المقام الى الكلام المبني على رعاية الانصاف وترك المجادلة وطلب الافحام
والالزام ومما يدل عليه انه خاطبهم هاهنا بقوله يا اهل الكتاب وهذا الاسم
من احسن الاسماء واكمل الالقاب حيث جعلهم اهلا لكتاب الله ونظيره ما يقال
لحافظ القران يا حامل كلام الله ويا مفسر كلام الله فان هذا اللقب يدل
على ان قائله اراد المبالغة في تعظيم المخاطب وفي تطييب قلبه وذلك انما يقال
عند عدول الانسان مع خصمه عن طريقة اللجاج والنزاع الى طريقة طلب
الانصاف واما قوله تعالى تعالوا فالمراد تعيين ما دعوا اليه والتوجه الى
النظر فيه وان لم يكن انتقالا من مكان الى مكان لان اصل اللفظ ماخوذ من التعالي
وهو الارتفاع من موضع هابط الى مكان عال ثم كثر استعماله حتى صار دالا
على طلب التوجه الى حيث يدعى اليه اما قوله الى كلمة سواء فالمعنى هلموا الى كلمة
فيها انصاف من بعضنا لبعض لا ميل فيه لاحد على صاحبه والسواء هو العدل
والانصاف وذلك لان حقيقة الانصاف اعطاء النصف فان الواجب في العقول
ترك الظلم على النفس وعلى الغير وذلك لا يحصل الا باعطاء النصف فاذا انصف
وترك ظلمه واعطاه النصف فقد سوى بين نفسه وبين غيره وحصل الاعتدال
واذا ظلم واخذ اكثر مما اعطى زال الاعتدال فلما كان من لوازم العدل والانصاف
التسوية جعل لفظ التسوية عبارة عن العدل ثم الزجاج سواء نعت للكلمة يريد ذات
سواء فعلى هذا قوله كلمة سواء اي كلمة عادلة مستقيمة مستوية اذا اتينا لها نحن
وانتم كنا على السواء والاستقامة ثم قال ان لا نعبد الا الله وفيه مسئلتان المسئلة
الاولى محل ان في قوله ان لا نعبد فيه وجهان الاول انه رفع باضمار هي كان قائلا قال
ما تلك الكلمة فقيل هي ان لا نعبد الا الله وثانيها ان لا نشرك به شيئا وثالثها الا يتخذ

بعضنا بعضا اربابا من دون الله وانما ذكر هذه الثلاثة لان النصارى جمعوا بين هذه
الثلاثة فيعبدون غير الله وهو المسيح ويشركون به غيره وذلك لانهم
يقولون انه ثلاثة اب وابن وروح القدس فاثبتوا ذوات ثلاثة لانهم قالوا
ان اقنوم الكلمة تدرعت بناسوت المسيح واقنوم روح القدس تدرع
بناسوت مريم ولولا كون هذين الاقنومين ذاتين مستقلتين والا لما جاز
عليهما مفارقة ذات الاب والتدرع بناسوت عيسى ومريم ولما اثبتوا ذوات
ثلاثة مستقلة فقد اشركوا واما انهم يتخذون احبارهم اربابا من
دون الله فيدل عليه وجوه احدها انهم كانوا يطيعونهم في التحليل
والتحريم والثاني انهم كانوا يسجدون لاحبارهم والثالث قال
ابو مسلم من مذهبهم ان من صار كاملا في الرياضة والمجاهدة ظهر فيه اثر
حلول اللاهوت فقدر على احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فهم وان لم
يطلقوا عليه لفظ الرب الا انهم اثبتوا في حقه معنى الربوبية والرابع هو انهم
كانوا يطيعون احبارهم في المعاصي ولا معنى للربوبية الا ذلك نظيره قوله تعالى
ارايت من اتخذ الهه هواه فثبت ان النصارى جمعوا بين هذه الامور الثلاثة
وكان الامر المتفق عليه بين جمهور العقلاء وذلك قبل المسيح ما كان المعبود الا الله
فوجب ان يبقى الامر بعد ظهور المسيح على هذا الوجه وايضا القول بالشرك
باطل باتفاق الكل وايضا اذا كان الخالق والمنعم بجميع النعم هو الله وجب
ان لا يرجع في التحليل والتحريم والانقياد والطاعة الا اليه دون الاحبار والرهبان
فهذا هو شرح هذه الامور الثلاثة ثم قال تعالى فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا
مسلمون والمعنى ان ابوا الا الاصرار فقولوا انا مسلمون يعني اظهروا انكم على هذا الدين
ولا تكونوا في قيد ان يحملوا غيركم عليه قوله تعالى **يا اهل الكتاب لم تحاجون في
ابراهيم وما انزلت التوراة والانجيل الا من بعده افلا تعقلون** اليهود كانوا يقولون ان ابراهيم
على ديننا والنصارى كانوا يقولون ذلك فابطل الله عليهم ذلك
بان التوراة والانجيل ما انزلا الا من بعده فكيف يعقل ان يكون يهوديا او نصرانيا
فان قيل فهذا ايضا لازم عليكم لانكم تقولون ان ابراهيم كان على دين الاسلام
انما انزل بعده بزمان طويل فان قلت المراد ان ابراهيم كان في اصول الدين
على المذهب الذي عليه المسلمون الان فنقول لا يجوز ايضا ان تقول اليهود
ان ابراهيم كان يهوديا بمعنى انه كان على الدين الذي عليه اليهود وكون
التوراة والانجيل نازلين بعد ابراهيم لا ينافي كونه مسلما والجواب ان القران
اخبر ان ابراهيم كان مسلما حنيفا وليس في التوراة والانجيل ان ابراهيم
كان يهوديا او نصرانيا فظهر الفرق ثم نقول اما ان النصارى ليسوا على ملة
ابراهيم فالامر فيه ظاهر لان المسيح ما كان موجودا في زمان ابراهيم فما كانت
عبادته مشروعة في زمان ابراهيم لا محالة فكان الاشتغال بعبادة المسيح مخالفة
لملة ابراهيم لا محالة واما ان اليهود ليسوا على ملة ابراهيم وذلك لانه لا شك انه
كان لله سبحانه تكاليف على الخلق قبل مجيء موسى عليه السلام ولا شك ان الموصل

لتلك التكاليف الى الخلق واحد من البشر ولا شك ان ذلك الانسان قد كان مويدًا بالمعجزات والا لم يجب على الخلق قبول تلك التكاليف منه فاذن قد كان قبل محمد موسى عليه السلام انبيا وكانت لهم شرايع معينة فاذا جاء موسى فاما ان يقال انه جاء بتقرير تلك الشرايع او بتغييرها فان جاء بتقريرها لم يكن موسى صاحب تلك الشريعة بل كان كالفقيه المقرر لشرع من قبله واليهود لا يرضون بذلك وانه كان قد جاء بشرع اخر سوى شرع من تقدمه فقد قال بالنسخ فثبت انه لابد وان يكون دين كل الانبيا جواز القول بالنسخ واليهود ينكرون ذلك فثبت ان اليهود ليسوا على ملة ابرهيم فثبت بطلان قول اليهود والنصارى بان ابرهيم كان يهوديا او نصرانيا فهذا هو المراد من الاية والله اعلم قوله تعالى ها انتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لك به علم والله يعلم وانتم لا تعلمون ما كان ابرهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين امنوا والله ولي المومنين فيه مسايل المسئلة قرا عاصم وحمزة والكساى ها انتم بالمد والهمزة وقرا نافع وابو عمرو بغير همز ولا مد الا بقدر خروج الالف الساكنة وقرا ابن كثير بالهمز والقصر على وزن صنعتم وقرا ابن عامر بالمد دون الهمز فمن همز فعلى الاصل لانهما حرفان ها وانتم ومن لم يهمز ولم يمد فللتخفيف من غير اخلال المسئلة الثانية اختلفوا في اصل ها انتم فقيل ها تنبيه والاصل انتم وقيل اصله اانتم فقلبت الهمزة الاولى هاء كقولك هرقت الماء وارقت وهؤلاء مبني على الكسر واصله اولاء دخلت عليه هاء التنبيه وفيه لغتان القصر والمد فان قيل اين خبر انتم في قوله ها انتم قلنا فيه ثلاثة اوجه الاول قال صاحب الكشاف هاء للتنبيه وانتم مبتدا وهؤلاء خبره وحاججتم جملة مستانفة مبينة للجملة الاولى بمعنى انتم هؤلاء الاشخاص الحمقى وبيان حماقتكم وقلة عقولكم انكم وان جادلتم فيما لكم به علم تحاجون فيما ليس لكم به علم الثاني ان يكون انتم مبتدا وخبره هؤلاء بمعنى اولى على معنى الذي وما بعده صلة له الثالث ان يكون انتم مبتدا وهؤلاء عطف بيان وحاججتم خبره والتقدير انتم هولا حاججتم المسئلة الثالثة المراد من قوله حاججتم فيما لكم به علم وهو انهم زعموا ان شريعة التورية والانجيل مخالفة لشريعة محمد عليه السلام ثم يحتمل في قوله ها انتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم انه لم يصفهم بالعلم حقيقة وانما اراد انكم تستجيزون محاجته فيما تدعون علمه فكيف تحاجونه فيما لا علم لكم به البتة ثم حقق ذلك بقوله والله يعلم كيف كانت حال هذه الشرايع في الموافقة والمخالفة وانتم لا تعلمون كيفية تلك الاحوال ثم بين تعالى ذلك مفصلا فقال ما كان ابرهيم يهوديا ولا نصرانيا فكذبهم فيما ادعوه من موافقته لهما ثم قال ولكن كان حنيفا مسلما وقد سبق تفسير الحنيف في سورة البقرة ثم قال وما كان من المشركين وهو تعريض بكون النصارى مشركين في قولهم بالهية المسيح وبكون اليهود مشركين في قولهم بالتشبيه فان قيل قولكم ابرهيم كان على دين الاسلام اتريدون به الموافقة في الاصول او في الفروع فان كان الاول لم يكن هذا مختصا بدين الاسلام بل نعلم

ان ابرهيم ايضا على دين اليهود اعني ذلك الدين الذي جاء به موسى وكان ايضا على دين النصارى اعني تلك النصرانية التي جاء بها عيسى فان اديان الانبيا لا يجوز ان تكون مختلفة في الاصول وان اردتم به الموافقة في الفروع فيلزم ان لا يكون محمد عليه السلام صاحب شرع البتة بل كان كالمقرر لدين غيره وايضا فمن المعلوم بالضرورة ان التعبد بالقران ما كان موجودا في زمان ابرهيم فتلاوة القران مشروع في صلاتنا وغير مشروع في صلاتهم قلنا جاز ان يكون المراد به الموافقة في الاصول والغرض منه بيان انه ما كان موافقا في اصول الدين لمذهب هؤلاء الذين هم اليهود والنصارى في زماننا هذا وجاز ايضا ان يقال المراد به الفروع وذلك لان الله تعالى نسخ تلك الفروع بشرع موسى ثم في زمان محمد نسخ شرع موسى بتلك الشريعة التي كانت ثابتة في زمان ابرهيم وعلى هذا التقدير يكون محمد صلى الله عليه وسلم صاحب الشريعة ثم لما كان غالب شرع محمد موافقا لشرع ابرهيم فلو وقعت المخالفة في القليل لم يقدح ذلك في حصول الموافقة ثم ذكر تعالى ان اولى الناس بابرهيم فريقان احدهما من اتبعه ممن تقدم والاخر النبي وساير المومنين ثم قال والله ولي المومنين بالنصرة والمعونة والتوفيق والاعظام والاكرام قوله تعالى ودت طايفة من اهل الكتاب لو يضلونكم وما يضلون الا انفسهم وما يشعرون اعلم انه تعالى لما بين ان طريقة اهل الكتاب العدول عن الحق والاعراض عن قبول الحجة بين انهم لا يقتصرون على هذا القدر بل يجتهدون في اضلال من امن بالرسول عليه السلام بالقاء الشبهات كقولهم ان محمدا مقر بموسى وعيسى ويدعي لنفسه النبوة وايضا ان موسى عليه السلام اخبر في التورية ان شرعه لا يزول وايضا القول بالنسخ يفضي الى البداء والغرض منه تنبيه المومنين على ان لا يغتروا بكلام اليهود ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا وقوله ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء واعلم ان من ههنا للتبعيض وانما ذكر بعضهم ولم يعمهم لان منهم من امن واثنى الله عليهم بقوله منهم امة مقتصدة ومن اهل الكتاب امة قايمة وقيل نزلت الاية في معاذ وعمار وحذيفة دعاهم اليهود الى دينهم وانما قال لو يضلونكم ولم يقل ان يضلوكم لان لو اوفق للتمني فان قولك لو كان كذا يفيد التمني ونظيره قوله يود احدهم لو يعمر ثم قال تعالى وما يضلون الا انفسهم وهو يحتمل وجوها منها اهلاكهم انفسهم باستحقاق العقاب على قصدهم اضلال الغير وهو كقوله وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون وقوله وليحملن اثقالهم واثقالا مع اثقالهم وليحملوا اوزارهم كاملة يوم القيامة ومن اوزار الذين يضلونهم بغير علم الا ساء ما يزرون ومنها اخراجهم انفسهم عن معرفة الهدى والحق لان الذاهب عن الاهتدا يوصف بانه ضال ومنها انهم لما اجتهدوا في اضلال المومنين ثم ان المومنين لم يلتفتوا اليهم فهم قد صاروا خايبين خاسرين حيث اعتقدوا شيا ولاح لهم ان

الامر بخلاف ما تصوروه ثم قال تعالى وما يشعرون اي وما يعلمون ان هذا يضرهم ولا يضر
المؤمنين قوله تعالى **يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله وانتم تشهدون**
اعلم انه تعالى لما بين حال الطائفة العارفة بذلك من احبارهم قال يا اهل الكتاب لم
تكفرون بايات الله وههنا مسائل المسئلة الاولى لم اصلها لما لانها ما التي للاستفهام
دخلت عليها اللام فحذفت الالف لطلب الخفة ولان حرف الجر صار كالعوض
عنها ولانها وقعت طرفا ويدل عليها الفتحة وعلى هذا قوله عم يتساءلون
وفبم تبشرون والوقف على هذه الحروف يكون بالهاء نحو قوله فيمه ولمه
المسئلة الثانية في قوله بايات الله وجوه الاول ان المراد منها الايات
الواردة في التوراة والانجيل وعلى هذا القول وجوه احدها ما في هذين الكتابين
من البشارة بمحمد عليه السلام ومنها ما في هذين الكتابين ان ابراهيم كان حنيفا
مسلما ومنها ان فيهما ان الدين هو الاسلام واعلم ان على هذا القول المحمل لهذه
الوجوه نقول ان الكفر بالايات يحتمل وجهين احدهما انهم ما كانوا كافرين بالتوراة
بل كانوا كافرين بما تدل عليه التوراة فاطلق اسم الدليل على المدلول على سبيل
المجاز والثاني انهم كانوا كافرين بنفس التوراة لانهم كانوا يحرفونها وكانوا
ينكرون وجود تلك الايات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فاما قوله و
انتم تشهدون والمعنى على هذا القول انهم عند حضور المسلمين وعند
حضور عوامهم كانوا ينكرون اشتمال التوراة والانجيل على الايات الدالة
على نبوة محمد عليه السلام ثم اذا خلا بعضهم مع بعض شهدوا بصحتها ومثله قوله تعالى
تبغونها عوجا وانتم شهداء واعلم ان تفسير الاية بهذا القول يدل على اشتمال هذه
الاية على الاخبار عن الغيب لانه صلى الله عليه وسلم اخبرهم بما يكتمونه في انفسهم و
يظهرون للناس غيره ولا شك ان الاخبار عن الغيب معجز القول الثاني في
تفسير ايات الله انها هي القران وقوله وانتم تشهدون يعني انكم تنكرون
عند العوام كون القران معجزا ثم تشهدون بقلوبكم وعقولكم كونه معجزا القول
الثالث ان المراد بايات الله جملة المعجزات التي ظهرت على النبي صلى الله
عليه وسلم وعلى هذا القول فقوله تعالى وانتم تشهدون معناه انكم انما اعترفتم
بدلالة المعجزات التي ظهرت على ساير الانبيا عليهم السلام الدالة على صدقهم
من حيث ان المعجز قايم مقام التصديق من الله تعالى فاذا شهدتم بان المعجز
انما دل على صدق الانبيا عليهم السلام من هذا الوجه ثم تشاهدون حصول هذا
الوجه في حق محمد عليه السلام كان اصراركم على انكار نبوته ورسالته مناقضا
لما شهدتم بحقيقته من دلالة معجزات ساير الانبيا عليهم السلام على صدقهم قوله
تعالى **يا اهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون** واعلم
ان علما اليهود والنصارى كانت لهم حرفتان احداهما انهم كانوا يكفرون بمحمد
عليه السلام مع انهم كانوا يعلمون بقلوبهم انه رسول حق من عند الله والله تعالى
نهاهم عن هذه الحرفة في الاية الاولى وثانيهما انهم كانوا يجتهدون في القاء الشبهات
وفي اخفاء الدلايل والبينات والله تعالى نهاهم عن هذه الحرفة في هذه الاية الثانية

فالمقام

فالمقام الاول مقام الغواية والضلال والمقام الثاني مقام الاغواء والاضلال وفيه
مسايل المسئلة الاولى قرئ تلبسون بالتشديد وقرا يحيى بن وثاب بفتح الباء اي
تلبسون الحق مع الباطل كقوله كلابس ثوبي زور وقوله اذا هو بالمجاد ارتدى
وائتزر المسئلة الثانية اعلم ان الساعي في اخفاء الدليل الحق لا سبيل له في
ذلك الا من احد وجهين اما بالقاء شبهة تدل على الباطل واما باخفاء الدليل
الذي يدل على الحق فقوله لم تلبسون الحق بالباطل اشارة الى المقام الاول وقوله
وتكتمون الحق اشارة الى المقام الثاني اما لبس الحق بالباطل فانه يحتمل ههنا
وجوها احدها تحريف التوراة فيخلطون المنزل بالمحرف وعن الحسن وابن زيد
وثانيها انهم تواضعوا على اظهار الاسلام اول النهار ثم الرجوع عنه اخر
النهار تشكيكا للناس عن ابن عباس وقتادة وثالثها ان يكون في التوراة
ما يدل على نبوته صلى الله عليه وسلم من البشارة والنعت والصفة ويكون في
التوراة ايضا ما يوهم خلاف ذلك فيكون كالمحكم والمتشابه فيلبسون على الضعفا
احد الامرين بالاخر كما يفعله كثير من المشبهة وهذا قول القاضي ورابعها انهم كانوا
يقولون ان محمدا معترف بان موسى حق ثم ان التوراة دالة على ان شرع موسى
لا ينسخ وكل ذلك القاء للشبهات اما قوله وتكتمون الحق فالمراد ان الايات
الموجودة في التوراة الدالة على نبوة محمد عليه السلام كان الاستدلال بها مفتقرا
الى التفكر والتامل والقوم كانوا يجتهدون في اخفاء تلك الالفاظ التي بمجموعها
يتم هذا الاستدلال مثل ما ان اهل البدعة في زماننا يسعون في ان لا يصل الى
عوامهم دلايل المحققين اما قوله وانتم تعلمون ففيه وجوه احدها انكم
تعلمون انكم انما تفعلون ذلك عنادا وحسدا وثانيها وانتم تعلمون اي انتم
ارباب العلم والمعرفة لا ارباب الجهالة والخلاعة وثالثها وانتم تعلمون
ان عقاب من يفعل مثل هذه الافعال عظيم المسئلة الثالثة قال القاضي قوله تعالى
لم تكفرون ولم تلبسون الحق بالباطل دلالة على ان ذلك فعلهم لانه لا يجوز ان
يخلقه فيهم ثم يقول لم فعلتم وجوابه ان الفعل يتوقف على الداعية فتلك
الداعية ان حدثت لا لمحدث لزم نفي الصانع وان كان محدثها هو العبد
افتقر الى ارادة وتلك الارادة ان كان محدثها هو العبد افتقر الى ارادة اخرى وان كان
محدثها هو الله تعالى لزمكم ما الزمتموه علينا والله اعلم قوله تعالى **وقالت
طايفة من اهل الكتاب امنوا بالذي انزل على الذين امنوا وجه النهار واكفروا
اخره لعلهم يرجعون ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم قل ان الهدى هدى الله ان يؤتى
احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم عند ربكم قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من
يشاء والله واسع عليم يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم** اعلم
انه تعالى لما حكى عنهم انهم يلبسون الحق بالباطل اردف ذلك بان حكى نوعا واحدا
من انواع تلبيساتهم هذا المذكور في هذه الاية وههنا مسايل المسئلة الاولى
قول بعضهم لبعض امنوا بالذي انزل على الذين امنوا وجه النهار يحتمل ان يكون المراد
كل ما انزل وان يكون المراد بعض ما انزل اما الاحتمال الاول ففيه وجوه الاول ان

اليهود والنصارى استخرجوا حيلة في تشكيك ضعفة المسلمين في صحة الاسلام وهو
ان يظهروا تصديق ما نزل على محمد عليه السلام من الشرايع في بعض الاوقات ثم يظهروا
بعد ذلك تكذيبه فان الناس متى شاهدوا هذا التكذيب ليس لاجل الحسد
والعناد والا لما امنوا به في اول الامر واذا لم يكن هذا التكذيب لاجل الحسد
والعناد ان يكون ذلك لاجل انهم اهل الكتاب وقد تفكروا في امره واستقصوا
في البحث عن دلايل نبوته فلاح لهم بعد التامل والبحث الوافي انه كذاب فيصير
هذا الطريق شبهة لضعفة المسلمين في صحة نبوته وقيل تواطا اثنا
عشر رجلا من يهود خيبر على هذا الطريق وقوله لعلهم يرجعون معناه
انا متى القينا هذه الشبهة فلعل اصحابه يرجعون الى دينهم الوجه الثاني
يحتمل ان يكون معنى الاية ان روسا اليهود والنصارى قال بعضهم لبعض نافقوا
واظهروا الوفاق للمومنين ولكن بشرط ان يثبتوا على دينكم اذا خلوتم باخوانكم
من اهل الكتاب فان امر هولاء المومنين في اضطراب فزحوا الايام معهم
بالنفاق فربما ضعف امرهم واضمحل دينهم ويرجعوا الى دينكم وهذا قول ابي مسلم
الاصفهاني ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى قال ان الذين امنوا ثم كفروا ثم
امنوا ثم كفروا واتبعه بقوله بشر المنافقين وهو بمنزلة قوله واذا لقوا الذين
امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن
الثاني انه تعالى اتبع هذه الاية ولا تومنوا الا لمن تبع دينكم فهذا تدل على انهم نهوا
عن غير دينهم الذي كانوا عليه فكان قولهم امنوا به وجه النهار امرا بالنفاق
الوجه الثالث قال الاصم قال بعضهم لبعض ان كذبتموه في جميع ما جاء به
فان اعدائكم يعلمون كذبكم لان كثيرا مما جاء به حق ولكن صدقوه في بعض وكذبوه في
بعض حتى يحمل الناس تكذيبكم لان كثيرا له على الانصاف لا على العناد فيقبلوا قولكم
الاحتمال الثاني ان يكون قوله امنوا بالذي انزل على الذين امنوا وجه النهار بعض
ما انزل والقايلون بهذا القول حملوه على امر القبلة وذكروا فيه وجهين الاول
قال ابن عباس وجه النهار اوله وهو صلاة الصبح واكفروا اخره يعني صلاة الظهر
وتقديره انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي الى بيت المقدس بعد ان قدم المدينة ففرح
اليهود بذلك وطمعوا ان يكون منهم فلما حوله الله الى الكعبة كان ذلك عند صلاة
الظهر فقال كعب بن الاشرف وغيره امنوا بالذي انزل على الذين امنوا وجه
النهار يعني امنوا بالقبلة التي صلى اليها صلاة الصبح واكفروا بالقبلة التي صلى اليها صلاة
الظهر وهي اخر النهار فهذا الكفر الثاني انه لما حولت القبلة الى الكعبة شق ذلك عليهم
فقال بعضهم لبعض صلوا الى الكعبة في اول النهار ثم اكفروا بهذه القبلة في اخر النهار
وصلوا الى الصخرة لعلهم يقولون ان اهل الكتاب اهل العلم فلولا انهم عرفوا بطلان
هذه القبلة والا لما تركوها فحينئذ يرجعون عن هذه القبلة المسئلة الثانية الفايدة
في اخبار الله تعالى عن تواضعهم على هذه الحيلة وجوه الاول ان هذه الحيلة كانت
مخفية فيما بينهم وما اطلعوا عليها احدا من الاجانب فلما اخبر الرسول عنها كان ذلك
اخبارا عن الغيب فيكون معجزا الثاني انه تعالى لما اطلع المومنين على تواطيهم على هذه

الحيلة في قلب بعض من كان في ايمانه ضعف لنا لشان القوم لما افتضحوا في هذه الحيلة
صار ذلك وازعا لهم عن الاقدام على امثالها من الحيل والتلبيس المسئلة الثالثة
وجه النهار هو اوله وفي اللغة الوجه مستقبل كل شي لانه اول ما يواجه منه كما يقال
الاول الثوب وجه الثوب روى ثعلب عن ابن الاعرابي اتيته بوجه نهار وصدر
شباب نهار اي اول النهار وانشد الربيع بن زياد من كان مسرورا بمقتل مالك
فليات نسوتنا بوجه نهار ثم قال تعالى ولا تومنوا الا لمن تبع دينكم
واتفق المفسرون على ان هذا بقية كلام اليهود وفيه وجهان الاول المعنى ولا
يصدقوا الا نبيا يقرر شرايع التوراة فاما من جاء بتغيير شي من احكام
التوراة فلا تصدقوه وهذا هو مذهب اليهود وعلى هذا التفسير يكون اللام في
قوله الا لمن صلة زايدة فانه يقال صدقت فلانا ولا يقال صدقت لفلان وكون هذه
اللام صلة زايدة جايز لقوله تعالى ردف لكم والمراد ردفكم والثاني انه ذكر
قبل الاية قوله امنوا به وجه النهار واكفروا اخره ثم قال في هذه الاية ولا
تومنوا الا لمن تبع دينكم اي لا تاتوا بذلك الايمان الا لاجل من تبع دينكم فالمعنى ولا
تاتوا بذلك الايمان الا لاجل من اتبع دينكم فان مقصود كل احد حفظ اتباعه
واشياعه على متابعتكم ثم قال تعالى قل ان الهدى هدى الله قال ابن عباس معناه
الدين دين الله ومثله في سورة البقرة قل ان هدى الله هو الهدى واعلم انه لا بد
من بيان كيف صار هذا الكلام جوابا عما حكاه فنقول اما على الوجه الاول وهو قولهم
لا دين الا ما هم عليه فهذا الكلام انما صلح جوابا عنه من حيث ان الذي هم عليه انما
ثبت دينا من جهة الله لانه تعالى امر به وارشد اليه واوجب الانقياد له واذا كان
كذلك فمتى امر بعد ذلك بغيره وارشد الى غيره واوجب الانقياد لغيره كان
دينا يجب ان يتبع وان كان مخالفا لما تقدم لان الدين انما صار دينا بحكمه وهدايته
فحيث ما كان حكمه وجب متابعته ونظيره قوله تعالى جوابا لهم ما ولاهم عن قبلتهم
التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يعني الجهات كلها لله فله ان يحول القبلة
الى اي جهة شاء واما الوجه الثاني فالمعنى ان الهدى هدى الله وقد جيتكم به
فلن ينفعكم في دفعه هذا الكيد الضعيف ثم قال ان يوتى احد مثل ما اوتيتم
او يحاجوكم عند ربكم واعلم ان هذه الاية من المشكلات الصعبة فنقول هذا اما
ان يكون من جملة كلام اليهود ومن تتمة قولهم ولا تومنوا الا لمن تبع دينكم وقد ذهب
الى كل واحد من هذين الاحتمالين قوم من المفسرين اما الاحتمال الاول ففيه
وجوه الاول قرا ابن كثير ان يوتى بمد الالف على الاستفهام والباقون بفتح الالف
من غير مد والاستفهام فان اخذنا بقراءة ابن كثير فالوجه ظاهر وذلك
لان هذه اللفظة موضوعة للتوبيخ كقوله تعالى ان كان ذا مال وبنين اذا تتلى عليه
اياتنا قال اساطير الاولين والمعنى من اجل ان يوتى احد من الشرايع مثل ما اوتيتم
من الشرايع تنكرون اتباعه ثم حذف الجواب للاختصار وهذا الحذف كثير يقول
الرجل بعد طول العتاب لصاحبه وتعديده ذنوبه بعد احسانه ان قلة لصانع
اليك من اهانني لك والمعنى امن اجل هذا فعلت ما فعلت ونظيره قوله امن هو قانت

اناء الليل ساجدا او قائما يحذر الاخرة ويرجو رحمة ربه وهذا الوجه يروى عن مجاهد
وعيسى بن عمر اما قراءة من قرأ بقصر الالف من ان فقد يمكن ايضا حملها
على معنى الاستفهام كما قرئ سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم بالمد
والقصر وقال امرؤ القيس تروح من الحي ام تبتكر
وماذا يضرك لو تنتظر اراد اتروح فحذف الف الاستفهام
واذا ثبت ان هذه القراءة محتملة لمعنى الاستفهام كان التقدير ما شرحناه
في القراءة الاولى الوجه الثاني ان او لكنت لما قالوا لاتباعهم لا تؤمنوا الا
لمن تبع دينكم امر الله تعالى نبيه عليه السلام ان يقول لهم ان الهدى
هدى الله فلا تنكروا ان يؤتى احد سواكم من الهدى ما اوتيتموه او يحاجوكم يعني
هؤلاء المسلمين بذلك عند ربكم ان لم تقبلوا ذلك منهم على ما قضينا في الباب انه
يفتقر في هذا التاويل اضمار قوله فلا تنكروا الا ان عليه دليلا وهو قوله ان
الهدى هدى الله فانه لما كان الهدى هدى الله كان له تعالى ان يؤتيه من يشاء
من عباده ومتى كان كذلك لزم ترك الانكار الوجه الثالث ان الهدى اسم
للبيان كقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فقوله ان
الهدى مبتدا وقوله هدى الله بدل على انه مبتدا وقوله ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم
وهو دين الاسلام الذي هو افضل الاديان وان لا يحاجوكم يعني هؤلاء اليهود
عند ربكم في الاخرة لانه يظهر لهم في الاخرة انكم محقون وانهم ضالون
وهذا التاويل ليس فيه الا انه لا بد فيه من اضمار حرف لا وهو جائز كما في قوله
تعالى ان تضلوا اي لا تضلوا الوجه الرابع الهدى اسم ان وهدى الله بدل
منه وان يؤتى احد خبره والتقدير هدى الله هو ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم
وعلى هذا التاويل فقوله او يحاجوكم عند ربكم لا بد فيه من اضمار والتقدير
او يحاجوكم عند ربكم فيقضي لكم والمعنى ان الهدى هو ما هديتكم به من دين
الاسلام الذي هو من حاجكم عنه قضيت لكم عليه وفي قوله عند ربكم ما يدل على
هذا الاضمار لان حكمه بكونه ربا لهم يدل على كونه راضيا عنهم وذلك مشعر
بانه يحكم لهم ولا يحكم عليهم الاحتمال الثاني ان يكون قوله ان يؤتى احد مثل
ما اوتيتم وعلى هذا التاويل فقوله او يحاجوكم عند ربكم من تتمة كلام اليهود
وفيه تقديم وتاخير والتقدير ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم ان يؤتى احد مثل
ما اوتيتم او يحاجوكم عند ربكم قل ان الهدى هدى الله وان الفضل بيد الله
قالوا والمعنى لا تظهروا ايمانكم بان يؤتى احد مثل ما اوتيتم الا لاهل دينكم واسروا
تصديقكم بان المسلمين قد اوتوا من كتب الله مثل ما اوتيتم ولا تفشوه الا
الى اشياعكم وحدهم دون المسلمين لئلا يزيدهم ثباتا ودون المشركين
لئلا يدعوهم ذلك الى الاسلام اما قوله او يحاجوكم عند ربكم فهو عطف على ان يؤتى
والضمير في يحاجوكم لاحد لانه في معنى الجميع بمعنى ولا تؤمنوا لغير اتباعكم ان المسلمين
يحاجوكم يوم القيامة بالحق ويغلبونكم عند الله بالحجة وعندي ان هذا التفسير
ضعيف وبيانه من وجوه الاول ان جد القوم في حفظ اتباعهم عن قبول

دين محمد عليه السلام كان اعظم من جدهم في حفظ غير اتباعهم واشياعهم عنه فكيف
يليق ان يوصي بعضهم بعضا بالاقرار بما يدل على صحة دين محمد عليه السلام عند اتباعهم
وان يمتنعوا من ذلك عند الاجانب هذا في غاية البعد الثاني ان على هذا التقدير يتفكك
النظم ويقع فيه تقديم وتاخير لا يليق بكلام الفصحاء الثالث ان على هذا
التقدير لا بد من الحذف فان التقدير قل ان الهدى هدى الله وان الفضل بيد الله
ولا بد من حذف قل في قوله قل ان الفضل بيد الله الرابع انه كيف وقع قوله قل ان
الهدى هدى الله فيما بين جزئي كلام واحد فان هذا في غاية البعد عن الكلام المستقيم
قال القفال يحتمل ان يكون قوله قل ان الهدى هدى الله كلاما امر الله نبيه
ان يقوله عند انتهاء الحكاية عن اليهود الى هذا الموضع لانه لما حكى عنهم في
هذا الموضع قولا باطلا لا جرم ادب رسوله صلى الله عليه وسلم بان يقابله بقول
حق ثم يعود الى حكاية تمام كلامهم كما اذا حكى المسلم عن بعض الكفار قولا فيه
كفر فيقول عند بلوغه الى تلك الكلمة امنت بالله او يقول لا اله الا الله او يقول تعالى
الله ثم يعود الى تمام الحكاية فيكون قوله تعالى تمت الكلمة قل ان الهدى هدى الله
من هذا الباب ثم اتى بعده بتمام قول اليهود الى قوله او يحاجوكم عند ربكم ثم امر
النبي صلى الله عليه وسلم بمحاجتهم في هذا وتنبيههم على ابطال قولهم فقيل له
قل ان الفضل بيد الله الى اخره الاشكال الخامس في هذا الوجه ان الايمان
اذا كان بمعنى التصديق لا يعدى الى المصدق بحرف اللام لا يقال صدقت
لزيد بل يقال صدقت زيدا فكان ينبغي ان يقال ولا تؤمنوا الا من اتبع دينكم
وعلى هذا التقدير يحتاج الى حذف اللام في قوله لمن اتبع دينكم ويحتاج الى اضمار
الباء او ما يجري مجراها في قوله ان يؤتى لان التقدير ولا تصدقوا الا من تبع
دينكم وعلى هذا التقدير يحتاج الى حذف اللام في قوله لمن اتبع دينكم
ويحتاج الى اضمار الباء او ما يجري مجراها في قوله ان يؤتى لان التقدير بان
يؤتى احد مثل ما اوتيتم فقد اجتمع في هذا التفسير الحذف والاضمار وسوء
النظم وفساد المعنى قال ابو علي الفارسي لا يبعد ان يحمل الايمان على الاقرار
فيكون المعنى ولا تقروا بان يؤتى احد مثل ما اوتيتم الا لمن تبع دينكم وعلى
هذا التقدير لا يكون اللام زائدة لكن لا بد من اضمار حرف الباء او ما يجري مجراها وعلى
كل حال فهذا تحصيل ما قيل في تفسير هذه الاية والله اعلم بمراده ثم قال تعالى
قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم واعلم انه تعالى حكى
عن اليهود امرين احدهما ان يؤمنوا وجه النهار ويكفروا اخره ليصير
ذلك شبهة للمسلمين في صحة الاسلام فاجاب عنه بقوله قل ان الهدى هدى
الله والمعنى ان مع كمال هداية الله وقوة بيانه لا يكون لهذه الشبهة الركيكة
قوة ولا اثر والثاني انه حكى عنهم انهم استنكروا ان يؤتى احد مثل ما اوتوا من
الكتاب والحكمة والنبوة فاجاب عنه بقوله قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء
والمراد بالفضل الرسالة وهو في اللغة عبارة عن الزيادة واكثر ما يستعمل في
زيادة الاحسان الى الغير وقوله بيد الله اي انه مالك له قادر عليه ويؤتيه

من يشاء اي هو بفضل موقوف على مشيئته وهذا يدل على ان النبوة تحصل بالفضل
لا بالاستحقاق لانه تعالى جعلها من باب الفضل الذي لفاعله ان يفعله
وان لا يفعله ولا يصح ذلك في المستحق الا على وجه المجاز وقوله والله واسع
عليم مؤكد لهذا المعنى لان كونه واسعا يدل على كمال القدرة وكونه عليما يدل
على كمال العلم فيصح منه لمكان كمال القدرة ان يتفضل على اي عبد شاء باي
تفضل شاء ويصح منه لمكان كمال العلم ان لا يكون شيء من افعاله الا على وجه الحكمة
والصواب ثم قال يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم وهذا كالتاكيد
لما تقدم والفرق بين هذه الاية وبين ما قبلها ان الفضل عبارة عن الزيادة
ثم ان الزيادة من جنس المزيد عليه فبين بقوله ان الفضل بيد الله انه قادر
على ان يؤتي بعض عباده مثل ما آتاكم من المناصب العالية ويزيد عليها من جنسها
ثم قال يختص برحمته من يشاء والرحمة المضافة الى الله سبحانه امر اعلى من
ذلك الفضل فان هذه الرحمة ربما بلغت في الشرف وعلو الرتبة الى
ان لا يكون من جنس ما آتاهم بل يكون اعلى واجل من ان تقاس الى ما آتاهم وتحصل
من مجموع الايتين انه لا نهاية لمراتب اعزاز الله واكرامه لعباده وان قصر
انعامه واكرامه على مراتب معينة وعلى اشخاص معينين جهل بكمال الله في القدرة
والحكمة قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه
بدينار لا يؤده اليك الا ما دمت عليه قائما ذلك بانهم قالوا ليس علينا في الاميين سبيل
ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون بلى من اوفى بعهده واتقى فان الله يحب المتقين
اعلم ان تعلق هذه الاية بما قبلها من وجهين الاول انه تعالى حكى عنهم في
الاية المتقدمة انهم ادعوا انهم اوتوا من المناصب الدينية ما لم يؤت غيرهم
مثله ثم انه تعالى بين ان الخيانة مستقبحة عند جميع ارباب الاديان وهم
مصرون عليها فدل هذا على كذبهم الثاني انه تعالى لما حكى في الاية
المتقدمة قبائح احوالهم فيما يتعلق بالاديان وهو انهم قالوا لا تؤمنوا
الا لمن تبع دينكم حكى في هذه الاية بعض قبائح افعالهم فيما يتعلق بالاعمال
وهو اصرارهم على الخيانة والظلم واخذ اموال الناس في القليل والكثير و
ههنا مسائل المسئلة الاولى الاية دالة على انقسامهم قسمين بعضهم
اهل الامانة وبعضهم اهل الخيانة وفيه اقوال الاول ان اهل الامانة منهم
الذين اسلموا اما الذين بقوا على اليهودية فهم مصرون على الخيانة لان مذهبهم
انه يحل لهم قتل كل من خالفهم في الدين واخذ اموالهم ونظير هذه الاية قوله
تعالى ليسوا سواء من اهل الكتاب امة قائمة يتلون آيات الله اناء الليل وهم
يسجدون مع قوله منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون الثاني ان اهل الامانة
هم النصارى واهل الخيانة هم اليهود والدليل عليه ما ذكرنا ان مذهب اليهود
يحل لهم قتل المخالف ويحل اخذ ماله باي طريق كان وعن ابن عباس رضي الله عنهما
اودع رجل عند عبد الله بن سلام الفا ومائتي اوقية من ذهب فاداه اليه واودع
آخر فنحاص بن عازوراء دينارا فخانه فنزلت الاية والله اعلم المسئلة الثانية

يقال امنته بكذا وعلى كذا كما يقال مررت به وعليه ومعنى الباء الصاق الامانة ومعنى
على استعلاء الامانة فمن اؤتمن على شيء صار ذلك الشيء في المعنى الملتصق به لقربه
منه واتصاله بحفظه وحياطته فصار المودع كالمستعلي على تلك الامانة والمستولي
عليها فلهذا حسن التعبير عن هذا المعنى بكلتا العبارتين وقيل ان معنى قوله امنته بدينار
اي وثقت بك فيه وامنتك عليه اي جعلتك امينا عليه وحافظا له والله اعلم المسئلة
الثالثة المراد من ذكر القنطار والدينار العدد الكثير والعدد القليل يعني ان فيهم
من هو في غاية الامانة حتى لو اؤتمن على الاموال الكثيرة ادى الامانة فيها
ومنهم من هو في غاية الخيانة حتى لو اؤتمن على الشيء القليل فانه يخون فيه ونظيره قوله
تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا
منه شيئا وعلى هذا الوجه فلا حاجة بنا الى ذكر مقدار القنطار وذكروا فيه وجوها
الاول ان القنطار الف ومائتا اوقية قالوا لان الاية نزلت في عبد الله بن سلام
حين استودعه رجل من قريش الفا ومائتي اوقية من الذهب فرده ولم يخن فهذا يدل
على ان القنطار هو ذلك المقدار الثاني روي عن ابن عباس انه ملء جلد ثور
من المال الثالث قيل القنطار هو الف الف دينار والف الف درهم وقد تقدم
القول في تفسير القنطار المسئلة الرابعة قرا حمزة وعاصم في رواية
ابي بكر يؤده بسكون الهاء وروي ايضا ذلك عن ابي عمرو وقال الزجاج هذا غلط
من الراوي عن ابي عمرو كما غلط في بارئكم باسكان الهمزة وانما كان ابو عمرو يختلس
الحركة واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة بان قال الجزم ليس في الهاء وانما هو
فيما قبل الهاء والهاء اسم المكني والاسماء لا تجزم في الوصل وقال الفراء من العرب
من يجزم الهاء اذا تحرك ما قبلها فيقول ضربته ضربا شديدا كما يسكنون ميم
انتم واصلها الرفع وانشد ... لما راى الا دعه وقرئ ايضا باختلاس حركة الهاء
اكتفاء بالكسرة من الياء وقرئ باشباع الكسرة في الهاء وهو الاصل ثم قال تعالى
ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك الا ما دمت عليه قائما وفيه مسئلتان
المسئلة الاولى في لفظ القائم وجهان منهم من حمله على حقيقته قال السدي
الا ما دمت عليه قائما على راسه بالاجتماع معه والملازمة له والمعنى انه انما يكون
معترفا بما دفعت اليه ما دمت قائما على راسه فان انظرته او اخرته انكر
ومنهم من جعل لفظ القائم على مجازه ثم ذكروا فيه وجوها الاول قال ابن عباس
المراد من هذا القيام الالحاح والخصومة والتقاضي والمطالبة قال ابن قتيبة
اصله ان المطالب للشيء يقوم فيه والتارك له يقعد عنه دليله قوله تعالى امة
قائمة اي عاملة بامر الله غير تاركة ثم قيل لكل من واظب على مطالبة امر انه قام
به وان لم يكن ثم قيام الثاني قال ابو علي الفارسي القيام في اللغة بمعنى الثبات والدوام
وقد ذكرنا ذلك في قوله تعالى يقيمون الصلاة ومنه قوله دينا قيما اي دائما ثابتا
لا ينسخ فمعنى قوله الا ما دمت عليه قائما اي دائما ثابتا في مطالبتك اياه بذلك المال
المسئلة الثالثة يدخل تحت قوله من ان تامنه بقنطار ودينار العين والدين لان
الانسان قد يامن غيره على الوديعة وعلى المبايعة وعلى المقارضة وليس في الاية

ما يدل على التعيين والمنقول عن ابن عباس رضي الله عنهما انه حمله على المبايعة فقال منهم من تبايعه بثمن القنطار فيؤده اليك ومنهم من تبايعه بثمن الدينار فلا يؤده اليك ونقلنا ايضا ان الاية نزلت في ان رجلا اودع مالا كثيرا عند عبد الله بن سلام ومالا قليلا عند فنحاص بن عازوراء فخان هذا اليهودي في المال القليل وعبد الله بن سلام ادى الامانة فثبت ان اللفظ محتمل لكل الاقسام ثم قال تعالى ذلك بانهم قالوا ليس علينا في الاميين سبيل والمعنى ان ذلك الاستحلال والخيانة هو بسبب انهم يقولون ليس علينا فيما اصبنا من اموال العرب سبيل وها هنا مسايل المسالة الاولى ذكروا في السبب لذلك وجوها الاول ان اليهود قالوا ان الله ابا لهم ذلك وهذا الاستحلال وجوها الاول انهم مبالغون في التعصب لدينهم فلا جرم يقولون يحل قتل المخالف ويحل اخذ ماله باي طريق كان روي في الخبر لما نزلت هذه الاية قال النبي صلى الله عليه وسلم كذب اعداء الله ما من شي كان في الجاهلية الا وهو تحت قدمي الا الامانة فانها مؤداة الى البر والفاجر الثاني قال اليهود نحن ابناء الله واحباؤه والخلق لنا عبيد فلا سبيل لاحد علينا اذا اكلنا اموال عبيدنا الثالث اليهود انما ذكروا هذا الكلام لا مطلقا لكل من خالفهم بل للعرب الذين امنوا بالرسول صلى الله عليه وسلم روي ان اليهود بايعوا رجالا في الجاهلية فلما اسلموا طالبوهم بالاموال فقالوا ليس لكم علينا حق لانكم تركتم دينكم واقول من المحتمل انه كان من مذهب اليهود ان من انتقل من دين باطل الى دين اخر باطل كان في حكم المرتد فهم وان اعتقدوا ان العرب كفار الا انهم لما اعتقدوا في الاسلام انه كفر حكموا على العرب الذين اسلموا بالردة المسالة الثانية نفي السبيل المراد منه نفي القدرة على المطالبة والالزام قال تعالى ما على المحسنين من سبيل وقال لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وقال ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل انما السبيل على الذين يظلمون الناس المسالة الثالثة الامي منسوب الى الام وسمي النبي صلى الله عليه وسلم اميا لانه كان لا يكتب وذلك لان الام اصل الشي فمن لا يكتب فقد بقي على اصله في ان لا يكتب وقيل نسب الى مكة وهي ام القرى والله اعلم ثم قال تعالى ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون وفيه وجوه الاول انهم قالوا ان جواز الخيانة مع المخالف مذكور في التوراة فكانوا كاذبين في ذلك وعالمين بكونهم كاذبين فيه ومن كان كذلك كانت خيانته اعظم وجرمه افحش الثاني انهم يعلمون كون الخيانة محرمة الثالث انهم يعلمون ما على الخائن من الاثم ثم قال تعالى بلى من اوفى بعهده واتقى فان الله يحب المتقين اعلم في بلى وجهان احدهما انه لمجرد نفي ما قبله وهو قوله ليس علينا في الاميين سبيل فقال تعالى رادا عليهم بلى عليهم سبيل في ذلك وهذا اختيار الزجاج قال وعندي وقف التمام على بلى وما بعده استيناف والثاني بلى كلمة تذكر ابتداء الكلام اخر بعد كلام وذلك لان قولهم ليس علينا فيما نفعل جناح قام مقام نحن احباء الله تعالى فذكر تعالى ان اهل الوفا بالعهد والتقى هم الذين يحبهم الله تعالى لا غيرهم وعلى هذا الوجه فانه لا يحسن الوقف على بلى وقوله من اوفى بعهده مضى الكلام في معنى الوفا والعهد والضمير في بعهده يجوز ان يعود على اسم الله تعالى في قوله ويقولون على الله الكذب ويجوز ان يعود على من لان العهد مصدر فيضاف الى المفعول والى الفاعل وها هنا سوالان السوال الاول بتقدير ان يكون الضمير عايدا الى

الفاعل

الفاعل وهو من فانه يحيل انه لو وفى اهل الكتاب بعهودهم وتركوا الخيانة فانهم يكتسبون محبة الله تعالى الجواب الامر كذلك فانهم اذا وفوا بالعهود وفوا اول كل شي بالعهد الاعظم وهو ما اخذ الله تعالى في كتابهم من الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ولو اتقوا الله في ترك الخيانة لاتقوه في ترك الكذب على الله وفي ترك تحريف التوراة السوال الثاني اين الضمير الراجع من الجزاء الى من الجواب عموم المتقين قام مقام رجوع الضمير واعلم ان هذه الاية دالة على تعظيم امر الوفاء بالعهد وذلك لان الطاعة محصورة في امرين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله والوفاء بالعهد مشتمل عليهما معا وذلك لان ذلك سبب لمنفعة الخلق فهو شفقة على خلق الله ولما امر الله به كان الوفاء به تعظيما لامر الله فثبت ان هذه العبارة مشتملة على جميع انواع الطاعات والوفاء بالعهد كما يمكن في حق الغير يمكن ايضا في حق النفس لان الوافي بعهد النفس هو الاتي بالطاعات التارك للمحرمات لان عند ذلك تفوز النفس بالثواب وتبعد عن العقاب قوله تعالى ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الاخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم اعلم ان في تعلق هذه الاية بما قبلها وجوها الاول انه تعالى لما وصف اليهود بالخيانة في اموال الناس ثم من المعلوم ان الخيانة في اموال الناس لا تتمشى الا بالايمان الكاذبة لا جرم ذكر عقيب تلك الاية هذه الاية المشتملة على وعيد من يقدم على الايمان الكاذبة الثاني انه تعالى حكى عنهم انهم يقولون على الله الكذب وهم يعلمون ولا شك ان عهد الله على كل مكلف ان لا يكذب على الله ولا يخون في دينه لا جرم ذكر هذا الوعيد عقيب ذلك الثالث انه تعالى ذكر في الاية السابقة خيانتهم في اموال الناس ثم ذكر في هذه الاية خيانتهم في عهود الله وخيانتهم في تعظيم اسمايه حين يحلفون بها كذبا ومن الناس من قال هذه الاية ابتدا كلام مستقل بنفسه في المنع عن الايمان الكاذبة وذلك لان اللفظ عام والروايات الكثيرة دلت على انها نزلت في اقوام اقدموا على الايمان الكاذبة فاذا كان كذلك وجب اعتقاد كون هذا الوعيد عاما في حق كل من يفعل هذا الفعل وانه غير مخصوص باليهود وفي الاية مسايل المسالة الاولى اختلف الروايات في سبب النزول فمنهم من خصها باليهود الذين شرح الله احوالهم في الايات المتقدمة ومنهم من خصها بغيرهم اما الاول ففيه وجهان الاول قال عكرمة انها نزلت في احبار اليهود كتموا ما عهد الله اليهم في التوراة من امر محمد صلى الله عليه وسلم وكتبوا بايديهم غيره وحلفوا انه من عند الله لئلا يفوتهم الرشا واحتج هولاء بقوله تعالى في سورة البقرة واوفوا بعهدي اوف بعهدكم والثاني انها نزلت في ادعايهم انه ليس علينا في الاميين سبيل كتبوا بايديهم كما في ذلك وحلفوا انه من عند الله وهو قول الحسن واما الاحتمال الثاني ففيه وجوه الاول انها نزلت في الاشعث بن قيس وخصم له

اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال للرجل اقم بينتك فقال الرجل ليس لي بينة
فقال للاشعث فعليك اليمين فهم الاشعث باليمين فانزل الله تعالى هذه الاية
فنكل الاشعث عن اليمين ورد الارض الى الخصم واعترف بالحق وهو قول ابن جريج
الثاني قال مجاهد نزلت في رجل حلف يمينا فاجرة في تنفيق سلعته الثالث
نزلت في عبدان وامرئ القيس اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
في ارض فتوجهت اليمين على امرئ القيس فقال انظرني الى الغد ثم جاء من
واقر له بالارض والاقرب الحمل على الكل فقوله ان الذين يشترون بعهد الله
يدخل فيه جميع ما امر الله به ويدخل فيه ما نصت عليه الادلة ويدخل فيه المواثيق
الماخوذة من جهة الرسل ويدخل فيه ما يلزم الرجل نفسه لان كل ذلك من
عهد الله الذي يلزم الوفاء به قال تعالى ومنهم من عاهد الله لئن اتانا من فضله
لنصدقن الاية وقال واوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا وقال يوفون بالنذر وقال
من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه وقد ذكرنا في سورة البقرة معنى
الشراء وذلك لان المشتري ياخذ شيئا ويعطي شيئا فكل واحد من المعطى والماخوذ
ثمن للاخر واما الايمان فحالها معلوم وهي الحلف التي يؤكد بها الانسان خبره
من وعد او وعيد او انكار او اثبات ثم قال تعالى اولئك لا خلاق لهم في
الاخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم
عذاب اليم واعلم انه تعالى فرع على ذلك الشرط وهو الشراء بعهد الله
وايمانه ثمنا قليلا خمسة انواع من الجزاء اربعة منها في بيان صيرورتهم محرومين
عن الثواب فاعلم ان الثواب عبارة عن المنفعة الخالصة المقرونة والخامس
في بيان وقوعهم في اشد العذاب اما المنع من الثواب فاعلم ان الثواب عبارة عن المنفعة
الخالصة المقرونة بالتعظيم فالاول وهو قوله اولئك لا خلاق لهم في الاخرة اشارة
الى حرمانهم عن منافع الاخرة واما الثلاثة الباقية وهي قوله ولا يكلمهم الله ولا ينظر
اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم فهو اشارة الى حرمانهم عن التعظيم والاعزاز
واما الخامس وهو قوله ولهم عذاب اليم فهو اشارة الى العقاب ولنتكلم في
شرح كل واحد من هذه الاقسام الخمسة اما الاول وهو قوله لا خلاق لهم في الاخرة
فالمعنى لا نصيب لهم في خير الاخرة ونعيمها واعلم ان هذا العموم مشروط
باجماع الامة بعدم التوبة فانه ان تاب عنها سقط الوعيد بالاجماع وعلى مذهبنا
مشروط ايضا بعدم العفو فانه تعالى قال ان الله لا يغفر ان يشرك به و
يغفر ما دون ذلك واما الثاني فهو قوله ولا يكلمهم الله وفيه سؤال لنسالن
المرسلين فكيف الجمع بينها بين الايتين وبين تلك الاية قال القفال في
الجواب المقصود من كل هذه الكلمات بيان شدة سخط الله عليهم لان من منع
غيره كلامه في الدنيا فانما ذلك لسخطه عليه واذا سخط انسان على انسان
قال له لا اكلمك وقد يامر بحجبه عنه ويقول لا ارى وجه فلان واذا جرى ذكره لم
يذكره بالجميل فثبت ان هذه الكلمات كنايات عن شدة الغضب نعوذ بالله
منه وهو الجواب الصحيح ومنهم من قال لا يبعد ان يكون اسماع الله جل جلاله اولياءه

كلامه

كلامه بغير سفير تشريفا عاليا يختص به اولياءه فلا يكلم الكفرة والفساق ويكون
المحاسبة معهم بكلام الملائكة ومنهم من قال معنى هذه الاية انه تعالى
لا يكلمهم بكلام يسرهم وينفعهم والمعتمد هو الجواب الاول واما الثالث
وهو قوله ولا ينظر اليهم فالمراد انه لا ينظر اليهم بالاحسان يقال فلان
لا ينظر الى فلان والمراد منه نفي الاعتداد به وترك الاحسان اليه والسبب لهذا
المجاز ان من اعتد بالانسان التفت اليه واعاد نظره اليه مرة بعد اخرى فلهذا
صار قولنا نظر اليه عبارة عن الاعتداد والاحسان وان لم يكن ثم نظر ولا يجوز
من النظر تقليب الحدقة الى جانب المرئي التماسا لرؤيته لان هذا من صفات
الاجسام تعالى الهنا ان يكون جسما وقد احتج المخالف بهذه الاية على ان النظر
المقرون بحرف الى ليس للرؤية والا لزم في هذه الاية ان لا يكون الله تعالى رائيا لهم
وذلك باطل واما الرابع وهو قوله ولا يزكيهم اي لا يثني عليهم كما يثني
ففيه وجوه الاول ان لا يطهرهم من دنس ذنوبهم بالمغفرة بل يعاقبهم
عليها الثاني لا يزكيهم اي لا يثني عليهم كما يثني على اوليائه الازكياء م
والتزكية من المزكي للشاهد مدح منه له واعلم ان تزكية الله عباده
قد يكون على السنة عباده كما قال والملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون
نحن اولياؤكم في الحياة الدنيا وقد يكون بغير واسطة اما في الدنيا فكقوله
التائبون العابدون واما في الاخرة فكقوله سلام قولا من رب رحيم
واما الخامس وهو قوله ولهم عذاب اليم فاعلم انه تعالى لما بين حرمانهم
عن الثواب بين كونهم في العقاب الشديد المؤلم قوله تعالى وان منهم
لفريقا يلوون السنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون
هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون اعلم ان
هذه الاية تدل على ان الاية المتقدمة نازلة في اليهود لان هذه الاية
نزلت في اليهود بلا شك وهي معطوفة على ما قبلها فهذا يقتضي كون تلك
الاية المتقدمة نازلة في اليهود ايضا واعلم ان اللي عبارة عن عطف الشيء
ورده عن الاستقامة الى الاعوجاج يقال لويت يده والتوى الشيء اذا
انحرف والتوى فلان اذا تغيرت اخلاقه عن الاستواء الى ضده ولوى لسانه عن
كذا اذا غيره ولوى فلان فلانا عن رايه اذا اماله عنه وفي الحديث لي الواجد
ظلم وقال تعالى وراعنا ليا بالسنتهم اذا عرفت هذا الاصل ففي تاويل الاية وجوه
الاول قال القفال رحمه الله قوله يلوون السنتهم معناه ان يعمدوا الى اللفظة
فيحرفوها في حركات الاعراب تحريفا يتغير به المعنى وهذا كثير في لسان العرب
فلا يبعد مثله في العبرانية فلعلهم فعلوا ذلك في الايات الدالة على نبوة
محمد صلى الله عليه وسلم من التوراة كان ذلك هو المراد من قوله
تعالى يلوون السنتهم وهذا تاويل في غاية الحسن الثاني نقل عن ابن
عباس انه قال ان النفر الذين لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر اليهم
كتبوا كتابا شوشوا فيه نعت محمد صلى الله عليه وسلم وخلطوه بالكتاب الذي

كان فيه نعت محمد صلى الله عليه وسلم ثم قالوا هذا من عند الله اذا عرفت هذا فنقول
ان في اللسان شبيه بالتشدق والتنطع والتكلف وذلك مذموم فعبر الله تعالى
عن قراءتهم لذلك الكتاب الباطل باللسان ذماً لهم وعيباً لهم ولم يعبر عنها بالقراءة
والعرب تفرق بين الفاظ المدح والذم في الشيء الواحد فيقولون في المدح خطيب مصقع
وفي الذم مكثار ثرثار وقوله وان منهم لفريقاً يلوون السنتهم بالكتاب
فراد ذلك الكتاب الباطل وهو الذي ذكره الله تعالى في قوله فويل للذين يكتبون الكتاب
بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ثم قال وما هو من الكتاب اي هو من الكتاب الحق
النازل من عند الله بقي سوالان السوال الاول الى ماذا يرجع الضمير في قوله لتحسبوه
والجواب لعله صدر هذا العمل عن نفر قليل يجوز عليهم التواطو على التحريف ثم انهم عرضوا
ذلك المحرف على بعض العوام وعلى هذا التقدير يكون هذا التحريف ممكنا والاصوب
عندي في تفسير الاية وجه اخر وهو ان الايات الدالة على نبوة محمد صلى الله
عليه وسلم كان يحتاج فيها الى تدقيق النظر وتامل القلب والقوم كانوا
يوردون عليها الاسولة المشوشة والاعتراضات المظلمة فكانت تصير تلك
الدلايل مشتبهة على السامعين واليهود كانوا يقولون مراد الله من هذه الايات
ما ذكرناه لا ما ذكرتم فكان هذا هو المراد بالتحريف وبلي الالسنة وهذا مثل ما
ان المحق في زماننا اذا استدل باية من كتاب الله تعالى فالمبطل يورد عليه
الاسولة والشبهات ويقول ليس مراد الله ما ذكرت فكذلك في هذه الصورة
والله اعلم بمراده ثم قال تعالى ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله واعلم
ان من الناس من قال انه لا فرق بين قوله لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب
وبين قوله ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله وكرر هذا الكلام بلفظين
مختلفين لاجل التاكيد اما المحققون فقالوا المغايرة حاصلة وذلك لانه ليس كل
ما لم يكن في الكتاب لم يكن من عند الله فان الحكم الشرعي قد ثبت تارة بالكتاب وتارة بالسنة
وتارة بالاجماع وتارة بالقياس والكل من عند الله فقوله لتحسبوه من الكتاب وما هو من
الكتاب هذا نفي خاص ثم عطف عليه النفي العام فقال ويقولون هو من عند الله وما هو
من عند الله وايضا يجوز ان يكون المراد من الكتاب التوراة ويكون المراد من قولهم هو من عند الله
انه موجود في كتب ساير الانبيا عليهم السلام مثل اشعيا وارميا وحبقوق وذلك لان القوم
في نسبة ذلك التحريف الى الله كانوا متحيرين فان وجدوا قوماً من الاغمار والبله الجاهلين
بالتوراة نسبوا ذلك المحرف الى انه من التوراة وان وجدوا قوماً عقلا اذكيا زعموا انه موجود
في كتب ساير الانبياء الذين جاوا بعد موسى عليهم السلام واحتج الجبائي والكعبي به على ان فعل
العبد غير مخلوق لله تعالى فقالوا لو كان لي اللسان بالتحريف والكذب خلقا لله تعالى
لصدق اليهود في قولهم انه من عند الله نفي عن نفسه كونه من عنده ثم قالوا وكيف يحسن الذم
يجعلون اليهود اولى بالصدق من الله قال وليس لاحد ان يقول المراد من قولهم هو من عند الله
انه كلام الله تعالى قال لانا لو حملناه على هذا الوجه فحينئذ لا يبقى بين قوله لتحسبوه
من الكتاب وما هو من الكتاب وبين قوله ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله فرق
واذا لم يبق فرق لم يحسن العطف واجاب الكعبي عن هذا السوال ايضا من وجهين اخرين

الاول

الاول ان كون المخلوق من عند الخالق اوكد من كون المامور به من عند الامر وحمل الكلام على الوجه
الاقوى اولى والثاني ان قوله وما هو من عند الله نفي مطلق لكونه من عند الله وهذا ينفي
كونه من عند الله بوجه من الوجوه فوجب ان لا يكون من عند الله لا بالخلق ولا بالحكم والجواب
اما قول الجبائي لو حملنا قوله تعالى ويقولون هو من عند الله على انه كلام الله لوقع التكرار
فجوابه ما ذكرنا من ذكر من ان قوله وما هو من الكتاب معناه انه غير موجود في الكتاب وهذا
لا يمنع من كونه حكما لله تعالى ثابتا بقول الرسول او بطريق اخر فلما قال وما هو من عند الله
ثبت نفي كونه حكما لله تعالى وعلى هذا الوجه زال التكرار واما الوجه الاول من الوجهين اللذين
ذكرهما الكعبي فجوابه ان الجواب لا بد وان يكون منطبقا على السوال والقوم ما كانوا في
ادعاء ان ما ذكروه وفعلوه خلق الله تعالى بل كانوا يدعون انه حكم الله نازل في
كتابه فوجب ان يكون قوله وما هو من عند الله عايدا الى هذا المعنى لا الى غيره وبهذا
الطريق يظهر فساد ما ذكره في الوجه الثاني والله اعلم ثم قال تعالى ويقولون على الله الكذب
وهم يعلمون والمعنى انهم يتعمدون ذلك الكذب مع العلم واعلم انه ان كان المراد
من التحريف تغيير الفاظ التوراة واعراب الفاظها فالمقدمون عليه يجب ان يكونوا طايفة
يسيرة يجوز التواطو منهم على الكذب وان كان المراد منه تشويش دلالة تلك
الايات على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بسبب القاء الشكوك والشبهات في وجه
الاستدلال لم يبعد اطباق الخلق الكثير عليه والله اعلم قوله تعالى ما كان لبشر
ان يوتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن
كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون ولا يامركم ان تتخذوا الملايكة والنبيين
اربابا ايامركم بالكفر بعد اذ انتم مسلمون اعلم انه تعالى لما بين ان عادة علما اهل الكتاب
التحريف والتبديل اتبعه بما يدل على ان من جملة ما حرفوه ما زعموا ان عيسى كان يدعي
الالهية وانه كان يامر قومه بعبادته فلهذا قال ما كان لبشر وههنا مسايل
المسئلة الاولى في سبب نزول هذه الاية وجوه الاول قال ابن عباس لما قالت اليهود
عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله نزلت هذه الاية الثاني
قيل ان ابا رافع القرظي من اليهود ورئيس وفد نجران من النصارى قالا لرسول
صلى الله عليه وسلم تريد ان نعبدك ونتخذك ربا فقال عليه السلام معاذ الله ان
نعبد غير الله او ان نامر بعبادة غير الله فما بذلك بعثني ولا بذلك امرني
فنزلت هذه الاية الثالث قال رجل يا رسول الله نسلم عليك كما يسلم بعضنا على
بعض افلا نسجد لك فقال عليه السلام لا ينبغي ان يسجد لاحد من دون الله ولكن اكرموا نبيكم
واعرفوا الحق لاهله الرابع ان اليهود لما ادعوا ان احدا لا ينال من درجات الفضل
والمنزلة ما نالوه فالله تعالى قال لهم ان كان الامر كما قلتم وجب ان لا تشتغلوا
باستعباد الناس واستخدامهم ولكن يجب ان تامروا الناس بطاعة الله والانقياد لتكاليفه
وحينئذ يلزمكم ان تحثوا الناس على الاقرار بنبوة محمد عليه السلام لان ظهور
المعجزات عليه توجب ذلك وهذا الوجه يحتمله لفظ الاية فان قوله ثم يقول للناس كونوا
عبادا لي من دون الله مثل قوله اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله المسئلة الثانية اختلفوا في

المراد بقوله ما كان لبشر ان يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله على وجوه الاول قال الاصم
معناه انهم لو ارادوا ان يقولوا ذلك لمنعهم الله عنه والدليل عليه قوله تعالى ولو تقول علينا
بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين وقال لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا اذا لاذقناك ضعف الحياة
وضعف الممات الثاني ان الانبياء عليهم السلام موصوفون بصفات لا يحسن مع تلك الصفات
ادعاء الالهية والربوبية منها ان الله تعالى اتاهم الكتاب والوحي وهذا لا يكون
الا في النفوس الطاهرة والارواح الطيبة كما قال الله اعلم حيث يجعل رسالته
وقال ولقد اخترناهم على علم على العالمين وقال الله يصطفي من الملائكة رسلا
ومن الناس والنفس الطاهرة يمتنع ان يصدر عنها هذه الدعوى ومنها ان ايتاء
النبوة لا يكون الا بعد كمال العلم وذلك يمنع من هذه الدعوى وبالجملة فلا بد من
قوتان نظرية وعملية وما لم تكن القوة النظرية كاملة بالعلوم والمعارف
الحقيقية ولم تكن القوة العملية مطهرة عن الاخلاق الذميمة لا تكون
النفس مستعدة لقبول الوحي والنبوة وحصول الكمالات في القوة النظرية والعملية
يمنع من مثل هذا القول والاعتقاد والثالث ان الله تعالى لا يشرف عبده بالنبوة
الا اذا علم منه انه لا يقول مثل هذا الكلام الرابع ان الرسول ادعى انه مبلغ الاحكام
عن الله تعالى واحتج على صدقه في هذه الدعوى بالمعجزة فلو امرهم بعبادة نفسه
فحينئذ يبطل دلالة المعجزة على كونه صادقا وذلك غير جائز واعلم انه
ليس المراد من قوله ما كان لبشر ذلك انه يحرم عليه هذا الكلام لان ذلك محرم
على كل الخلق وظاهر الاية يدل على انه لم يكن ذلك لاجل ان الله اتاه الكتاب والحكمة والنبوة
وايضا لو كان المراد منه التحريم لما كان ذلك تكذيبا للنصارى في ادعائهم ذلك
على المسيح عليه السلام لان من ادعى على رجل فعلا فقيل له ان فلانا لا يحل له ان يفعل
ذلك لم يكن تكذيبا له فيما ادعاه عليه وانما اراد تعالى بهذا القول تكذيب النصارى
في ادعايهم ان عيسى قال لهم اتخذوني الها من دون الله تعالى فالمراد اذا ما قدمناه
ونظيره قوله تعالى ما كان لله ان يتخذ من ولد على سبيل النفي لذلك عن نفسه
لا على وجه التحريم والحظر وكذا قوله ما كان لنبي ان يغل والمراد النفي لا النهي
المسئلة الثالثة قوله ان يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة اشارة الى ثلاثة
اشياء ذكرها على ترتيب في غاية الحسن وذلك لان الكتاب السماوي ينزل اولا ثم انه
يحصل في عقل النبي فهم ذلك الكتاب واليه الاشارة بالحكمة فان اهل اللغة والتفسير
اتفقوا على ان هذا الحكم هو العلم قال تعالى واتيناه الحكم صبيا يعني العلم والفهم
ثم اذا حصل فهم الكتاب فحينئذ يبلغ ذلك المفهوم الى الخلق وهو النبوة فما
احسن هذا الترتيب ثم قال تعالى ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله
وفيه مسايل المسئلة الاولى القراءة الظاهرة ثم يقول بنصب اللام وروي
عن ابي عمرو برفعها اما النصب فعلى تقدير ولا يصح النبوة مع كذا وكذا وهذا القول
والعامل فيه ان وهو معطوف عليه بمعنى ثم ان يقول واما الرفع فعلى الاستيناف
المسئلة الثانية حكى الواحدي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال في قوله كونوا

عبادا لي انه لغة مزينة يقولون للعبيد عباد ثم قال ولكن كونوا ربانيين فاضمر
القول على حسب مذهب العرب في جواز الاضمار اذا كان في الكلام ما يدل عليه ونظيره
قوله تعالى فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم اي فيقال لهم
ذلك المسئلة الثانية ذكروا في تفسير الرباني اقوالا الاول قال سيبويه الرباني
منسوب الى الرب بمعنى كونه عالما به ومواظبا على طاعته كما يقال رجل الهي اذا كان مقبلا
على معرفة الاله وطاعته وزيادة الالف والنون فيه للدلالة على كمال هذه الصفة
كما قالوا شعراني ولحياني ورقباني اذا وصف بكثرة الشعر وطول اللحية وغلظ الرقبة فاذا
نسبوا الى الشعر قالوا شعري والى الرقبة قالوا رقبي والى اللحية لحيي الثاني قال المبرد
الربانيون ارباب العلم واحدهم رباني وهو الذي يرب العلم ويرب الناس اي يعلمهم
ويصلحهم ويقوم بامرهم والالف والنون للمبالغة كما قالوا ريان وعطشان وشبعان
وعريان ثم ضمت اليه ياء النسبة كما قيل لحياني ورقباني قال الواحدي فعلى قول
سيبويه الرباني منسوب الى الرب على معنى التخصيص بمعرفة الرب وبطاعته
وعلى قول المبرد الرباني ماخوذ من التربية الثالث قال ابن زيد الرباني
هو الذي يرب الناس فالربانيون هم ولاة الامة والعلماء وذكروا ايضا في قوله تعالى
لولا ينهاهم الربانيون والاحبار اي الولاة والعلماء هما الفريقان اللذان يطاعان
ومعنى الاية على هذا التقدير لا ادعوكم الى ان تكونوا عبادا لي ولكن ادعوكم الى
ان تكونوا ملوكا وعلماء باستعمالكم امر الله تعالى ومواظبتكم على طاعته قال
القفال رحمه الله ويحتمل ان الوالي سمي ربانيا لانه يطاع كالرب تعالى فنسب
اليه الرابع قال ابو عبيدة احسب هذه الكلمة ليست عربية بل انما هي عبرانية
او سريانية وسواء كانت عربية او عبرية فهي تدل على الانسان الذي علم
وعمل بما علم ثم اشتغل بتعليم الخير ثم قال تعالى بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم
تدرسون وفيه مسايل المسئلة الاولى في قوله بما كنتم تعلمون الكتاب قراءتان
احداهما تعلمون من العلم وهي قراءة عبد الله بن كثير وابي عمرو ونافع والثانية تعلمون
من التعليم وهي قراءة الباقين من السبعة وكلاهما صواب لانهم كانوا يعلمونه
في انفسهم ويعلمونه غيرهم واحتج ابو عمرو على ان قراءته ارجح بوجهين الاول
انه قال تدرسون ولم يقل تدرسون بالتشديد الثاني ان التشديد يقتضي
مفعولين والمفعول هاهنا واحد واما الذين قروا بالتشديد فزعموا ان المفعول
الثاني محذوف تقديره بما كنتم تعلمون الناس الكتاب اولى بوجهين الاول

(في الحاشية: وضعفه لان المفعول به قد يحذف من الكلام كثيرا ثم احتجوا على ان التشديد)

ان التعليم يشتمل على العلم ولا عكس فكان التعليم اولى الثاني ان الربانيين
لا يكتفون بالعلم بل يضمون اليه التعليم لله تعالى الا ترى انه تعالى امر محمدا
صلى الله عليه وسلم بذلك فقال ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة
ويدل عليه قول مرة بن شراحيل كان علقمة من الربانيين الذين يعلمون الناس
القران المسئلة الثانية نقل ابن جني في المحتسب عن ابي حيوة انه قرا تدرسون
بضم التاء ساكنة الدال مكسورة الراء قال ابن جني ينبغي ان يكون هذا منقولا من

درس هو وادرس غيره فكذلك قرا واقرا غيره واكثر العرب على درس وادرس
وعليه جاء المصدر على التدريس المسئلة الثالثة ما في القراءتين هي التي بمعنى
المصدر مع الفعل والتقدير كونوا ربانيين بكونكم عالمين او معلمين او بسبب دراستكم
الكتاب ومثل هذا من كون ما مع الفعل بمعنى المصدر قوله فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء
يومهم هذا وحاصل الكلام ان العلم والتعليم والدراسة توجب على صاحبها كونه ربانيا
والسبب لا محالة مغاير للمسبب فهذا يقتضي ان يكون كونه ربانيا امرا مغايرا لكونه
عالما او معلما ومواظبا على الدراسة وما ذاك الا ان يكون تعلمه لله وتعليمه لله
ودراسته لله وبالجملة فان يكون الداعي له الى جميع الافعال طلب مرضاة
الله والصارف له عن الافعال الهرب من عقاب الله واذا ثبت ان الرسول
يامر جميع الخلق بهذا المعنى انه يمتنع منه ان يامر الخلق بعبادته وحاصل
الحرف شي واحد وهو ان الرسول هو الذي يكون منتهى جهده وجده صرف
الارواح والقلوب عن الخلق الى الحق فمثل هذا الانسان كيف يمكن ان يصرف
عقول الخلق عن طاعة نفسه وعند هذا يمتنع في احد من الانبيا صلوات الله
عليهم ان يامر غيره بعبادته المسئلة الرابعة دلت الاية على ان
العلم والتعليم والدراسة يوجب كون الانسان ربانيا فمن اشتغل بالتعلم
والتعليم لا لهذا المقصود ضاع سعيه وخاب عمله وكان مثله مثل من غرس شجرة
حسنا يونقه بمنظرها ولا ينفعه ثمرها ولهذا قال عليه السلام اعوذ بالله من علم
لا ينفع وقلب لا يخشع ثم قال تعالى ولا يامركم ان تتخذوا الملئكة والنبيين
اربابا وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا عاصم وحمزة وابن عامر ولا يامركم
بنصب الراء والباقون بالرفع اما النصب فوجهه ان يكون عطفا على ثم يقول
وفيه وجهان الاول ان يجعل لا مزيدة والمعنى ما كان لبشر ان يوتيه الله الكتاب
والحكم والنبوة ان يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولا يامركم ان
تتخذوا الملايكة والنبيين اربابا كما تقول ما كان لزيد ان اكرمه ثم
يهينني ويستخف بي والثاني ان يجعل غير مزيدة والمعنى ان النبي صلى الله عليه
وسلم كان ينهى قريشا عن عبادة الملايكة واليهود والنصارى عن عبادة
عزير والمسيح فلما قالوا له نريد ان نتخذك ربا قيل لهم ما كان لبشر ان يجعله الله
نبيا ثم يامر الناس بعبادة نفسه وينهاهم عن عبادة الملايكة والانبيا واما
القراءة بالرفع على سبيل الاستيناف فظاهرة لانه بعد انقضاء الاية وتمام
الكلام ومما يدل على الانقطاع من الاولى ما روي عن ابن مسعود انه قرا ولن
يامركم المسئلة الثانية قال الزجاج ولا يامركم الله وقال ابن جريج محمد
وقيل يامركم الانبيا ان تتخذوا الملايكة اربابا كما فعلته قريش المسئلة
الثالثة انما خص الملايكة والنبيين بالذكر لان الذين وصفوا من اهل الكتاب
بعبادة غير الله لم يحك عنهم الا عبادة الملايكة وعبادة المسيح وعزير فلهذا
المعنى خصهما بالذكر ثم قال تعالى ايامركم بالكفر بعد اذ انتم مسلمون وفيه مسايل

المسئلة الاولى

المسئلة الاولى الهمزة في ايامركم استفهام بمعنى الانكار يعني انه لا يفعل
ذلك المسئلة الثانية قوله بعد اذ انتم مسلمون يدل على ان المخاطبين كانوا
مسلمين وهم الذين استاذنوا الرسول صلى الله عليه وسلم في ان يسجدوا له
المسئلة الثالثة قال الجبائي الاية دالة على فساد قول من يقول الكفر بالله هو الجهل
به والايمان به هو المعرفة به وذلك لانه تعالى حكم بكفر هؤلاء وهو قوله
ايامركم بالكفر ثم هؤلاء كانوا عارفين بالله تعالى بدليل قوله ثم يقول للناس كونوا عبادا لي
من دون الله وظاهر هذا يدل على ان الايمان بالله هو المعرفة والكفر به ليس هو
الجهل به والجواب ان قولنا الكفر بالله هو الجهل به لا نعني به مجرد الجهل بكونه موجودا
بل نعني به الجهل بذاته وبصفاته السلبية وصفاته الاضافية انه لا شريك
له في العبودية فلما جهل هذا فقد جهل بعض صفاته والله اعلم قوله تعالى
واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول
مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال ااقررتم واخذتم على ذلكم اصري قالوا اقررنا
قال فاشهدوا وانا معكم من الشاهدين فمن تولى بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون

اعلم ان المقصود من هذه الايات تعديد الاشيا المعروفة عند اهل الكتاب مما يدل
على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم قطعا لعذرهم واظهارا لعنادهم ومن جملتها
ما ذكره الله في هذه الاية وهو انه تعالى اخذ الميثاق من الانبيا الذين اتاهم الكتاب
والحكمة بانه كلما جاءهم رسول مصدق لما معهم امنوا به ونصروه فاخبروا
انهم قبلوا ذلك وحكم تعالى بان من رجع عن ذلك كان من الفاسقين فهذا هو
المقصود من الاية فحاصل الكلام انه تعالى اوجب على جميع الانبيا الايمان بكل رسول جاء
مصدقا لما معهم الا ان هذه المقدمة الواردة لا تكفي في اثبات نبوة محمد عليه السلام
ما لم ينضم اليها مقدمة اخرى وهي ان محمدا رسول جاء مصدقا لما معهم وعند هذا
القايل ان يقول هذا اثبات الشي بنفسه لانه اثبات لكونه رسولا وجوابه ان المراد من
كونه رسولا ظهور المعجز عليه وحينئذ يسقط هذا السؤال ولنرجع الى تفسير الالفاظ
اما قوله واذ اخذ الله فقال ابن جرير الطبري معناه واذكروا يا اهل الكتاب اذ اخذ الله
ميثاق النبيين وقال الزجاج اذكر يا محمد في القران اذ اخذ الله ميثاق النبيين اما قوله
ميثاق النبيين فاعلم ان المصدر يجوز اضافته الى الفاعل والى المفعول فيحتمل ان يكون
الميثاق ماخوذا منهم ويحتمل ان يكون ماخوذا لهم من غيرهم فلهذا السبب اختلفوا
في تفسير هذه الاية على هذين الوجهين اما الاحتمال الاول وهو انه تعالى اخذ الميثاق
منهم في ان يصدق بعضهم بعضا وينصر بعضهم بعضا وهذا قول سعيد بن جبير والحسن
وطاوس وقيل هذا الميثاق مختص بمحمد صلى الله عليه وسلم وهو مروي عن علي وابن عباس وقتادة
والسدي واحتج اصحاب هذا القول على صحته من وجوه الاول ان قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق
النبيين يشعر بان اخذ الميثاق هو الله تعالى والماخوذ منهم هم النبيون وليس في الاية ذكر الامة
ويمكن ان يجاب عنه من وجوه الاول ان على الوجه الذي قلتم يكون الميثاق مضافا الى الموثق
عليه وعلى الوجه الذي قلنا يكون اضافته اليهم اضافة الفعل الى الفاعل وهو الموثق له ولا شك
ان اضافة الفعل الى الفاعل اقوى من اضافته الى المفعول فان لم يكن فلا اقل من المساواة

وهو كما يقال ميثاق الله وعهده فيكون التقدير واذ اخذ الله الميثاق الذي وثقه
الانبيا على اممهم الثاني ان يراد اولاد النبيين وهم بنو اسرايل على حذف
المضاف وهو كما يقال فعل بكر بن وايل كذا وفعل معد بن عدنان كذا والمراد اولادهم
وقومهم فكذا هاهنا الثالث ان يكون المراد من لفظ النبيين اهل الكتاب واطلق
هذا اللفظ عليهم تهكما بهم على زعمهم لانهم كانوا يقولون نحن اولى بالنبوة من محمد
لانا اهل الكتاب ومنا كان النبيون والرابع انه ورد كثيرا في القران لفظ النبي والمراد
امته قال تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النسا الحجة الثانية لاصحاب هذا القول
ما روى انه عليه السلام قال لقد جيتكم بها بيضا نقية اما والله لو كان موسى
بن عمران حيا لما وسعه الا اتباعي الحجة الثالثة ما روى عن علي رضي الله عنه
انه قال ما بعث ادم ومن بعده من الانبيا عليهم السلام الا اخذ عليه العهد لئن
بعث الله محمدا وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه فهذا ما يمكن نصره هذا القول به
الاحتمال الثاني ان المراد من الاية ان الانبيا عليهم السلام كانوا ياخذون الميثاق
من اممهم بانه اذا بعث محمد صلى الله عليه وسلم فانه يجب ان تؤمنوا به وتنصروه وهو
قول كثير من العلما وقد بينا ان اللفظ محتمل له وقد احتجوا على صحته بوجوه الاول
ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني فقال ظاهر الاية يدل ان الذين اخذ الله الميثاق منهم
يجب عليهم الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم عند مبعثه وكل الانبيا يكونون عند مبعث
محمد صلى الله عليه وسلم في زمرة الاموات والميت لا يكون مكلفا فلما كان الذين
اخذ الله عليهم الميثاق منهم يجب عليهم الايمان بمحمد عند مبعثه ولا يمكن ايجاب
الايمان على الانبيا عند محمد علمنا ان الذين اخذ عليهم الميثاق ليسوا هم النبيين
بل هم امم النبيين ومما يؤكد هذا هو انه تعالى حكم على الذين اخذ عليهم الميثاق
انهم لو تولوا لكانوا فاسقين وهذا الوصف لا يليق بالانبيا وانما يليق بالامم اجاب
القفال رحمه الله فقال لم لا يجوز ان يكون المراد من الاية ان الانبيا لو كانوا في الحياة
لوجب عليهم الايمان بمحمد عليه السلام ونظيره قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك
وقد علم الله تعالى انه لا يشرك قط ولكن خرج هذا الكلام على سبيل التقدير والفرض
فكذا هاهنا وقال ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين
وقال في صفة الملايكة ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم مع انه
تعالى اخبر عنهم انهم لا يسبقونه بالقول وبانهم يخافون ربهم من فوقهم فكل ذلك
خرج على سبيل الفرض والتقدير فكذا هاهنا وقوله انه سماهم فاسقين على تقدير
التولي قلنا اسم الفسق ليس اقبح من اسم الشرك وقد ذكر تعالى ذلك على سبيل
الفرض في قوله لئن اشركت فكذا هاهنا الحجة الثانية ان المقصود من هذه الاية
ان يؤمن الذين كانوا في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم به فاذا كان الميثاق
ماخوذا عليهم كان ذلك ابلغ في تحصيل هذا المقصود من ان يكون ماخوذا على الانبيا
عليهم السلام وقد اجيب عن ذلك بان درجات الانبيا عليهم السلام اعلى واشرف
من درجات الامم فاذا دلت هذه الاية على ان الله تعالى اوجب على جميع الانبيا
ان يؤمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم لو كانوا في الاحيا وانهم لو تركوا ذلك لصاروا

في زمرة الفاسقين فلان يكون الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم واجبا على اممهم
كان ذلك اولى فكان صرف الميثاق الى الانبيا اقوى في تحصيل المطلوب من هذا
الوجه الحجة الثالثة ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قيل له ان اصحاب
عبد الله يقرؤون واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب ونحن نقرا واذ اخذ
الله ميثاق النبيين فقال ابن عباس انما اخذ الله ميثاق النبيين
على قومهم الحجة الرابعة ان هذا الاحتمال متاكد بقوله تعالى يا بني اسرايل
اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وبقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق
الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فهذا جملة ما قيل في هذا الموضع والله اعلم بمراده
اما قوله تعالى لما اتيتكم من كتاب وحكمة ففيه مسايل المسئلة الاولى قرا الجمهور لما
بفتح اللام وقرا حمزة لما بكسر اللام وقرا سعيد بن جبير لما مشددة اما القراة
بالفتح فلها وجهان الاول ان ما اسم موصول والذي بعده صلة له وخبره قوله لتؤمنن
به والتقدير للذي اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاكم رسول مصدق لتؤمنن به وعلى
هذا التقدير ما رفع بالابتدا والراجع الى لفظة ما من صلتها محذوف والتقدير
لما اتيتكموه فحذف الراجع كما حذف من قوله اهذا الذي بعث الله رسولا ثم
عليه سوالان السوال الاول اذا كانت ما موصولة لزم ان يرجع من الجملة المعطوفة
على الصلة ذكر الى الموصول والا لم يجز الا ترى انك لو قلت الذي قام ابوه ثم انطلق
زيد لم يجز وقوله ثم جاكم رسول مصدق لما معكم ليس فيه راجع الى الموصول قلنا
يجوز اقامة المظهر مقام المضمر عند الاخفش والدليل عليه قوله انه من يتق
ويصبر فان الله لا يضيع اجر المحسنين وقال ان الذين امنوا وعملوا الصالحات انا لا
نضيع اجر من احسن عملا ولم يقل انا لا نضيع اجرهم وذلك لان المظهر المذكور قائم
مقام المضمر فكذا هاهنا السوال الثاني ما فايدة اللام في قوله لما قلنا هذه اللام
لام الابتدا بمنزلة قولك لزيد افضل من عمرو ويحسن ادخالها على ما يجري مجرى
المقسم عليه لان قوله واذ اخذ الله ميثاق النبيين بمنزلة القسم والمعنى
استحلفهم وهذه تسمى اللام المتلقية للقسم فهذا تقرير الكلام الوجه
الثاني وهو اختيار سيبويه والمازني والزجاج ان ما هاهنا هي المتضمنة
لمعنى الشرط والتقدير ما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاكم رسول مصدق له ليؤمنن به
فاللام في قوله لتؤمنن به هي المتلقية للقسم اما اللام في لما فهي لام تحذف تارة
وتذكر اخرى ولا يتفاوت المعنى ونظيره قولك والله ان لو فعلت لفعلت لا يتغاير
الحال بين ذكرها وحذفها فكذا هاهنا وعلى هذا التقدير كانت ما في موضع نصب
باتيتكم وجاكم جزم بالعطف على اتيتكم ولتؤمنن به هو الجزا وانما لم يرض سيبويه
بالقول الاول لانه لا يرى اقامة المظهر مقام المضمر واما الوجه في قراة لما
بكسر اللام فهو ان هذا لام التعليل كانه قيل اخذ ميثاقهم لهذا لان من يؤتى الكتاب
والحكمة فان اختصاصه بهذه الفضيلة يوجب عليه تصديق ساير الانبيا والرسل
وما على هذه القراة تكون موصولة وتمام البحث فيه ما قدمناه في الوجه الاول واما
قوله لما بالتشديد فذكر صاحب الكشاف فيه وجهين الاول ان المعنى حين اتيتكم بعض

الكتاب والحكمة ثم جاءكم رسول مصدق له وجب عليكم الايمان به ونصرته والثاني
ان اصل لما لمن ما فاستثقلوا اجتماع ثلاث ميمات وهي الميمان والنون المنقلبة
ميما بادغامها في الميم فحذفوا احدها فصارت لما ومعناه لمن اجل ما اتيتكم
لتومنن به وهذا قريب من قراءة حمزة في المعنى المسئلة الثانية قرا نافع اتيناكم
بالنون على التفخيم والباقون بالتاء على التوحيد حجة نافع قوله واتينا داود زبورا
واتيناه الحكم صبيا واتيناهما الكتاب المستبين ولان هذا اذل على العظمة فكان
اكثر هيبة في قلب السامع وهذا الموضع يليق به هذا المعنى وحجة الجمهور قوله
هو الذي ينزل على عبده الاية واذ اخذ الله وقال بعدها اصري واجاب نافع عنه
بان من ابواب الفصاحة تغيير العبارة عن الواحد الى الجمع وعن الجمع الى الواحد وقال
تعالى وجعلناه هدى لبني اسرائيل ان لا تتخذوا من دوني وكيلا ولم يقل من دوننا
كما قال وجعلناه والله اعلم المسئلة الثالثة انه تعالى ذكر النبيين
على سبيل المغايبة ثم قال اتيتكم وهو مخاطبة وفيه اضمار والتقدير واذ
اخذ الله ميثاق النبيين فقال مخاطبا لهم لما اتيتكم من كتاب وحكمة
والاضمار باب واسع في القران ومن العلماء من التزم في هذه الاية اضمارا اخر
واراح نفسه عن تلك التكلفات التي حكيناها عن النحويين فقال تقدير
الاية واذ اخذ الله ميثاق النبيين لتعلمن الناس ما اتيتكم من كتاب وحكمة
قال الا انه حذف لتعلمن لدلالة الكلام عليه لان لام القسم انما يقع على
الفعل فلما دلت هذه اللام على الفعل لا جرم حذفه اختصارا ثم قال بعده
ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم وهو محمد صلى الله عليه وسلم لتومنن به
ولتنصرنه وعلى هذا التقدير يستقيم النظم ولا يحتاج الى تكلف تلك
التعسفات واذا كان لا بد من التزام الاضمار فالذي ينتظم به الكلام
نظما جليا اولى من تلك التكلفات والله اعلم المسئلة الرابعة في قوله
لما اتيتكم من كتاب اشكال وهو ان هذا الخطاب اما ان يكون
مع الانبيا او مع الامم فان كان مع الانبيا فجميعهم ما اوتي الكتاب وانما
اوتي بعضهم وان كان مع الامم فالاشكال اظهر والجواب عنه من
وجهين الاول ان الانبيا عليهم السلام اوتي الكتاب بمعنى كونه مهتديا
به داعيا الى العمل به وان لم ينزل عليه والثاني ان اشرف الانبياء عليهم السلام
هم الذين اوتوا الكتاب فوصف الكل بوصف اشرف الانواع المسئلة الخامسة
الكتاب هو المنزل المقروء والحكمة هي الوحي الوارد بالتكاليف المفصلة التي
لم يشتمل الكتاب عليها المسئلة السادسة كلمة من دخلت تبيينا كقولك
ما عندي من الورق والعين اما قوله تعالى ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم ففيه
سوالات السوال ما وجه قوله ثم جاءكم والرسول لا يجي الى النبيين وانما يجي
الى الامم والجواب ان حملنا قوله واذ اخذ الله ميثاق النبيين على اخذ ميثاق
اممهم فقد زال السوال وان حملناه على اخذ ميثاق النبيين انفسهم
كان قوله ثم جاءكم والرسول لا يجي الى النبيين وانما يجي الى الامم والجواب

اى جاء في زمانكم السوال الثاني كيف يكون محمد صلى الله عليه وسلم مصدقا لما معهم
مع مخالفة شرعه لشرعهم قلنا المراد به حصول الموافقة في التوحيد والنبوات
واصول الشرايع فاما تفاصيلها وان وقع الخلاف فيها فذاك في الحقيقة ليس
بخلاف لان جميع الانبيا عليهم السلام متفقون على ان الحق في زمان موسى
عليه السلام شرع موسى وايضا فالمراد من قوله ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم هو
هو محمد عليه السلام والمراد بكونه مصدقا لما معهم هو ان وصفه وكيفية
احواله مذكورة في التوراة والانجيل فلما ظهر على احوال مطابقة لما كان مذكورا
في التوراة والانجيل كان نفس مجيئه تصديقا لما كان معهم فهذا هو المراد بكونه مصدقا
لما معهم السوال الثالث حاصل الكلام ان الله تعالى اخذ الميثاق على جميع الانبيا
بان يومنوا بكل رسول يجي مصدقا لما معهم هو ان وصفه وكيفية احواله فما معنى
ذلك الميثاق والجواب يحتمل ان يكون هذا الميثاق ما قرر في عقولهم من الدلايل
الدالة على ان الانقياد لامر الله واجب فاذا جاء الرسول فهو انما يكون رسولا عند
ظهور المعجزات الدالة على صدقه فاذا اخبرهم بعد ذلك ان الله امر الخلق
بالايمان به عرفوا عند ذلك وجوبه فتقرير هذا الدليل في عقولهم هو
المراد من اخذ الميثاق ويحتمل ان يكون المراد من اخذ الميثاق انه تعالى شرح
صفاته في كتب الانبيا المتقدمين واذا صارت احواله مطابقة لما جاء في الكتب
الالهية المتقدمة وجب الانقياد له فقوله تعالى ثم جاءكم رسول مصدق لما
معكم يدل على هذين الوجهين اما على الوجه الاول فقوله رسول واما على الوجه
الثاني فقوله مصدق لما معكم اما قوله لتومنن به ولتنصرنه فالمعنى ظاهر
وذلك لانه تعالى اوجب الايمان به اولا ثم الاشتغال بنصرته ثانيا واللام في لتومنن
به لام القسم كانه قيل والله لتومنن به ثم قال تعالى قال ااقررتم واخذتم على ذلكم
اصري وفيه مسايل المسئلة الاولى ان فسرنا قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين
بانه تعالى اخذ المواثيق على الانبيا كان قوله تعالى ااقررتم معناه قال الله للنبيين
ااقررتم بالايمان والنصرة له وان فسرنا اخذ الميثاق بان الانبيا عليهم السلام
اخذوا المواثيق على الامم كان معنى قوله قال ااقررتم اي قال كل نبي لامته ااقررتم وذلك
لانه تعالى اضاف اخذ الميثاق الى نفسه وان كان النبيون اخذوه على الامم فكذلك طلب
هذا الاقرار اضافه الى نفسه وان وقع من الانبيا والمقصود ان الانبيا بالغوا في اثبات هذا
المعنى وتاكيده وان لم يقتصروا على اخذ الميثاق عن الامم بل طالبوهم بالاقرار بالقبول
واكدوا ذلك بالاشهاد المسئلة الثانية الاقرار في اللغة منقول بالالف من قر
الشي يقر اذا ثبت ولزم مكانه واقره غيره والمقر بالشي يقره على نفسه اي يثبته اما
قوله تعالى واخذتم على ذلكم اصري اي قبلتم عهدي والاخذ بمعنى القبول كثير في الكلام
قال تعالى لا يوخذ منها عدل اي لا يقبل منها فدية وقال ويأخذ الصدقات اي يقبلها
والاصر هو الثقل الذي يلحق الانسان لاجل ما يلزمه من عمل قال تعالى
ولا تحمل علينا اصرا فسمي العهد اصرا لهذا المعنى قال صاحب الكشاف سمي العهد اصرا لانه
مما يوصر اي يشد ويعقد ومنه الاصار الذي يعقد به وقري اصري ويجوز ان يكون

لغة في اصرى ثم قال تعالى قالوا اقررنا قال فاشهدوا وانا معكم من الشاهدين في تفسير اشهدوا وجوه
الاول فليشهد بعضكم على بعض بالاقرار وانا على اقراركم واشهاد بعضكم بعضا من الشاهدين
وهذا توكيد عليهم وتحذير من الرجوع اذا علموا شهادة الله وشهادة بعضهم على بعض الثاني ان قوله
فاشهدوا خطاب للملائكة الثالث فاشهدوا اى ليجعل كل واحد نفسه شاهدا على نفسه
ونظيره قوله تعالى واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا وهذا من باب المبالغة
الرابع فاشهدوا اى بينوا هذا الميثاق للخاص والعام لكيلا يبقى لاحد عذر في الجهل به
واصله ان الشاهد هو الذى يبين صدق الدعوى الخامس فاشهدوا اى فاستيقنوا
ما قررته عليكم من هذا الميثاق وكونوا فيه كالمشاهد للشىء المعاين له السادس اذا
قلنا ان اخذ الميثاق كان من الامم فقوله فاشهدوا خطاب للانبياء ان يكونوا شاهدين
عليهم اما قوله تعالى وانا معكم من الشاهدين فهو للتاكيد وتقوية الالزام وفيه فائدة
اخرى وهو انه تعالى وان اشهد غيره فليس ذلك لانه تعالى لا يخفى عليه خافية لكن
لضرب من المصلحة مع انه سبحانه يعلم السر واخفى ثم انه تعالى ضم اليه تاكيدا اخر فقال
فمن تولى بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون يعنى من اعرض عن الايمان بهذا الرسول
وبنصرته بعد ما تقدم من هذه الدلائل كان من الفاسقين ووعيد الفاسق معلوم وقوله
فمن تولى بعد ذلك هذا شرط وقوله فمن تولى والفعل الماضى ينقلب مستقبلا فى
الشرط والجزاء والله اعلم قوله تعالى افغير دين الله يبغون وله اسلم من فى السموات
والارض طوعا وكرها واليه اعلم انه تعالى لما بين فى الاية الاولى ان الايمان بمحمد صلى الله
عليه وسلم شرع شرعه الله واوجبه على جميع من مضى من الانبياء والامم لزم
ان كل من كره ذلك فانه يكون طالبا دينا غير دين الله فلهذا قال بعده
افغير دين الله يبغون وفى الاية مسائل المسئلة الاولى قرا حفص عن عاصم
يبغون ويرجعون بالياء المنقوطة من تحتها لوجهين احدهما رد هذا الى
قوله فاولئك هم الفاسقون والثانى انه تعالى انما ذكر حكاية اخذ
الميثاق حتى يبين ان اليهود والنصارى يلزمهم الايمان بمحمد صلى الله عليه
وسلم فلما اصروا على كفرهم قال على جهة الاستنكار افغير دين الله يبغون
وقرا ابو عمرو تبغون بالتاء خطابا لليهود وغيرهم من الكفار ويرجعون بالياء
لرجوع الى جميع المكلفين المذكورين فى قوله وله اسلم من فى السموات والارض وقرا الباقون
فيهما بالتاء على الخطاب لان ما قبله خطاب كقوله اقررتم واخذتم وايضا فلا يبعد
ان يقال للمسلم وللكافر ولكل احد افغير دين الله تبغون مع علمكم بانه اسلم
له من فى السموات والارض وان مرجعكم اليه وهو كقوله كيف تكفرون
وانتم تتلى عليكم ايات الله وفيكم رسوله المسئلة الثانية الهمزة
للاستفهام والمراد استنكار ان يفعلوا ذلك او تقدير انهم يفعلونه و
موضع الهمزة هو لفظة يبغون تقديره ايبغون غير دين الله على فعله لانه
اهم من حيث ان الانكار الذى هو نفى لان الاستفهام انما يكون عن الافعال
والحوادث الا انه قدم المفعول الذى هو غير دين على فعله لانه اهم من
حيث ان الانكار الذى هو معنى الهمزة متوجه الى المعبود الباطل واما الفاء

يبغون

فالعطف

فالعطف جملة على جملة وفيه وجهان احدهما التقدير فاولئك هم الفاسقون
فغير دين الله يبغون ثم توسطت الهمزة بينهما والثانى انها للعطف على محذوف تقديره
ايتولون فغير دين الله يبغون واعلم انه لو قيل او غير دين يبغون جاز الا
ان فى الفاء فائدة زائدة كانه قيل افبعد اخذ هذا الميثاق المؤكد بهذه التاكيدات
البليغة يبغون المسئلة الثالثة روى ان اهل الكتاب اختصموا الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فيما اختلفوا فيه من دين ابرهيم عليه السلام وكل واحد من
الفريقين ادعى انه اولى به فقال صلى الله عليه وسلم كلا الفريقين برى من
دين ابرهيم عليه السلام فقالوا لا نرضى بقضائك ولا ناخذ بدينك فنزلت
هذه الاية ويبعد عندى حمل الاية على هذا السبب لان على هذا التقدير يكون
هذه الاية منقطعة عما قبلها والاستفهام على سبيل الانكار يقتضى تعلقها
بما قبلها فالوجه فى الاية ان هذا الميثاق لما كان مذكورا فى كتبهم وهم كانوا
عارفين بذلك فقد كانوا عالمين بصدق محمد صلى الله عليه وسلم فى النبوة فلم يبق لكفرهم
سبب الا مجرد العداوة والحسد فصاروا كابليس الذى دعاه الحسد الى الكفر
فاعلمهم تعالى انهم متى كانوا كذلك كانوا طالبين دينا غير دين الله ومعبودا
سوى الله سبحانه ثم بين ان التمرد على الله والاعراض عن حكمه لا يكون بالعقل
فقال وله اسلم من فى السموات والارض طوعا وكرها واليه ترجعون وفيه
مسائل المسئلة الاولى الاسلام هو الاستسلام والانقياد
والخضوع اذا عرفت هذا ففى خضوع كل من فى السموات والارض لله وجوه الاول وهو
الاصح عندى ان كل ما سوى الله سبحانه فهو ممكن لذاته فانه لا يوجد الا بايجاده
ولا يعدم الا باعدامه فاذا كل ما سوى الله سبحانه فهو منقاد خاضع لجلال الله
فى طرفى وجوده وعدمه وهو نهاية الانقياد والخضوع ثم هذا الوجه فيه لطيفة
اخرى وهى ان قوله وله اسلم يفيد الحصر اى وله اسلم كل من فى السموات
والارض لا لغيره فهذه الاية تفيد ان واجب الوجود واحد وان كل ما سواه فانه
لا يوجد الا بتكوينه ولا يفنى الا بافنائه سواء كان عقلا او نفسا او روحا او جسما
او جوهرا او عرضا او فاعلا او فعلا ونظير هذه الاية فى الدلالة على هذا المعنى
قوله تعالى ولله يسجد من فى السموات والارض وقوله وان من شىء الا يسبح بحمده
والوجه الثانى فى تفسير هذا الاسلام انه لا سبيل لاحد عليه فى مراده فاما
ان ينزلوا عليه طوعا او كرها فالمسلمون الصالحون ينقادون لله طوعا فيما يتعلق و
ينقادون له كرها فيما يخالف طباعهم فى المرض والفقر والموت وما اشبه
ذلك واما الكافرون فهم ينقادون لله على كل حال كرها لانهم لا ينقادون لله
فيما يتعلق بالدين وفى غير ذلك هم مستسلمون له سبحانه كرها لانه لا يمكنهم دفع
قضائه وقدره الثالث اسلم المسلمون طوعا والكافرون عند موتهم كرها لقوله
تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا الرابع ان الخلق منقادون لالهيته
طوعا بدليل قوله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله

ومنقادون لتكاليفه وايجاده للانام كرها الخامس ان انقياد الكل انما حصل وقت اخذ
الميثاق وهو قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم
الست بربكم قالوا بلى السادس قال الحسن الطوع لاهل السموات خاصة واما اهل
الارض فبعضهم بالطوع وبعضهم بالكره واقول انه سبحانه وتعالى ذكر في تخليق
السموات والارض هذا وهو قوله ثم قال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا
طائعين وفيه اسرار عجيبة اما قوله واليه ترجعون فالمراد ان من خالفه في
العاجل فسيكون مرجعه اليه والمراد الى حيث لا يملك الضر والنفع سواه وهذا وعيد
عظيم لمن خالف الدين الحق المسألة الثانية قال الواحدي رحمه الله الطوع الانقياد
يقال طاعه يطوعه طوعا مصدر وقع موقع الحال وتقديره طائعا او كارها كقولك
اتاني ركضا اي راكضا ولا يجوز ان يقال اتاني كلاما اي متكلما لان الكلام ليس بضرب
للاتيان والله اعلم قوله تعالى قل آمنا بالله وما انزل علينا وما انزل على ابراهيم
واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط وما اوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم
اعلم انه تعالى لما ذكر في هذه الاية المتقدمة انه انما اخذ الميثاق على الانبياء في تصديق
الرسول الذي ياتي مصدقا لما معهم بين في هذه الاية ان من صفة محمد صلى الله
عليه وسلم كونه مصدقا لما معهم فقال قل آمنا بالله الى آخر الاية وفيه مسائل
المسألة الاولى وحد الضمير في قل وجمع في آمنا وفيه وجوه الاول انه تعالى
حين خاطبه بلفظ الوحدان وعلمه انه حين يخاطب القوم يخاطبهم بلفظ
الجمع على وجه التعظيم والتفخيم مثل ما يتكلم الملوك والعظماء الثاني انه خاطبه
اولا بخطاب الوحدان ليدل هذا الكلام على انه لا مبلغ لهذا التكليف من الله
الى الخلق الا هو ثم قال آمنا تنبيها على انه حين يقول هذا القول فان اصحابه يوافقونه
عليه الثالث انه تعالى عينه في هذا التكليف بقوله قل ليظهر كونه مصدقا لما معهم
ثم قال آمنا تنبيها على ان هذا التكليف ليس من خواصه بل هو لازم لكل المؤمنين على ما قال
والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله المسألة
الثانية قدم الايمان بالله على الايمان بالانبياء لان الايمان بالله اصل الايمان بالنبوة
وفي المرتبة الثانية ذكر الايمان بما انزل عليه لان كتب سائر الانبياء حرفوها وبدلوها
فلا سبيل الى معرفة احوالها الا بما انزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم فكان ما انزل
على محمد كالاصل لما انزل على سائر الانبياء فلهذا قدمه عليه وفي المرتبة الثالثة ذكر
بعض الانبياء وهم الانبياء الذين يعترف اهل الكتاب بوجودهم ولا يختلفون في
نبوتهم والاسباط يعقوب الذين ذكر الله اسمهم الاثني عشر في سورة الاعراف وانما اوجب
تعالى الاقرار بنبوة كل الانبياء لفوائد احدها اثبات كونه عليه السلام
مصدقا لجميع الانبياء لان هذا الشرط كان معتبرا في اخذ الميثاق وثانيها التنبيه
على ان مذاهب اهل الكتاب متناقضة وذلك لانهم انما يصدقون النبي الذي يصدقونه
لمكان ظهور المعجزة عليه وهذا يقتضي ان كل من ظهرت المعجزة عليه كان نبيا وعلى هذا
يكون تخصيص البعض بالتصديق والبعض بالتكذيب يكون متناقضا بل الحق تصديق الكل والاعترا

بنبوة

بنبوة الكل وثالثها انه قال قبل هذه الاية افغير دين الله يبغون وله اسلم من في السموات
والارض وهذا تنبيه على ان اصرارهم على تكذيب بعض الانبياء اعراض عن دين الله ومنازعة
مع الله فههنا اظهر الايمان بنبوة جميع الانبياء ليزول عنه ما وصف اهل الكتاب به
من منازعة الله في الحكم والتكليف ورابعها ان في الاية الاولى ذكر انه اخذ الميثاق
على جميع الانبياء ان يؤمنوا بكل من ياتي بعدهم من الرسل وههنا اخذ الميثاق على محمد
عليه السلام بان يؤمن بكل من كان قبله من الرسل فكانت هذه الاية دالة من هذا
الوجه على انه لا نبي بعده البتة فان قيل لم عدي انزل في هذه الاية بحرف الاستعلاء
وفيما تقدم من مثلها بحرف الانتهاء قلنا لوجود المعنيين جميعا لان الوحي ينزل
من فوق وينتهي الى الرسل فجاء تارة باحد المعنيين واخرى بالاخر وقيل ايضا انما قيل
علينا في حق الرسل لان الوحي ينزل عليه والينا في حق الامة لان الوحي ياتيهم من الرسل
على وجه الانتهاء وهذا تعسف الا ترى الى قوله بما انزل اليك وانزلنا اليك الكتاب والى
قوله آمنوا بالذي انزل على الذين آمنوا المسألة الثالثة اختلف العلماء في ان الايمان
بهؤلاء الانبياء الذين تقدموا ونسخت شرائعهم كيف يكون وحقيقة الخلاف ان شرعه
لما صار منسوخا فهل تصير نبوته منسوخة قالوا نؤمن بانهم كانوا انبياء ورسلا
ولا نؤمن بانهم الان انبياء ورسل ومن قال ان نسخ الشريعة لا يقتضي نسخ النبوة
قال نؤمن انهم كانوا انبياء ورسل ونحن نستيقن في الحال فتنبه لهذا الموضع المسألة
الرابعة قوله لا نفرق بين احد منهم وفيه وجوه الاول قال الاصم التفرقات
قد يكون بتفضيل البعض على البعض وقد يكون لاجل القول بانهم ما كانوا على سبيل
واحد في الطاعة والمراد من هذا الوجه يعني نقر بانهم كانوا على دين واحد
في الدعوة الى الله في الانقياد لتكاليف الله الثاني قال بعضهم المراد لا نفرق
بين احد منهم بان نؤمن ببعض دون بعض كما فرقت اليهود والنصارى
الثالث قال ابو مسلم لا نفرق بين احد منهم لا نفرق ما جمعوا عليه وهو
كقوله واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وذكر قوما وصفهم بالتفرق
فقال لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون اما قوله ونحن له مسلمون
ففيه وجوه الاول ان اقرارنا بنبوة هؤلاء الانبياء انما كان لاجل كوننا منقادين
لله تعالى مستسلمين لحكمه وامره وفيه تنبيه على ان حالهم حال الذين
خاطبهم الله تعالى بقوله افغير دين الله يبغون وله اسلم من في السموات
والارض الثاني قال ابو مسلم ونحن له مسلمون اي مستسلمون لامره بالرضا وترك
المخالفة وتلك صفة المؤمنين وهم اهل السلم والكافرون يوصفون بالمحاربة
لله كما قال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الثالث ان قوله ونحن له مسلمون
يفيد الحصر والتقدير له اسلمنا لا لغرض آخر من سمعة ورياء وطلب مال وهذا تنبيه
على ان حالهم بالضد من ذلك فانهم لا يفعلون ولا يقولون الا للسمعة والرياء
وطلبا لاخذ الاموال والله اعلم قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه
اعلم انه تعالى لما قال في آخر الاية المتقدمة ونحن له مسلمون اتبعه بان بين في هذه الاية
ان الدين ليس الا الاسلام وان كل دين سوى الاسلام فانه غير مقبول عند الله

لان القبول للعمل هو ان يرضى الله ذلك العمل ويرضى عن فاعله ويثيبه ولذلك قال تعالى
انما يتقبل الله من المتقين ثم بين تعالى ان كل من له دين غير الاسلام فكما لا يكون
مقبولا عند الله فكذلك يكون من الخاسرين والخسران في الاخرة
يكون بحرمان الثواب وحصول العقاب ويدخل فيه ما يلحقه من التاسف والتحسر على
ما فاته في الدنيا من العمل الصالح وعلى ما تحمله من التعب والمشقة في الدنيا في
تقرير ذلك الدين الباطل واعلم ان ظاهر هذه الاية يدل على ان الايمان هو
الاسلام اذ لو كان غير الاسلام لوجب ان لا يكون مقبولا لقوله تعالى ومن يبتغ غير
الاسلام دينا فلن يقبل منه الا ان ظاهر قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا يقتضي كون الايمان مغايرا للاسلام ووجه التوفيق بينهما ان نحمل
الاية الاولى على العرف الشرعي والاية الثانية على الوضع اللغوي قوله تعالى
كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وشهدوا ان الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين
اعلم انه تعالى لما عظم امر الاسلام والايمان بقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل
منه وهو في الاخرة من الخاسرين اكد ذلك التعظيم بان بين وعيد من ترك
الاسلام فقال كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وفي الاية مسائل المسئلة
الاولى في سبب النزول اقوال الاول قال ابن عباس رضي الله عنهما نزلت هذه
في عشرة رهط كانوا امنوا ثم ارتدوا ولحقوا بمكة ثم اخذوا يتربصون به ريب
المنون فانزل فيهم هذه الاية وكان فيهم من تاب فاستثنى التائب بقوله الا
الذين تابوا الثاني نقل ايضا عن ابن عباس انه قال نزلت في قريظة
والنضير ومن دان بدينهم كفروا بالنبي صلى الله عليه وسلم بعد ان كانوا
مؤمنين قبل مبعثه وكانوا يشهدون له بالنبوة فلما بعث وجاءهم بالايات
والمعجزات كفروا بغيا وحسدا الثالث نزلت في الحارث بن سويد وهو رجل
رجل من الانصار حين ندم على ردته فارسل الى قومه ان سلوا هل لي من توبة
فارسل اليه اخوه بالاية فاقبل الى المدينة وتاب على يد الرسول صلى الله عليه وسلم
قال القفال رحمه الله للناس في هذه الاية قولان منهم من قال ان قوله تعالى ومن
يبتغ غير الاسلام دينا وما بعده من قوله كيف يهدي الله قوما واولئك هم
الضالون نزل جميع ذلك في قصة واحدة ومنهم من جعل ابتداء القصة من قوله
ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار ثم على التقديرين ففيها ايضا قولان احدهما انها في اهل
الكتاب والثاني انها في قوم مرتدين عن الاسلام امنوا ثم ارتدوا على ما شرحنا
المسئلة الثانية اختلف العقلاء في تفسير كيف يهدي الله قوما كفروا بعد
ايمانهم اما المعتزلة فقالوا ان اصولنا تشهد انه تعالى هدى جميع الخلق الى الدين
بمعنى التعريف ووضع الدلايل وفعل الالطاف اذ لو لم يعم الكل بهذه الاشياء
لصار الكافر والضال معذورا ثم انه تعالى حكم بانه لم يهد هولاء الكفار فلا بد
من تفسير هذه الهداية بشيء اخر سوى نصب الدلايل ثم ذكروا فيه وجوها الاول
المراد من هذه الهداية منع الالطاف التي يؤتيها المؤمنين ثوابا لهم على ايمانهم
كما قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وقال تعالى ويزيد الله الذين

اهتدوا هدى وقال تعالى يهدي به الله من اتبع رضوانه دلت هذه الايات على
ان المهتدي قد يزيده الله هدى الثاني ان المراد انه تعالى
لا يهديهم الى الجنة قال تعالى ان الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم
ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم وقال يهديهم ربهم بايمانهم تجري
من تحتهم الانهار الثالث انه لا يمكن ان يكون المراد من الهدى خلق المعرفة
فاذا خلقها كان مؤمنا مهتديا واذا لم يخلقها كان كافرا ضالا ولو كان الكفر
من الله لم يصح ان يذمهم الله على الكفر فانه قال كيف يهدي الله قوما كفروا بعد
ايمانهم فاضاف الكفر اليهم وذمهم على ذلك الكفر فهذا جملة اقوالهم في هذه
الاية واما اهل السنة فقالوا المراد من الهداية خلق المعرفة قالوا وقد جرت
سنة الله في دار التكليف ان كل فعل يقصد العبد الى تحصيله فان الله تعالى
يخلقه عقيب قصد العبد فكانه تعالى قال كيف يخلق الله المعرفة فيهم والهداية
وهم قصدوا تحصيل الكفر وارادوه والله اعلم المسئلة الثالثة قوله وشهدوا
فيه قولان الاول انه عطف والتقدير بعد ان امنوا وبعد ان شهدوا ان الرسول
حق لان عطف الفعل على الاسم لا يجوز فهو في الظاهر وان اقتضى عطف الفعل
على الاسم لكنه في المعنى عطف الفعل على الفعل الثاني ان الواو للحال باضمار قد
والتقدير كيف يهدي الله قوما كفروا بعد الايمان والمعطوف مغاير للمعطوف
عليه فيلزم ان الشهادة بان الرسول حق مغاير للايمان وجوابه ان مذهبنا ان الايمان
هو التصديق بالقلب والشهادة هو الاقرار باللسان وهما متغايران فصارت
هذه الاية من هذا الوجه دالة على ان الايمان مغاير للاقرار باللسان وانه معنى قايم
بالقلب المسئلة الخامسة اعلم انه تعالى استعظم كفر القوم من حيث انه حصل
بعد خصال ثلاث احدها بعد الايمان وثانيها بعد شهادة كون الرسول حقا
وثالثها بعد مجي البينات واذا كان الامر كذلك كان ذلك الكفر حاصلا
بعد البصيرة وبعد اظهار الشهادة فيكون الكفر بعد هذه الاشيا اقبح لان
مثل هذا الكفر يكون كالمعاند والجحود وهذا يدل على ان زلة العالم اقبح من زلة الجاهل
اما قوله تعالى والله لا يهدي القوم الظالمين ففيه سوالان السوال الاول قال في اول
الاية كيف يهدي الله وقال اخرها ان الله لا يهدي القوم الظالمين وهذا تكرار والجواب
ان قوله كيف يهدي الله مختص بالمرتدين ثم انه تعالى عمم ذلك الحكم في المرتد وفي
الكافر الاصلي فقال ان الله لا يهدي القوم الظالمين السوال الثاني لم سمى
الكافر ظالما الجواب قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم والسبب فيه
ان الكافر اورد نفسه موارد البلاء والعقاب بسبب ذلك الكفر فكان ظالما
لنفسه قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين
فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم
والمعنى يقال حكم بان الذين كفروا بعد ايمانهم يمنعهم الله من هدايته ثم بين
ان الامر غير على سبيل التابيد والخلود واعلم ان لعنة الله مخالفة للعنة
الملائكة لان لعنته بالابعاد من الجنة وانزال العقوبة والعذاب واللعنة

من الملائكة هي العقول وكذلك من الناس وكل ذلك مستحق لهم بسبب ظلمهم فلعنتهم
وكفرهم فصح ان يكون جزاء لذلك وهاهنا سؤالان الاول لم عم جميع الناس ومن
يوافقه لا يلعنه قلنا فيه وجوه الاول قال ابو مسلم ان يلعنه وان كان لا يلعنه
والثاني انه في الآخرة يلعن بعضهم بعضا قال تعالى كلما دخلت امة لعنت
اختها وقال ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وعلى هذا
التقدير فقد حصل اللعن للكفار من الكفار الثالث كان الناس هم المؤمنون والكفار
ليسوا من الناس فلما ذكر لعن الثلاث قال اجمعين الرابع وهو الاصح ان جميع الخلق يلعنون
المبطل والكافر ولكنه يعتقد في نفسه انه ليس بمبطل ولا كافر فاذا لعن الكافر
وكان هو في علم الله كافرا فقد لعن نفسه وان كان لا يعلم ذلك السؤال
الثاني قوله خالدين فيها اي خالدين في اللعن فما معنى الخلود في اللعن قلنا فيه وجهان
الاول ان التخليد في اللعن على معنى انهم يوم القيامة لا يزال يلعنهم الملائكة والمؤمنون
ومن معهم في النار فلا يخلو شيء من احوالهم من ان يلعنهم لاعن من هؤلاء الثاني ان المراد
بخلود اللعن خلود اثر اللعن لان اللعن يوجب العقاب فعبر عن خلود اثر بخلود اللعن ونظيره
قوله تعالى من اعرض عنه فانه يحمل يوم القيامة وزرا خالدين فيها الثالث قال ابن عباس
قوله خالدين فيها اي جهنم فعلى هذا الكناية عن غير مذكور واعلم ان قوله خالدين
فيها نصب على الحال مما قبله وهو قوله عليهم لعنة الله ثم قال لا يخفف عنهم العذاب
ولا هم ينظرون ومعنى الانظار التاخير قال تعالى فنظرة الى ميسرة فالمعنى انه
لا يجعل عذابهم اخف ولا يؤخر من وقت الى وقت وهذا تحقيق قول المتكلمين
ان العذاب الملحق بالكفار مضرة خالصة عن شوائب المنافع دائمة غير منقطعة
نعوذ بالله منه ثم قال الا الذين تابوا من بعد ذلك والمعنى الا الذين تابوا منه ثم بين
ان التوبة وحدها لا تكفي حتى ينضاف اليها العمل الصالح فقال واصلحوا اي اصلحوا
باطنهم مع الحق بالمراقبات وظاهرهم مع الخلق بالعبادات وذلك ان يعلنوا انا كنا
على الباطل حتى انهم لو اغتر بطريقتهم الفاسدة مغتر رجع عنها فان الله غفور
رحيم وفيه وجهان الاول غفور لقبائحهم في الدنيا بالستر رحيم في الآخرة
بالعفو الثاني بازالة العقاب رحيم باعطاء الثواب ونظيره قوله تعالى
قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ودخلت الفاء في قوله
فان الله غفور رحيم لانه يشبه الجزاء وتقدير الكلام فان تابوا فان الله
يغفر لهم قوله تعالى ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم
في الآية مسائل المسألة الاولى اختلفوا فيما يزداد به الكفر والضابط
ان المرتد قد يكون فاعلا للزيادة بان يقيم ويصر فيكون الاصرار كالزيادة
وقد يكون فاعلا للزيادة بان يضم اليه ذلك الكفر كفرا اخر وعلى هذا التقدير
التقدير الثاني ذكروا فيه وجوها الاول ان اهل الكتاب كانوا مؤمنين
بمحمد صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه ثم كفروا به عند المبعث ثم ازدادوا كفرا بسبب
طعنهم فيه في كل وقت ونقضهم ميثاقه وبغضهم للمؤمنين وانكارهم لكل معجزة تظهر
الثاني ان اليهود كانوا مؤمنين بموسى عليه السلام كفروا بسبب عيسى والانجيل ثم

ازدادوا

ازدادوا كفرا بسبب انكارهم محمدا والقرآن الثالث ان الآية نزلت في الذين ارتدوا
وذهبوا الى مكة وازديادهم الكفر انهم قالوا نقيم بمكة نتربص بمحمد
عليه السلام ريب المنون الرابع المراد فرقة ارتدوا ثم عزموا على الرجوع
الى الاسلام على سبيل النفاق ازديادا في الكفر المسألة الثانية انه تعالى
حكم في الآية الاولى بقبول توبة المرتدين وحكم في هذه الآية بعدم قبولها
وهو يوهم التناقض وايضا ثبت بالدليل انه متى وجدت التوبة بشروطها
فانها تكون مقبولة لا محالة فلهذا اختلف المفسرون في تفسير قوله تعالى لن تقبل
توبتهم على وجوه الاول قال الحسن وقتادة وعطاء السبب انهم لا يتوبون
الا عند حضور الموت والله تعالى يقول وليست التوبة للذين يعملون السيئات
حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الآن الثاني يحمل هذا على ما اذا تابوا باللسان
ولم يحصل في قلوبهم اخلاص الثالث قال القاضي والقفال وابن الانباري انه تعالى
لما قدم ذكر من كفر بعد الايمان وبين انه اهل اللعنة الا ان يتوب ذكر في هذه الآية
انه لو كفر مرة اخرى بعد تلك التوبة فان تلك التوبة الاولى تصير غير مقبولة
وتصير كانها لم تكن وهذا الوجه اليق بالآية من ساير الوجوه لان التقدير الا الذين
تابوا واصلحوا فان الله غفور رحيم فان كانوا كذلك ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم
جعل كناية عن الموت على الكفر لان الذي لا تقبل توبته من الكفار هو الذي يموت
على الكفر كانه قيل ان اليهود والمرتدين الذين فعلوا ما فعلوا مائتون على الكفر
داخلون في جملة من لا تقبل توبتهم الخامس لعل المراد ما اذا تابوا عن تلك الزيادة
فقط فان التوبة عن تلك الزيادة لا تصير مقبولة ما لم تحصل التوبة عن الاصل
جملة هذه الجوابات انما تمشي اذا حملنا قوله ان الذين كفروا ثم ازدادوا كفرا على
المعهود السابق لا على الاستغراق والا فكم من مرتد تاب عن ارتداده توبة
صحيحة مقرونة بالاخلاص في زمان التكليف فاما الجواب الذي حكيناه عن
القفال والقاضي فهو جواب مطرد سواء حملنا اللفظ على المعهود السابق
او على الاستغراق اما قوله واولئك هم الضالون ففيه سؤالان الاول ان قوله
واولئك هم الضالون يقتضي كونهم ضالا وليس الامر كذلك فان كل كافر فهو ضال
سواء كفر بعد الايمان او كان كافرا في الاصل والجواب هذا محمول على انهم هم
الضالون على سبيل الكمال السؤال الثاني وصفهم اولا بالتمادي في الكفر والغلو
والكفر اقبح انواع الضلال والوصف انما يراد للمبالغة والمبالغة انما تحصل بوصف
الشيء بما هو اقوى حالا منه لا بما هو اضعف حالا منه والجواب قد ذكرنا ان المراد
انهم هم الضالون على سبيل الكمال وعلى هذا التقدير تحصل المبالغة قوله تعالى
ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا
ولو افتدى به اولئك لهم عذاب اليم وما لهم من ناصرين
اعلم ان الكفر على ثلاثة اقسام احدها الذي يتوب عن الكفر توبة صحيحة مقبولة وهو
الذي ذكره الله تعالى في قوله الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور
رحيم وثانيها الذي يتوب عن ذلك الكفر توبة فاسدة وهو الذي ذكره الله تعالى

في الاية المتقدمة وقال انه لن تقبل توبتهم وثالثها الذي يموت على الكفر من غير
توبة البتة وهو المذكور في هذه الاية ثم انه تعالى اخبر عن هؤلاء بثلاثة اشيا الاول
قوله فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا قال الواحدي ملء الشي قدر ما يملاه وانتصب
ذهبا على التفسير ومعنى التفسير ان يكون الكلام تاما الا انه يكون مبهما كقولك
عندي عشرون فالعدد معلوم والمعدود مبهم فاذا قلت درهما فسرت
العدد وكذلك اذا قلت هو احسن الناس فقد اخبرت عن حسنه ولم تبين
في ماذا فاذا قلت درهما فسرت العدد وكذلك اذا قلت هو احسن الناس
فقد اخبرت عن حسنه ولم تبين فيماذا فاذا قلت وجها او فعلا فقد بينته ونصبته
على التفسير وانما نصبته لانه ليس له ما يخفضه ولا ما يرفعه فلما خلا من هذين
نصب لان النصب اخف الحركات فيجعل لكل ما لا عامل فيه قال صاحب الكشاف وقرا
الاعمش ذهب بالرفع ردا على ملء كما يقال عندي عشرون نفسا رجال وههنا
سوالات السوال الاول لم قيل في الاية المتقدمة لن تقبل بغير فاء وفي هذه الاية فلن
يقبل بالفاء الجواب دخول الفاء دل على ان الكلام مبني على الشرط والجزاء وعند
عدم الفاء لم يفهم من الكلام كونه شرطا وجزاء تقول الذي جاءني له درهم فهذا
لا يفيد ان الدرهم حصل له بسبب المجي واذا قلت الذي جاءني فله درهم فهذا
يفيد ان الدرهم حصل له بسبب المجي فذكر الفاء في هذه الاية يدل على ان عدم
قبول الفدية معلل بالموت على الكفر السوال الثاني ما فايدة الواو في قوله
ولو افتدى به الجواب ذكروا وجوها الاول قال الزجاج انها للعطف والتقدير
لن يقرب الى الله بملء الارض ذهبا لم يقبل منه وهذا اختيار ابن الانباري
قال وهذا اكد في التغليظ لانه تصريح بنفي القبول من جميع الوجوه الثاني
الواو دخلت لبيان التفصيل بعد الاجمال وذلك لان قوله فلن يقبل من احدهم
ملء الارض ذهبا يحتمل الوجوه الكثيرة فنص على نفي القبول بجهة الفدية الثالث
وهو وجه خطر ببالي وهو ان من غضب على بعض عبيده فاذا اتحفه ذلك العبد
بتحفة وهدية لم يقبلها البتة الا انه قد يقبل منه الفدية فاذا لم يقبل الفدية
ايضا كان ذلك غاية الغضب والمبالغة انما تحصل بذكر المرتبة التي هي الغاية
فحكم تعالى انه لا يقبل منهم ملء الارض ذهبا ولو كان واقعا على سبيل الفدا تنبيها
على انه لما لم يكن مقبولا بهذا الطريق فان لا يكون مقبولا منه بساير الطرق
اولى السوال الثالث ان من المعلوم ان الكافر لا يملك يوم القيامة نقيرا
ولا قطميرا ومعلوم ان بتقدير ان يملك الذهب فلا نفع في الذهب البتة في
الدار الاخرة فما فايدة قوله لن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا الجواب فيه وجهان
احدهما انهم اذا ماتوا على الكفر فلو انهم قد انفقوا في الدنيا ملء الارض ذهبا
لم يقبل الله تعالى ذلك منهم لان الطاعة مع الكفر لا تكون مقبولة والثاني
ان الكلام وقع على سبيل الفرض والتقدير فالذهب كناية عن اعز الاشيا
والتقدير لو ان الكافر يوم القيامة قدر على اعز الاشيا ثم قدر على بذله
في غاية الكثرة لعجز ان يتوسل بذلك الى تخليص نفسه من عذاب الله وبالجملة

فالمقصود انهم ايسون من تخليص النفس من العقاب النوع الثاني من الوعيد
المذكور في هذه الاية قوله ولهم عذاب اليم واعلم انه تعالى لما بين ان الكافر
لا يمكنه تخليص النفس من العذاب اردفه بصفة ذلك العذاب فقال ولهم عذاب
اليم اي مولم النوع الثالث من الوعيد قوله وما لهم من ناصرين والمعنى انه تعالى
لما بين انه لا خلاص لهم عنه بسبب النصرة والاعانة قوله هذا العذاب الاليم
بسبب الفدية بين ايضا انه لا خلاص لهم بسبب النصرة والاعانة والشفاعة
ولاصحابنا ان يحتجوا بهذه الاية على اثبات الشفاعة وذلك لانه تعالى ختم وعيد
الكفار بعدم النصرة والشفاعة فلو حصل هذا المعنى في حق غير الكفار بطل تخصيص
هذا الوعيد بالكفر والله اعلم قوله تعالى ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا
قليلا اولئك لا خلاق لهم في الاخرة ولا يكلمهم الله (ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم) اعلم انه تعالى لما بين ان الانفاق لا ينفع
الكافر البتة اعلم المومنين كيفية الانفاق الذي ينتفعون به في الاخرة فقال
لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون فبين في هذه الاية ان من انفق ما احب
كان من جملة الابرار ثم قال في اية اخرى ان الابرار لفي نعيم على الارائك وقال
ايضا ان الابرار يشربون من كاس كان مزاجها كافورا وقال ايضا ان الابرار
لفي نعيم على الارائك ينظرون تعرف في وجوههم نضرة النعيم يسقون
من رحيق مختوم ختامه مسك وفي ذلك فليتنافس المتنافسون
وقال ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب فالله تعالى
لما فصل في ساير الايات كيفية ثواب الابرار اكتفى ههنا بان من انفق
انفق ما احب نال البر وفيه لطيفة اخرى وهي انه تعالى قال ليس
البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من امن بالله
واليوم الاخر والملائكة الى اخر الاية فذكر في هذه الاية اكثر اعمال الخير
وسماه بالبر ثم قال في هذه الاية لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون والمعنى
انكم وان اتيتم بكل الخيرات المذكورة في تلك الاية فانكم لا تفوزون بفضيلة
البر حتى تنفقوا مما تحبون وهذا يدل على ان الانسان اذا انفق ما يحبه كان
ذلك افضل الطاعات وههنا بحث وهو ان لقايل ان يقول كلمة حتى لانتهاء
الغاية فقوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون يقتضي ان من انفق ما احب
فقد نال البر ومن نال البر دخل تحت الايات الدالة على عظم الثواب للابرار
فهذا يقتضي ان من انفق ما احب وصل الى الثواب العظيم وان لم يات بساير
الطاعات وهو باطل وجواب هذا الاشكال لا يمكنه ان ينفق محبوبه الا اذا
توسل بانفاق ذلك المحبوب الى وجدان محبوب اشرف من الاول وعلى هذا
الانسان لا يمكنه ان ينفق الدنيا في الدنيا الا اذا استيقن سعادة الاخرة ولا
يمكنه ان يعترف بسعادة الاخرة الا اذا اقر بوجود الصانع القادر العالم
واقر بانه يجب عليه الانقياد لتكاليفه واوامره ونواهيه فاذا انت علمت
ان الانسان لا يمكنه انفاق الدنيا الا اذا كان مستجمعا لجميع الخصال المحمودة
في الدين ثم لنرجع الى التفسير فنقول في الاية مسايل المسالة الاولى كان

السلف اذا احبوا شيا جعلوه لله روى انها لما نزلت قال ابو طلحة يا رسول الله حايط
لي بالمدينة وهو احب اموالي الي صدقة فقال عليه السلام بخ بخ ذاك مال رابح واني
ارى ان تجعلها في الاقربين فقال ابو طلحة افعل يا رسول الله فقسمها في اقاربه
ويروى انه جعلها بين حسان بن ثابت وابي بن كعب وروى ان زيد بن حارثة
جاء عند نزول هذه الاية بفرس له كان يحبه وجعله في سبيل الله فحمل عليه رسول الله
اسامة فوجد زيد في نفسه فقال عليه السلام ان الله قد قبلها واشترى ابن عمر جارية
اعجبته فاعتقها فقيل له لم اعتقتها ولم تصب منها فقال لن تنالوا البر حتى تنفقوا
مما تحبون المسئلة الثانية للمفسرين في تفسير البر قولان احدهما انهم يصيرون
ابرارا حتى يدخلوا في قوله ان الابرار لفي نعيم فيكون المراد بالبر ما يحصل منهم من
الاعمال المقبولة والثاني الثواب والجنة كانه قال لن تنالوا هذه المنزلة الا بالانفاق
على هذا الوجه اما القائلون بالقول الاول فمنهم من قال البر هو التقوى واحتج بقوله
ولكن البر من امن بالله الى قوله اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون
وقال ابو روق البر هو الخير وهو قريب مما تقدم واما الذين قالوا البر هو
الجنة فمنهم من قال لن تنالوا البر اي لن تنالوا ثواب البر ومنهم من قال المراد
بر الله اولياءه واكرامه اياهم وتفضله عليهم وهو من قول الناس برني فلان بكذا
وبر فلان لا ينقطع عني وقال تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين
الى قوله ان تبروهم المسئلة الثالثة اختلف المفسرون في قوله مما تحبون
منهم من قال انه نفس المال قال تعالى وانه لحب الخير لشديد ومنهم من قال
ان يكون المنفق رفيعا جيدا قال تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون
ومنهم من قال ما يكون محتاجا اليه قال تعالى ويطعمون الطعام على حبه احد تفاسير
الحب في هذه الاية على حاجتهم اليه وقال ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم
خصاصة وقال عليه السلام افضل الصدقة ما تصدقت به وانت صحيح شحيح تامل
العيش وتخشى الفقر ولا تمهل الى ان قال كل ذلك معتبر في باب الفضل وكثرة الثواب
المسئلة الرابعة اختلف المفسرون في ان هذا الانفاق هل هو الزكاة
او غيرها قال ابن عباس اراد به الزكاة يعني حتى تخرجوا زكاة اموالكم وقال الحسن
كل شي انفقه المسلم من ماله يطلب به وجه الله من الذين عنى الله بقوله لن تنالوا
البر حتى تنفقوا مما تحبون حتى التمرة والقاضي اختار الاول واحتج عليه بان هذا
الانفاق وقف الله عليه كون المكلف من الابرار والفوز بالجنة بحيث لو لم يوجد هذا
الانفاق لم يصر العبد بهذه المنزلة وما ذاك الا الانفاق الواجب وانا اقول لو خصصنا
الاية بغير الزكاة لكان اولى لان الاية مخصوصة بايتاء الاحب والزكاة الواجبة
ليس فيها ايتاء الاحب فانه لا يجب على المزكي ان يخرج اشرف امواله واكرامها بل الصحيح
ان هذه الاية مخصوصة بايتاء المال على سبيل الندب المسئلة الخامسة نقل
الواحدي عن مجاهد والكلبي ان هذه الاية منسوخة باية الزكاة وهذا في غاية البعد لان ايجاب
الزكاة كيف ينافي الترغيب في بذل المحبوب لوجه الله سبحانه المسئلة السادسة
قال بعضهم كلمة من في قوله مما تحبون للتبعيض وقرا عبد الله حتى تنفقوا بعض ما تحبون

وفيه

وفيه اشارة الى انفاق الكل لا يجوز كما قال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين
ذلك قواما وقال اخرون انه للتبيين واما قوله وما تنفقوا من شي فان الله به عليم
ففيه سؤال وهو ان يقال لم قيل فان الله به عليم على جهة جواب الشرط مع ان الله يعلمه على
كل حال والجواب من وجهين الاول ان فيه معنى الجزاء تقديره وما تنفقوا من شي فان الله يجازيكم
به قل ام كثر لانه عليم لا يخفى عليه شي فجعل كونه عالما بذلك الانفاق كناية عن اعطاء
الثواب والتعريض في مثل هذا الموضع يكون ابلغ من التصريح والثاني انه تعالى يعلم الوجه
الذي لاجله يفعلونه ويعلم ان الاخلاص هو الداعي اليه ويعلمون انكم تنفقون الاحب الاجود
الاحسن او الارذل واعلم ان نظير هذه الاية قوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقوله
وما انفقتم من نفقة او نذرتم من نذر فان الله يعلمه قال صاحب الكشاف من في قوله
من شي لتبيين ما ينفقونه اي من اي شي كان طيبا تحبونه او خبيثا تكرهونه فان الله
عليم به ويجازيكم على قدره قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرايل الا ما حرم
اسرايل على نفسه من قبل ان تنزل التوراة قل فاتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم
صادقين فمن افترى على الله الكذب من بعد ذلك فاولئك هم الظالمون قل صدق الله
اعلم ان الايات المتقدمة الى هذه الاية كانت في تقرير الدلايل الدالة على نبوة محمد صلى الله
عليه وسلم وفي توجيه الالزامات الواردة على اهل الكتاب في هذا الباب واما هذه
الاية فهي في بيان الجواب عن شبهات القوم فان ظاهر الاية يدل على انه صلى الله عليه وسلم
كان يدعي ان كل الطعام كان حلا ثم صار البعض حراما بعد ان كان حلالا والقوم
نازعوه في ذلك وزعموا ان الذي هو الان حرام كان حراما ابدا اذا عرفت هذا فنقول
الاية تحتمل وجوها الاول ان اليهود كانوا يعولون في انكار شرع محمد صلى الله
عليه وسلم على انكار النسخ فابطل الله عليهم ذلك بان كل الطعام كان حلا لبني اسرايل
الا ما حرم اسرايل على نفسه فذاك الذي حرمه على نفسه كان حلالا ثم صار حراما
عليه وعلى اولاده ثم حصل النسخ فبطل قولكم النسخ غير جايز ثم ان اليهود لما توجه
عليهم هذا السؤال انكروا ان يكون حرمة ذلك الطعام الذي حرم بسبب ان اسرايل
حرمه على نفسه بل زعموا ان ذلك كان حراما من لدن ادم عليه السلام الى هذا الزمان
فعند هذا طلب الرسول صلى الله عليه وسلم منهم ان يحضروا التوراة فان التوراة
ناطقة بان بعض انواع الطعام انما حرم بسبب ان اسرايل حرمه على نفسه فخافوا من الفضيحة
وامتنعوا من احضار التوراة فقوي عند ذلك امور كثيرة تقوي الدليل على نبوة
محمد صلى الله عليه وسلم احدها ان هذا السؤال قد توجه عليهم في انكار النسخ
وهو لازم لا محيص عنه وثانيها انه ظهر للناس كذبهم وانهم ينسبون الى التوراة
ما ليس فيها تارة ويمتنعون عن الاقرار بما ليس فيها اخرى وثالثها ان الرسول
صلى الله عليه وسلم كان رجلا اميا لم يقرا ولم يكتب فامتنع ان يعرف هذه المسئلة
الغامضة من علوم التوراة الا بخبر السماء فهذا وجه حسن في تفسير الاية وبيان
النظم الوجه الثاني ان اليهود قالوا له انك تدعي انك على ملة ابرهيم فلو كان الامر
كذلك فكيف تاكل لحوم الابل والبانها مع ان ذلك كان حراما في دين ابرهيم عليه السلام
فجعلوا هذا الكلام شبهة طاعنة في صحة دعواه فاجاب النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه

الشبهة بان قال ان ذلك كان حلالا لابرهيم واسمعيل واسحاق ويعقوب حرمه
على نفسه بسبب من الاسباب وبقيت تلك الحرمة في اولاده فانكر اليهود
ذلك فامرهم الرسول صلى الله عليه وسلم باحضار التوراة وطالبهم ان
يستخرجوا منها انه يدل على ان لحوم الابل والبانها كانت محرمة على ابرهيم
فعجزوا عنه ذلك وافتضحوا وظهر عنده هذا انهم كاذبين في ادعاء حرمة هذه
الاشيا على ابرهيم عليه السلام الوجه الثالث انه تعالى لما انزل قوله وعلى
الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما
الا ما حملت ظهورها او الحوايا او ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون
وقال ايضا فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم فدلت هذه
الاية على انه تعالى انما حرم على اليهود هذه الاشيا جزاء لهم على بغيهم وظلمهم
وقبيح فعلهم وانه لم يكن شي من الطعام حراما غير الطعام الواحد الذي حرمه اسرايل
على نفسه فشق ذلك على اليهود من وجهين احدهما ان ذلك يدل على ان تلك هـ
الاشيا حرمت بعد ان كانت مباحة وذلك يقتضي وقوع النسخ وهم ينكرونه
والثاني ان ذلك يدل على انهم كانوا موصوفين بقبايح الافعال فلما شق عليهم
ذلك من هذين الوجهين انكروا كون حرمة هذه الاشيا متجددة بل زعموا انها كانت
محرمة ابدا فطالبهم النبي صلى الله عليه وسلم باية من التوراة يدل على صحة قولهم
فعجزوا عنه فافتضحوا فهذا وجه الكلام في تفسير هذه الاية وكله حسن مستقيم
ولنرجع الى تفسير الالفاظ اما قوله كل الطعام كان حلا لبني اسرايل ففيه مسايل
المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف كل الطعام كل المطعومات او كل انواع الطعام واقول
اختلف الناس في ان اللفظ المحلى بالالف واللام هل يفيد العموم ام لا فذهب قوم من
الفقها والادبا الى انه يفيد واحتجوا عليه بوجوه احدها انه تعالى ادخل لفظة
كل على لفظة الطعام في هذه الاية ولولا ان لفظ الطعام قايم مقام لفظ المطعومات
والا لما جاز ذلك وثانيها انه استثنى عنه ما حرم اسرايل على نفسه والاستثنا
يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فلولا دخول كل الاقسام تحت لفظ الطعام لم يصح هذا الا
واكدوا هذا بقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وثالثها انه تعالى وصف هذا
اللفظ المفرد بما يوصف به لفظ الجمع فقال والنخل باسقات لها طلع نضيد فعلى هذا من
اختار هذا المذهب لا يحتاج الى الاضمار الذي ذكره صاحب الكشاف اما من قال الاسم المفرد المحلى
بالالف واللام لا يفيد العموم وهو الذي نصرناه في اصول الفقه احتاج الى الاضمار
الذي ذكره صاحب الكشاف المسئلة الثانية الطعام اسم لكل ما يطعم ويوكل وزعم بعض
اصحاب ابي حنيفة انه اسم للبر خاصة وهذه الاية دالة على ضعف هذا القول لانه
استثنى عن لفظ الطعام ما حرم اسرايل على نفسه والمفسرون اتفقوا على ان ذلك
الذي حرمه اسرايل على نفسه كان شيا سوى الحنطة وسوى ما يتخذ منها ومما يوكد
ذلك قوله تعالى في صفة الما ومن لم يطعمه فانه مني وقال تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب
حل لكم وطعامكم حل لهم واراد الذبايح فقالت عايشة ما لنا طعام الا الاسودان
والمراد التمر والما اذا عرفت هذا فنقول ظاهر هذه الاية على ان جميع المطعومات كان

كانوا

حلالا

حلالا لبني اسرايل ثم قال القفال رحمه الله لم يبلغنا انه كانت الميتة مباحة لهم مع انها
طعام وكذا القول في الخنزير ثم قال فيحتمل ان يكون ذلك على الاطعمة التي كانت تدعي
اليهود في وقت الرسول صلى الله عليه وسلم انها كانت محرمة على ابرهيم وعلى هذا
التقدير لا تكون الالف واللام في لفظ الطعام للاستغراق بل للمعهود السابق
وعلى هذا التقدير يزول الاشكال ومثله قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على
طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه انما خرج هذا الكلام
على اشيا سالوا عنها فعرفوا ان المحرم منها كذا وكذا دون غيره فكذا في هذه
الاية والله المسئلة الثالثة الحل مصدر يقال حل حلا كقولك ذلت الدابة ذلا وعز
ولذلك استوى في وصف به المذكر والمونث والواحد والجمع قال تعالى لا هن
حل لهم والوصف بالمصدر يفيد المبالغة فههنا الحل والحلال واحد قال
العباس في زمزم هي حل وبل ورواه سفيان بن عيينة فسئل سفيان ما حل فقال
محلل اما قوله تعالى الا ما حرم اسرايل على نفسه ففيه مسايل المسئلة
الاولى اختلفوا في الشي الذي حرم اسرايل على نفسه على وجوه احدها روى
ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان يعقوب مرض مرضا شديدا فنذر
لئن عافاه الله ان لا ياكل شيا من العروق الثالث جاء في بعض الروايات ان الذي
حرم على نفسه زوايد الكبد والشحم الا ما على الظهر ونقل القفال رحمه الله عن ترجمة
التوراة ان يعقوب لما خرج من حران الى كنعان بعث بردا الى عيص اخيه الى
ارض ساعير فانصرف الرسل اليه فقالوا ان عيص هو ذا يتلقاك ومعه اربعماية
رجل فذعر يعقوب وحزن جدا فصلى ودعا وقدم هدايا لاخيه عيص وذكر القصة
الى ان ذكر الملك الذي لقيه في صورة رجل فدنا ذلك الرجل ووضع اصبعه على
موضع عرق النسا فخدرت تلك العصبة وجفت فمن اجل هذا لا ياكل بنوا
اسرايل العروق المسئلة الثانية ظاهر الاية يدل على ان اسرايل حرم
ذلك على نفسه وفيه سوال وهو ان التحريم والتحليل انما ثبت بخطاب الله تعالى
فكيف صار تحريم يعقوب عليه السلام سببا لحصول الحرمة واجاب المفسرون
عنه من وجوه الاول انه لا يبعد ان الانسان اذا حرم شيا على نفسه بان الله يحرمه عليه
الا ترى ان الانسان يحرم على نفسه امراته بالطلاق ويحرم جاريته بالعتق فكذلك
جايز ان يقول الله تعالى ان حرمت شيا على نفسك فانا احرمه عليك والثاني
انه عليه السلام ربما اجتهد فادى اجتهاده الى التحريم فقال بحرمته وانما قلنا ان الاجتهاد
جايز من الانبيا لوجوه الاول قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولا شك ان الانبيا
عليهم السلام هم روسا اولي الابصار والثاني قال لعلمه الذين يستنبطونه
منهم مدح المستنبطين والانبيا اولى بهذا المدح الثالث قال تعالى لمحمد
عليه السلام عفا الله عنك لم اذنت لهم فلو كان ذلك الاذن بالنص لم يقل له لم
اذنت فدل انه كان بالاجتهاد الرابع انه لا طاعة الا للانبيا عليهم السلام فيها اعظم
النصيب ولا شك ان الاستنباط احكام الله تعالى بطريق الاجتهاد طاعة عظيمة
شاقة فوجب ان يكون للانبيا فيها نصيب لا سيما ومعارفهم اكثر وعقولهم انور واذهانهم

اصنى وتوفيق الله وتسديده معهما اكثر هم اذا حكموا بحكم بسبب الاجتهاد يحرم على الامة
مخالفتهم في ذلك الحكم كما ان الاجماع اذا انعقد عن الاجتهاد فانه يحرم مخالفته
والاظهر الاقوى ان اسرايل صلوات الله عليه انما حرم ذلك على نفسه بطريق
الاجتهاد اذ لو كان ذلك بالنص لقال الا ما حرمه الله على اسرايل فلما اضاف
التحريم الى اسرايل دل هذا على انه كان ذلك بالاجتهاد وهو كما يقال الشافعي
يحلل لحم الخيل وابو حنيفه يحرمه بمعنى ان اجتهاده ادى اليه فكذا ههنا الثالث
يحتمل ان التحريم في شرعه كالنذر في شرعنا فكما يجب علينا الوفاء بالنذر كان يجب
في شرعه الوفا بالتحريم واعلم ان هذا لو كان فانه كان مختصا بشرعه اما في شرعنا فهو
غير ثابت قال تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله الرابع قال الاصم
لعل نفسه كانت مائلة الى كل تلك الانواع فامتنع من اكلها قهرا للنفس وطلبا
لمرضاة الله تعالى كما فعله كثير من الزهاد فعبر عن ذلك الامتناع بالتحريم الخامس
قال قوم من المتكلمين انه يجوز من الله تعالى ان يقول لعبده احكم فانك لا تحكم
الا بالصواب فلعل هذه الواقعة كانت من هذا الباب وللمتكلمين في هذا الباب
منازعات كثيرة ذكرناها في اصول الفقه والله اعلم المسئلة الثالثة ظاهر
الاية يدل على ان الذي حرمه اسرايل على نفسه حرمه الله على بني اسرايل
وذلك لانه تعالى قال كل الطعام كان حلا لبني اسرايل فحكم بحل كل انواع المطعومات
لبني اسرايل ثم استثنى عنها الا ما حرم اسرايل على نفسه فوجب بحكم الاستثنا
ان يكون ذلك حراما على بني اسرايل والله اعلم اما قوله تعالى من قبل ان تنزل
التوراة فالمعنى ان قبل نزول التوراة كان حلا لبني اسرايل كل انواع المطعومات
سوى ما حرمه اسرايل على نفسه اما بعد التوراة فلم يبق كذلك بل حرم الله
تعالى انواعا كثيرة روي ان بني اسرايل كانوا اذا اتوا بذنب عظيم حرم الله عليهم نوعا
من انواع الطعام او سلط عليهم سبب الهلاك والمضرة دليله قوله تعالى
فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم ثم قال تعالى
قل فاتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين وهذا يدل على ان القوم نازعوا
رسول الله صلى الله عليه وسلم اما لانهم ادعوا ان تحريم هذه الاشيا كانت
موجودة من لدن ادم عليه السلام الى هذا الزمان فكذبهم رسول الله صلى الله عليه
وسلم في ذلك وطالبهم بقراءة اية من التوراة تدل على قولهم واما لان الرسول
صلى الله عليه وسلم ادعى كون هذه المطعومات مباحة في الزمان القديم وانها
انما حرمت بسبب ان اسرايل حرمها على نفسه فنازعوه في ذلك وطلب الرسول
صلى الله عليه وسلم احضار التوراة ليستخرج منها المسلمون من علما اهل الكتاب
انها موافقة لقول الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى كلا الوجهين فالتفسير ظاهر
ولمنكري القياس ان يحتج بهذه الاية وذلك لان الرسول صلى الله عليه وسلم
طالبهم فيما ادعوه بكتاب الله ولو كان القياس حجة لكان لهم ان يقولوا لا
يلزم من عدم هذا الحكم في التوراة عدمه لانا نثبته بالقياس ويمكن ان يجاب
عنه بان النزاع ما وقع في حكم شرعي وانما وقع في ان هذا الحكم هل كان موجودا في

زمان ابرهيم

زمان ابرهيم ونوح وساير الانبيا عليهم السلام ام لا ومثل هذا لا يمكن اثباته الا بالنقل
فلهذا المعنى طالبهم الرسول صلوات الله عليه بنص التوراة ثم قال فمن افترى على الله
الكذب الافترا اختلاق الكذب والفرية الكذب والقذف واصله من فري الاديم و
هو قطعه فقيل للكذب افترا لان الكاذب يقطع به في القول من غير تحقيق في الوجود
ثم قال من بعد ذلك اي من بعد ظهور الحجة بان التحريم انما كان من جهة يعقوب
ولم يكن محرما قبله فاولئك هم الظالمون المستحقون لعذاب الله لان كفرهم
ظلم منهم لانفسهم ولمن اضلوه عن الدين ثم قال تعالى قل صدق الله ويحتمل وجوها
احدها قل صدق الله في ان ذلك النوع من الطعام صار حراما على بني اسرايل واولاده
بعد ان كان حلا لهم فصح القول بالنسخ وبطلت شبهة اليهود وثانيها صدق الله
في قوله ان لحوم الابل والبانها كانت محللة لابرهيم وانما حرمت على بني اسرايل
لان اسرايل حرمها على نفسه فثبت ان محمدا لما افتى بحل لحوم الابل والبانها
فقد افتى بملة ابراهيم وثالثها صدق الله في ان ساير الاطعمة كانت محللة
لبني اسرايل وانها انما حرمت على اليهود جزاء على قبايح افعالهم ثم قال تعالى فاتبعوا
ملة ابرهيم اي ما يدعوكم اليه محمد صلوات الله عليه من ملة ابرهيم وسوا قال ملة ابرهيم
حنيفا او قال ابرهيم حنيفا لان الحال والصفة سوا في المعنى ثم قال وما كان من
المشركين اي لم يدع مع الله الها اخر ولا عبد سواه كما فعله بعضهم من عبادة
الشمس والقمر او كما فعله العرب من عبادة الاوثان وكما فعله اليهود في ادعاء ان عزيرا
ابن الله او كما فعله النصارى في ادعاء ان المسيح ابن الله والغرض منه بيان
ان محمدا صلوات الله عليه على دين ابرهيم عليه السلام في الفروع والاصول
اما في الفروع فلما ثبت ان الذي حكم بحله كان ابرهيم قد حكم ايضا بحله
واما في الاصول فلان محمدا صلوات الله عليه لا يدعو الا الى التوحيد والبراءة
عن كل معبود سوى الله وما كان ابرهيم صلوات الله عليه الا على هذا
الدين قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى
للعالمين فيه ايات بينات مقام ابرهيم ومن دخله كان امنا ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العالمين
في اتصال هذه الاية بما قبلها وجوه الاول ان المراد منه الجواب عن شبهة اخرى من
شبه اليهود في انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وذلك لانه عليه السلام
لما حول القبلة الى الكعبة طعن اليهود في نبوته وقالوا ان بيت المقدس
افضل من الكعبة واحق بالاستقبال وذلك لانه وضع قبل الكعبة
وهو ارض المحشر وقبلة جملة الانبيا واذا كان كذلك كان تحويل القبلة منه
الى الكعبة باطلا فاجاب الله تعالى عنه بقوله ان اول بيت وضع للناس فبين
تعالى ان الكعبة اشرف من بيت المقدس فكان جعلها قبلة اولى والثاني
ان المقصود من المتقدمة بيان ان النسخ هل يجوز ام لا فان النبي صلى الله عليه
وسلم استدل على جوازه بان الاطعمة كانت مباحة لبني اسرايل ثم ان الله

تعالى حرم بعضها والقوم نازعوا رسول الله فيه واعظم الامور التي اظهر الله شيئها هو القبلة لاجرم ذكر تعالى في هذه الاية بيان ما لاجله حولت القبلة الى الكعبة وهو كون الكعبة افضل من غيرها الثالث انه تعالى لما قال في الاية المتقدمة فاتبعوا ملة ابرهيم حنيفا وكان من اعظم شعاير ملة ابرهيم الحج ذكر في هذه الاية فضيلة البيت ليفرع عليه ايجاب الحج الرابع ان اليهود والنصارى زعم كل فرقة منهما انه على ملة ابرهيم وقد سبقت هذه المناظرة في الايات المتقدمة فالله تعالى بين كذبهم من حيث ان الحج الكعبة كان ملة ابرهيم واليهود والنصارى لا يحجون فدل هذا على كذبهم وفي الاية مسايل المسئلة الاول قال المحققون الاول هو الفرد السابق فلو قال اول كل عبد اشتراه فهو حر فلو اشترى عبدين في المرة الاولى لم يعتق واحد منهما لان الاول هو الفرد ثم لو اشترى في المرة الثانية عبدا واحدا لم يعتق لان شرط الاول كونه سابقا فثبت ان الاول هو الفرد السابق اذا عرفت هذا فنقول ان قوله تعالى اول بيت خلقه ولا انه اول بيت وضع للناس لا يدل على انه اول بيت خلقه ولا انه اول بيت ظهر في الارض بل ظاهر الاية يدل على انه اول بيت وضع للناس فكونه موضوعا للناس يقتضي كونه مشتركا فيه بين جميع الناس فاما ساير البيوت فيكون كل واحد منها مختصا بواحد من الناس فلا يكون شيا من البيوت موضوعا للناس وكون البيت مشتركا فيه بين كل الناس لا يحصل الا اذا كان البيت موضع الطاعات والعبادات وقبلة للخلق فدل قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس على ان هذا البيت وضعه الله موضعا للطاعات والخيرات والعبادات فدخل فيه كون هذا البيت قبلة للصلوات وموضعا للحج ومكانا يزداد ثواب العبادات والطاعات فيه فان قيل كونه اولا في هذا الوصف يقتضي ان يكون له ثان فهذا يقتضي ان يكون بيت المقدس يشاركه في هذه الصفات التي منها وجوب الحجة ومعلوم انه ليس كذلك والجواب من وجهين المقدس يشاركه في هذه الاول ان لفظ الاول في اللغة اسم الشيء الذي يوجد ابتداء سواء وجد عقيبه شيء اخر او لم يوجد يقال هذا اول قدومي مكة وهذا اول مال اصبته ولو قال اول عبد ملكه فهو حر فملك عبدا عتق وان لم يملك بعده عبدا اخر فكذا ههنا الثاني المراد من قوله اول بيت وضع للناس اي اول بيت وضع للطاعات من الناس وعباداتهم وبيت المقدس يشاركه في كونه بيتا موضوعا للطاعات والعبادات بدليل قوله عليه السلام لا تشد الرحال الا الى ثلاث مساجد المسجد الحرام والاقصى ومسجدي هذا فهذا القدر يكفي في صدق كون الكعبة اول بيت وضع للناس فاما ان يكون بيت المقدس مشاركا له في كل الامور حتى وجوب الحج فهذا غير لازم والله اعلم المسئلة الثانية اعلم ان قوله ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة يحتمل ان يكون المراد كونه اولا في الوضع والبناء وان يكون المراد كونه اولا في كونه مباركا وهدى فحصل للمفسرين في تفسير هذه

الاية قولان الاول انه اول في البناء والوضع والذاهبون الى هذا المذهب لهم اقوال احدها ما روى الواحدي رحمه الله في البسيط باسناده عن مجاهد انه قال خلق الله هذا البيت قبل ان يخلق شيا من الارضين وفي رواية اخرى خلق الله موضع هذا البيت قبل ان يخلق شيا بالفي سنة وان قواعده لفي الارض السابعة السفلى وروى ايضا عن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب رضي الله عنهم عن ابيه قال ان الله تعالى بعث ملايكته فقال ابنوا لي في الارض بيتا على مثال البيت المعمور وامر الله اهل الارض ان يطوفوا به كما يطوف اهل السماء بالبيت المعمور وهذا كان قبل خلق ادم وايضا ورد في ساير كتب التفسير عن عبد الله بن عمر ومجاهد والسدي انه اول بيت ظهر على وجه الما عند خلق الارض والسما وقد خلقه الله قبل الارض بالفي عام وكان زبدة بيضا على الما ثم دحيت الارض تحته قال القفال في تفسيره روى حبيب بن ثابت عن ابن عباس قال وجد كتاب في المقام او تحت المقام انا الله ذو بكة وضعتها يوم وضعت الشمس والقمر وحرمتها يوم وضعت هذين الحجرين وحففتها بسبعة املاك حنفا وثانيها ان ادم صلوات الله عليه لما اهبط الى الارض شكا الوحشة فامره الله ببناء الكعبة وطاف بها وبقي ذلك الى زمان نوح عليه السلام فلما ارسل الله الطوفان رفع البيت الى السماء السابعة حيال الكعبة يتعبد عنده الملايكة تدخله كل يوم سبعون الف ملك سوى من دخل من قبل فيه ثم بعد الطوفان اندرس موضع الكعبة وبقي مختفيا الى ان بعث الله جبريل صلوات الله عليه الى ابرهيم عليه السلام ودله على مكان البيت وامره بعمارته فكان المهندس جبريل والبنا ابرهيم والمعين اسمعيل صلوات الله عليهم اجمعين واعلم ان هذين القولين يشتركان في ان الكعبة كانت موجودة في زمان ادم صلوات الله عليه وهذا هو الاصوب ويدل عليه وجوه الاول ان تكليف الصلاة كان لازما في دين جميع الانبيا عليهم السلام بدليل قوله تعالى في سورة مريم اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين من ذرية ادم وممن حملنا مع نوح ومن ذرية ابرهيم واسرايل وممن هدينا واجتبينا اذا تتلى عليهم ايات الرحمن خروا سجدا وبكيا فدلت الاية على ان جميع الانبيا عليهم السلام كانوا يسجدون لله والسجدة لا بد لها من قبلة فلو كانت قبلة شيث وادريس ونوح موضعا اخر سوى القبلة لبطل قوله ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة فوجب ان يقال ان قبلة اولئك الانبياء المتقدمين هي الكعبة فدل هذا على ان هذه الجهة كانت ابدا مشرفة مكرمة الثاني ان الله تعالى سمى مكة ام القرى فظاهر هذا يقتضي انها كانت سابقة على ساير البقاع في الفضيلة والشرف منذ كانت موجودة والثالث روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في خطبته يوم فتح مكة الا ان الله قد حرم مكة يوم خلق السموات والارض والشمس والقمر وتحريم مكة لا يمكن الا بعد وجود مكة الرابع الاثار التي حكيناها عن الصحابة والتابعين دالة على انها كانت موجودة قبل زمان ابرهيم عليه السلام

واعلم ان لمن انكر ان يحتج بوجوه الاول ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اني
حرمت المدينة كما حرم الله مكة وظاهر هذا يقتضي ان مكة بناء ابراهيم وللقائل
ان يقول لا يبعد ان يقال البيت كان موجودا قبل ابراهيم وما كان محرما ثم حرمه
ابراهيم الثاني تمسكوا بقوله تعالى واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل وللقائل
ان يقول لعل البيت كان موجودا قبل ذلك ثم انهدم ثم امر الله ابراهيم برفع قواعده وهذا
هو الوارد في اكثر الاخبار الثالث قال القاضي ان الذي يقال من انه رفع زمان الطوفان
الى السما بعيد وذلك لان الموضع الشريف هو تلك الجهة المعينة والجهة لا يمكن
رفعها زمان الطوفان الى السماء الا ترى ان الكعبة والعياذ بالله لو انهدمت
ونقل الاحجار والخشب والتراب الى موضع اخر لم يكن له شرف البتة ويكون شرف
تلك الجهة باقيا بعد الانهدام ويجب على كل مسلم ان يصلي الى تلك الجهة
بعينها واذا كان كذلك فلا فايدة في نقل تلك الجدران الى السماء وانما حصلت لها
هذه العزة بسبب انها كانت حاصلة في تلك الجهة فصار نقلها من السما
من اعظم الدلايل على نهاية تعظيم تلك الجهة واعزازها فهذا جملة ما في
هذا القول اما القول الثاني فهو ان المراد من هذه الاولية كون هذا البيت
الاول في كونه مباركا وهدى للخلق روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
سيل عن اول مسجد وضع للناس فقال المسجد الحرام ثم بيت المقدس فقيل
كم بينهما قال اربعون سنة وعن علي رضي الله عنه ان رجلا قال له هو اول
بيت قال لا قد كان قبله بيوت ولكنه اول بيت وضع للناس مباركا فيه
الهدى والرحمة والبركة اول من بناه ابراهيم ثم قوم من العرب
من جرهم ثم هدم فبنته العمالقة وهم ملوك من اولاد عمليق بن سام بن
نوح ثم هدم فبنته قريش واعلم ان دلالة الاية على الاولية في الفضل
والشرف امر لا بد منه لان المقصود الاصلي من ذكر هذه الاولية بيان
الفضيلة لان المقصود ترجيحه على بيت المقدس الا وهذا انما يتم
بالاولية في الفضيلة والشرف ولا تاثير للاولية في البنا في هذا المقصود
الا ان ثبوت الاولية بسبب الفضيلة لا ينافي ثبوت الاولية في البنا وقد دللنا
على هذا المعنى ايضا والله اعلم المسالة الثالثة اذا ثبت ان المراد من
هذه الاولية زيادة الفضيلة والمنقبة فلنذكرها هنا وجوه فضيلة البيت
الاول اتفقت الامم على ان باني هذا البيت هو الخليل عليه السلام وباني بيت
المقدس سليمان عليه السلام ولا شك ان الخليل اعظم درجة واكثر منقبة
من سليمان عليهما الصلوة والسلام فمن هذا الوجه يجب ان تكون الكعبة
اشرف من بيت المقدس واعلم ان الله تعالى امر الخليل بعمارة هذا البيت فقال
واذ بوانا لابراهيم مكان البيت لا تشرك بي شيا وطهر بيتي للطايفين والعاكفين
والركع السجود والمبلغ لهذا التكليف هو جبريل فلهذا قيل ليس في العالم بنا
اشرف من الكعبة فالامر هو الملك الجليل والمهندس جبريل والباني هو
الخليل والتلميذ اسمعيل الفضيلة لهذا البيت مقام ابراهيم وهو الحجر الذي

وضع ابراهيم

وضع ابراهيم قدمه عليه فجعل الله ما تحت قدم ابراهيم عليه السلام من ذلك
الحجر دون ساير اجزايه كالطين حتى غاص فيه قدم ابراهيم وهذا مما لا يقدر عليه
الا الله ولا يظهره الا على الانبيا ثم لما رفع ابراهيم قدمه عنه خلق فيه الصلابة
الحجرية مرة اخرى ثم انه تعالى ابقى ذلك الحجر على سبيل الاستمرار والدوام
فهذه انواع من الايات العجيبة والمعجزات القاهرة واظهرها الله سبحانه في ذلك
الحجر الفضيلة الثالثة قلة ما يجتمع فيه من الحصى الجمار فانه الاف سنين في
كل سنة خمسمائة الف انسان كل واحد منهم سبعين حصاة ثم لا يرى هناك
الا ما لو اجتمع في سنة واحدة لكان غير كثير وليس الموضع الذي يرمى اليه الجمرات
مسيل ماء او مهب رياح شديدة وقد جاء في الاثار ان من كانت حجته مقبولة
رفعت جمراته الى السما الفضيلة الرابعة ان الطير يترك المرور فوق الكعبة
عند طيرانها في الهواء بل ينحرف عنه اذا وصلت الى ما فوقه الفضيلة الخامسة
ان عنده يجتمع الوحش لا يؤذي بعضها بعضا كالكلاب والظبا ولا يصطاد فيه الكلاب
الظباء والوحوش وتلك خاصية عجيبة وايضا كل من سكن مكة امن من النهب
والغارة وهو بركة دعا ابراهيم عليه السلام حيث قال رب اجعل هذا البلد
امنا وقال تعالى في امنه اولم يروا انا جعلنا حرما امنا ويتخطف الناس من
حولهم وقال فليعبدوا رب هذا البيت الذي اطعمهم من جوع وامنهم من خوف ولم
ينقل البتة ان ظالما هدم الكعبة وخرب مكة بالكلية واما بيت المقدس فقد
هدمه بخت نصر بالكلية الفضيلة السادسة ان صاحب الفيل وهو ابرهة الاشرم
لما قاد الجيوش والفيل الى مكة لتخريب الكعبة عجزت قريش عن مقاومة
اولئك الجيوش وفارقوا مكة وتركوا له الكعبة فارسل الله عليهم طيرا ابابيل
والابابيل هم الجماعة من الطير بعد الجماعة وكانت صغارا تحمل احجارا ترميهم
بها فهلك الملك وهلك العسكر بتلك الاحجار مع انها كانت في غاية الصغر
وهذه اية قاهرة دالة على شرف الكعبة وارهاص لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم
فان قال قايل لم لا يجوز ان يقال ان كل ذلك بسبب طلسم موضوع هناك بحيث
لا يعرفه احد فان الامر في تركيب الطلسمات مشهور قلنا لو كان هذا من باب
الطلسمات لكان هذا طلسما مخالفا لساير الطلسمات فانه لم يحصل لشي سوى
الكعبة مثل هذا البقا الطويل في مثل هذه المدة العظيمة ومثل هذا يكون
من المعجزات فلا يتمكن منها سوى الانبيا عليهم السلام الفضيلة السابعة
ان الله تعالى وضعها بواد غير ذي زرع والحكمة فيه من وجوه احدها انه تعالى
قطع بذلك رجا اهل حرمه وسدنة بيته عمن سواه حتى لا يتوكلوا الا على الله
وثانيها انها لا يسكنها احد من الجبابرة والاكاسرة فانهم يريدون طيبات
الدنيا فاذا لم يجدوها هناك تركوا ذلك الموضع فالمقصود تنزيه ذلك الموضع
عن لوث وجود اهل الدنيا وثالثها انه فعل ذلك لئلا يقصدها احد للتجارة
بل يكون ذلك لمحض العبادة والزيارة ورابعها اظهر الله تعالى بذلك شرف
الفقر حيث وضع اشرف البيوت في اقل المواضع نصيبا من الدنيا فكانه قال

جعلت الفقراء في الدنيا اهل البلد الامين فكذلك اجعلهم في الاخرة اهل المقام
الامين لهم في الدنيا بيت الامن وفي الاخرة دار الامن وخامسها كانه قيل لما لم
اجعل الكعبة الا في موضع خال عن جميع نعم الدنيا فكذا لا اجعل كعبة المعرفة الا في
كل قلب خال عن محبة الدنيا فهذا ما يتعلق بفضايل الكعبة وعند هذا يظهر
ان هذا البيت اول بيت وضع للناس في انواع الفضايل والمناقب واذا ظهر هذا
بطل قول اليهود ان بيت المقدس اشرف من الكعبة ثم قال تعالى للذي ببكة مباركا وفيه
مسئلتان المسئلة الاولى لا شك ان المراد من بكة هو مكة ثم اختلفوا فمنهم
من قال بكة ومكة اسمان لمسمى واحد فان الباء والميم حرفان متقاربان في المخرج
فيقام كل واحد منهما مقام الاخر فيقال هذا ضربة لازم وضربة لازب و
يقال هذا دايم ودايب وراتب وراتم ويقال سمد راسه وسبد وفي
اشتقاق بكة وجهان الاول انه من البك الذي هو عبارة عن دفع
البعض بعضا يقال بكه يبكه بكا اذا دفعه وزحمه وتباك القوم اذا ازدحموا
فلهذا قال سعيد بن جبير سميت مكة ببكة لانهم يتباكون فيها اي يزدحمون
في الطواف وهو قول محمد بن علي الباقر ومجاهد وقتادة وقال بعضهم
رايت محمد بن علي الباقر يصلي فمرت امراة بين يديه فذهبت ادفعها فقال دعها فانما
سميت بكة لانه يبك بعضهم بعضا تمر المراة بين يدي الرجل وهو يصلي
والرجل بين يدي المراة وهي تصلي لا باس بذلك في هذا المكان الوجه الثاني
سميت بكة لانها تبك اعناق الجبابرة لا يريدها جبار بسوء الا اندقت عنقه
قال قطرب تقول العرب بككت عنقه ابكه بكا اذا وضعت منه ورددت
نخوته واما مكة ففي اشتقاقها وجوه الاول ان اشتقاقها من انها تمك
الذنوب اي تزيلها كلها من قولك امتك الفصيل ضرع امه اذا امتص ما فيه
الثاني سميت بذلك لاجتذابها الناس من كل جانب من الارض كما يقال امتك
الفصيل ما في الضرع ويقال تمككت العظم اذا استقصيت ما فيه والثالث
سميت مكة لان الارض امتكت ماءها قيل ان مكة وسط الارض والعيون تنبع
من تحت مكة فالارض كلها تمك من ماء مكة وسقط الارض ومن الناس من
فرق بين مكة وبكة فقال بعضهم ان بكة اسم للمسجد خاصة واما مكة فهو
اسم لكل البلد قالوا والدليل عليه ان اشتقاق بكة من الازدحام
والمدافعة وهذا انما يحصل في المسجد عند الطواف لا في ساير المواضع وقال
الاكثرون مكة اسم للمسجد والمطاف وبكة اسم البلد والدليل عليه ان قوله
تعالى للذي ببكة يدل على ان البيت حاصل في بكة ومظروف في بكة فلو كان
بكة اسما للبيت لبطل كون بكة ظرفا للبيت اما اذا جعلنا بكة اسما
للبلد استقام هذا الكلام وهذا اعلم المسئلة الثانية لمكة اسماء كثيرة
قال القفال رحمه الله في تفسيره مكة وبكة وام رحم وكوثى والبساسة
والحاطمة تحطم من استخف بها وام القرى قال تعالى لتنذر ام القرى
ومن حولها وسميت بهذا الاسم لانها اصل كل بلدة ومنها دحيت الارض ولهذا

المعنى يزار ذلك الموضع من جميع نواحي الارض المسئلة الثالثة للكعبة
اسما احدها الكعبة قال الله تعالى جعل البيت الحرام والسبب فيه ان هذا
الاسم يدل على الاشراف والارتفاع وسمي الكعب كعبا لاشرافه على الرسغ وسميت
المراة الناهد الثدي بين كعابا لارتفاع ثديها فلما كان هذا البيت
اشرف بيوت الارض واقدمها زمانا واكثرها فضيلة سمي بهذا الاسم وثانيها
البيت العتيق قال تعالى ثم محلها الى البيت العتيق وقال وليطوفوا بالبيت
العتيق وفي اشتقاقه وجوه الاول العتيق هو القديم وقد بينا انه اقدم بيوت
الارض بل عند بعضهم ان الله خلقه قبل خلق الارض والسما الثاني ان الله
تعالى اعتقه من الغرق حيث رفعه الى السما من عتق الطير اذا قوي في
وكره فلما بلغ في القوة الى حيث كل من قصد تخريبه اهلكه الله سمي عتيقا الرابع
ان الله اعتقه من ان يكون ملكا لاحد من المخلوقين والخامس انه
عتيق انه عتيق بمعنى ان كل من زاره اعتقه الله من النار وثالثها المسجد
الحرام قال تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد والمراد من كونه
حراما سيجي ان شاء الله تعالى في تفسير هذه الاية فان قال قايل كيف الجمع
بين قوله ان اول بيت وضع للناس وبين قوله وطهر بيتي فاضافه مرة
الى نفسه ومرة الى الناس والجواب كانه قيل البيت لي ولكن وضعته لا
لاجل منفعتي فاني منزه عن الحاجة ولكن وضعته لك ليكون
قبلة لدعائك والله اعلم ثم قال تعالى مباركا وهدى للعالمين واعلم انه تعالى
وصف هذا البيت بانواع الفضايل فاولها بيت وضع للناس وقد ذكرناه
مع كونه اولا في الفضل ونزيدها هنا وجوها اخر الاول قال علي رضي الله
عنه اول بيت خص بالبركة بان من دخله كان امنا وقال الحسن هو
اول مسجد عبد الله فيه في الارض وقال مطرف اول بيت جعل قبلة
وثانيها انه تعالى وصفه بكونه مباركا وفيه مسئلتان المسئلة
الاولى انتصب مباركا على الحال التقدير الذي استقر هو ببكة مباركا
المسئلة الثانية البركة لها معنيان احدهما النمو والتزايد والثاني البقا
والدوام يقال تبارك الله لثبوته لم يزل ولا يزال والبركة شبه الحوض
لثبوت الما فيها وبرك البعير اذا وضع صدره على الارض وثبت
واستقر فان فسرنا البركة بالتزايد والنمو فهذا البيت مبارك
من وجوه احدها ان الطاعات اذا اتي بها في هذا البيت ازداد
ثوابها قال صلى الله عليه وسلم فضل المسجد الحرام على مسجدي
كفضل مسجدي على ساير المساجد ثم قال عليه السلام صلاة في مسجدي
هذا افضل من الف صلاة فيما سواه فهذا في الصلاة واما الحج فقال
عليه السلام من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم و
لدته امه وفي حديث اخر الحج المبرور ليس له جزاء الا الجنة ومعلوم انه
لا اكثر بركة مما يجلب المغفرة والرحمة وثانيها قال القفال رحمه الله

ويجوز ان يكون بركته ما ذكر في قوله يجبى اليه ثمرات كل شيء فيكون كقوله في ارض
المقدس الذي باركنا حوله وثالثها ان العاقل يجب ان يستحضر في ذهنه ان
الكعبة كالنقطة وليتصور ان صفوف المتوجهين اليها في الصلوات
كالدوائر المحيطة بالمركز وليتامل كم عدد الصفوف المحيطة بهذه الدائرة
حال اشتغالهم بالصلاة ولا شك انه يحصل فيما بين هؤلاء المصلين
اشخاص ارواحهم علوية وقلوبهم قدسية واسرارهم نورانية وضمائرهم
ربانية ثم ان تلك الارواح الصافية اذا توجهت الى كعبة المعرفة واجسادهم
توجهت الى هذه الكعبة الحسية فمن كان في الكعبة يتصل انوار ارواح
اولئك المتوجهين بنور روحه فتزداد الانوار الالهية في قلبه ويعظم
لمعان الاضواء الروحانية في سره وهذا بحر عظيم ومقام شريف وهو
ينبهك على معنى كونه مباركا واما ان فسرنا البركة بالدوام فهو ايضا كذلك
لانه لا تنفك الكعبة من الطائفين والعاكفين والركع السجود وايضا الارض
كرة واذا كان كذلك فكل ان يفرض فهو صبح لقوم وظهر لثان وعصر لثالث ومغرب
لرابع وعشاء لخامس ومتى كان الامر كذلك لم تكن الكعبة منفكة قط عن توجه
قوم اليها من طرف من اطراف العالم لاداء فرض الصلاة فكان الدوام حاصلا
من هذه الجهة ايضا وايضا بقاء الكعبة على هذه الحالة الوفا من السنين دوام
ايضا فثبت كونه مباركا من الوجهين الصفة الثالثة من صفات البيت
كونه هدى للعالمين وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قيل المعنى انه قبلة للعالمين
يهتدون به الى جهة صلواتهم وقيل هدى للعالمين اي دلالة على وجود
الصانع المختار وصدق محمد في النبوة بما فيه من الايات التي ذكرناها والعجائب
التي حكيناها فان كل ما يدل على النبوة فهو بعينه اولا يدل على وجود
الصانع وجميع صفاته من العلم والقدرة والحكمة والاستغناء وقيل هدى
للعالمين الى الجنة لان من ادى الصلوات الواجبة اليها استوجب الجنة
المسئلة الثانية قال الزجاج المعنى وذا هدى للعالمين قال ويجوز ان يكون
وهدى في موضع رفع على معنى وهو هدى اما قوله تعالى فيه ايات بينات ففيه
قولان الاول ان المراد ما ذكرناه من الايات التي فيه وهي امن الخائف وانمحاق
الجمار على كثرة الرامي وامتناع الطير من العلو عليه واستشفاء المريض به وتعجيل
العقوبة لمن انتهك فيه حرمة واهلاك اصحاب الفيل لما قصدوا تخريبه فعلى
هذا تفسير الايات وبيانها غير مذكور وقوله مقام ابراهيم ومقره والموضع
الذي اختاره وعبد الله فيه كل ذلك من الخلال التي بها يشرف ويعظم والقول
الثاني ان تفسيرها مذكور وهو قوله مقام ابراهيم اي هي مقام ابراهيم فان
قيل الايات جماعة لا يصح تفسيرها بشيء واحد اجابوا عنه من وجوه الاول ان مقام
ابراهيم بمنزلة ايات كثيرة لان كل ما كان معجزة لرسول فهو دليل على وجود الصانع
وعلمه وقدرته وارادته وحياته وكونه غنيا متعاليا عن مشابهة المحدثات
فمقام ابراهيم وان كان شيئا واحدا الا انه لما حصل فيه هذه الوجوه الكثيرة

بمنزلة الدلائل كقوله ان ابراهيم كان امة الثاني ان مقام ابراهيم اشتمل على الايات
لان اثر القدم في الصخرة الصماء اية وغوصه فيها الى الكعبين اية والانة
بعض الصخرة دون بعض اية لانه لان من الصخرة ما تحت قدميه فقط
وابقاؤه دون سائر ايات الانبياء عليهم السلام اية خاصة لابراهيم وحفظه مع
كثرة اعدائه من اليهود والنصارى والمشركين والملحدين الوف
سنين اية فثبت ان مقام ابراهيم ايات كثيرة الثالث قال الزجاج ان قوله
ومن دخله كان امنا من بقية تفسير الايات كانه قيل فيه ايات بينات مقام
ابراهيم وامن من دخله ولفظ الجمع قد يستعمل في الاثنين قال تعالى
ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما وقال عليه السلام الاثنان فما فوقهما
جماعة ومنهم من تمم الثلاثة فقال مقام ابراهيم وان من دخله كان
امنا وان لله على الناس حجة ثم حذف ان اختصارا كما في قوله قل امر ربي
بالقسط اي امر ربي بان تقسطوا الرابع يجوز ان يذكر هاتان الايتان
ويطوى ذكر غيرهما دلالة على تكاثر الايات كانه قيل فيه ايات بينات
مقام ابراهيم ومن دخله وكثير سواهما الخامس قرا ابن عباس ومجاهد
وابو جعفر المدني في رواية قتيبة اية بينة على التوحيد السادس قال المبرد
مقام مصدر فلم يجمع كما قال وعلى سمعهم والمراد مقامات ابراهيم عليه السلام من امور الحج
واعمال المناسك ولا شك انها كثيرة وعلى هذا فالمراد بالايات شعائر الحج كما قال
ومن يعظم شعائر الله ثم قال تعالى مقام ابراهيم وفيه اقوال احدها انه لما
ارتفع بنيان الكعبة وضعف ابراهيم عن رفع الحجارة قام على هذا الحجر فغاصت
فيه قدماه والثاني انه جاء زائرا من الشام الى مكة وكان قد حلف لامراته ان
لا ينزل بمكة حتى يرجع فلما وصل الى مكة قالت له ام اسمعيل انزل حتى نغسل راسك
فلم ينزل فجاءته بهذا الحجر فوضعه على الجانب الايمن حتى غسلت ذلك الجانب
ثم حولته الى الجانب الاخر فبقي اثر قدميه والثالث انه هو الحجر الذي قام ابراهيم
عليه عند الاذان بالحج قال القفال ويجوز ان يكون ابراهيم قام على ذلك الحجر في
هذه المواضع كلها ثم قال تعالى ومن دخله كان امنا ولهذه الاية نظائر منها قوله
واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا وقوله اولم يروا انا جعلنا حرما امنا
وقال ابراهيم رب اجعل هذا البلد امنا وقال تعالى الذي اطعمهم من جوع وامنهم من
خوف قال ابو بكر الرازي لما كانت الايات المذكورة عقيب قوله ان اول بيت
وضع للناس موجودة في جميع الحرم ثم قال ومن دخله كان امنا وجب ان
يكون مراده جميع الحرم واجمعوا على انه لو قتل في الحرم فانه يستوفى القصاص
منه في الحرم واجمعوا على ان الحرم لا يفيد الامان فيما سوى النفس وانما الخلاف
فيما اذا وجب القصاص عليه خارج الحرم فالتجا الى الحرم فهل يستوفى منه القصاص
في الحرم قال الشافعي رضي الله عنه يستوفى وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يستوفى
بل يمنع منه الطعام والشراب والبيع والشراء والكلام حتى يخرج ثم يستوفى منه
القصاص والكلام في هذه المسئلة قد تقدم في تفسير قوله واذ جعلنا البيت مثابة

للناس وامنا واحتج ابو حنيفة رحمه الله بهذه الاية وقال ظاهر الاية الاخبار
عن كونه امنا ولكن لا يمكن حمله عليه اذ قد لا يصير امنا فيقع الخلف في الخبر
فوجب حمله على الامر ترك العمل به في الجنايات التي دون النفس لان الضرر فيها
اخف من ضرر القتل وفيما اذا وجب عليه القصاص بجناية اتى بها في الحرم لانه هو
الذي هتك حرمة الحرم فبقي في محل الخلاف على مقتضى ظاهر الاية والجواب
ان قوله كان امنا اثبات لمسمى الامن ويكفي في العمل به اثبات الامن من بعض الوجوه
ونحن نقول به وبيانه من وجوه الاول ان من دخله للنسك تقربا الى الله
تعالى كان امنا من النار يوم القيامة قال النبي صلى الله عليه وسلم من مات
في احد الحرمين بعث يوم القيامة امنا وقال ايضا من صبر على حر مكة ساعة
من نهار تباعدت منه جهنم مائتي عام وقال من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج
من ذنوبه كيوم ولدته امه الثاني يحتمل ان يكون المراد ما اودع الله في قلوب
الخلق من الشفقة على كل من التجا اليه ودفع المكروه عنه ولما كان الامر واقعا على
هذا الوجه في الاكثر اخبر بوقوعه على هذا الوجه مطلقا وهذا اولى مما قالوه لوجهين
الاول انا على هذا التقدير لا نجعل الخبر قائما مقام الامر والثاني انه تعالى انما
ذكر هذا البيان فضيلة البيت وذلك انما يحصل بشيء كان معلوما للقوم حتى
يصير ذلك حجة على فضيلة البيت فاما الحكم الذي شرعه الله تعالى في شرع محمد
عليه السلام فانه لا يصير ذلك حجة على اليهود والنصارى في اثبات فضيلة الكعبة
الوجه الثالث في تاويل الاية ان المعنى من دخله عام عمرة القضا مع النبي صلى الله
عليه وسلم كان امنا لانه تعالى قال لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين
الرابع قال الضحاك من حجه كان امنا من الذنوب التي اكتسبها قبل ذلك واعلم
ان حرف الكلام في جميع هذه الاجوبة شيء واحد وهو ان قوله كان امنا حكم بثبوت
الامن وذلك يكفي في العمل به اثبات الامن من وجه واحد وفي صورة واحدة فاذا حملناه
على بعض هذه الوجوه فقد عملنا بمقتضى هذا النص فلا يبقى للنص دلالة على ما قالوه
ثم يتاكد ما ذكرنا بان حمل النص على هذا الوجه لا يفضي الى تخصيص النصوص الدالة
على وجوب القصاص وحمله على ما قالوه يفضي الى ذلك فكان قولنا اولى والله
اعلم قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا واعلم
انه تعالى لما ذكر فضائل البيت ومناقبه اردفه بذكر ايجاب الحج وفي الاية
مسائل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم حج البيت بالكسر
الحاء والباقون بفتحها قيل الفتح لغة الحجاز والكسر لغة نجد وهما واحد وقيل هما
مصطلحان في اللغة مثل رطل ورطل وبزر وبزر وقيل المكسورة اسم للعمل والمفتوحة
مصدر وقال سيبويه يجوز ان تكون المكسورة ايضا مصدرا كالذكر والعلم
المسئلة الثانية في قوله من استطاع اليه سبيلا وجوه الاول قال الزجاج موضع
من خفض على البدل من الناس المعنى ولله على من استطاع من الناس حج البيت
الثاني قال الفراء ان نويت الاستيناف بمن كانت شرطا واسقط الجزاء
لدلالة ما قبله عليه والتقدير من استطاع الى الحج سبيلا فلله عليه حج البيت

الثالث

الثالث قال ابن الانباري يجوز ان يكون من في موضع رفع على معنى الترجمة للناس
كانه قيل من الناس الذين لله عليهم الحج الى البيت فقيل هم من استطاع اليه
سبيلا المسئلة الثالثة اتفق الاكثرون على ان الزاد والراحلة شرط
لحصول الاستطاعة روى جماعة من الصحابة عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه فسر استطاعة السبيل بوجود الزاد والراحلة وروى القفال
عن جويبر عن الضحاك انه قال اذا كان شابا صحيحا ليس له مال فعليه ان يوجر نفسه
حتى يقضي حجته فقال له قائل اكلف الله الناس ان يمشوا الى البيت فقال
لو كان لبعضهم ميراث بمكة اكان يتركه والله لا يطلق اليه ولو حبوا فكذلك
يجب عليه حج البيت وعن عكرمة ايضا انه قال الاستطاعة هي صحة البدن
وامكان المشي اذا لم يجد ما يركب واعلم ان كل من كان صحيح البدن وامكنه المشي
قادرا على المشي فانه يصدق عليه انه مستطيع لذلك الفعل فتخصيص
هذه الاستطاعة بالزاد والراحلة ترك لظاهر اللفظ فلا بد من دليل منفصل
ولا يمكن التعويل في ذلك على الاخبار المروية في هذا الباب لانها اخبار احاد
فلا يترك لاجلها ظاهر الكتاب لا سيما وقد طعن محمد بن جرير الطبري في رواية
تلك الاخبار وطعن فيها من وجه اخر وهو ان حصول الزاد والراحلة لا يكفي في
حصول الاستطاعة فانه يعتبر في حصول الاستطاعة صحة البدن وعدم الخوف
في الطريق وظاهر هذه الاخبار يقتضي ان لا يكون شيء من ذلك معتبرا
فصارت هذه الاخبار مطعونا فيها من هذا الوجه فيجب ان يعول في ذلك
على ظاهر قوله ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر المسئلة الرابعة احتج اصحاب الشافعي رضي الله عنهم بهذه الاية
على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرايع قالوا لان ظاهر قوله تعالى ولله على
الناس حج البيت يعم المؤمن والكافر وعدم الايمان لا يصلح معارضا
ومخصصا لهذا العموم لان الدهري مكلف بالايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم
مع ان الايمان بالله الذي هو شرط صحة الصلاة غير حاصل والمحدث
مكلف بالصلاة مع ان الوضوء الذي هو شرط صحة الصلاة غير حاصل فلم
يكن عدم الشرط مانعا من كونه مكلفا بالمشروط فكذا ههنا والله اعلم
المسئلة الخامسة احتج جمهور المعتزلة بهذه الاية على ان الاستطاعة
قبل الفعل فقالوا لو كانت الاستطاعة مع الفعل لكان من لم يحج لم يكن مستطيعا
للحج ومن لم يكن مستطيعا للحج لا يتناوله التكليف المذكور في هذه الاية فيلزم
ان كل من لم يحج ان لا يصير مامورا بالحج بسبب هذه الاية وذلك باطل
بالاتفاق اجاب الاصحاب بان هذا ايضا لازم لهم وذلك لان القادر
اما ان يصير مامورا بالفعل قبل حصول الداعي الى الفعل او بعد حصوله
اما قبل حصول الداعي فمحال لان قبل حصول الداعي يمتنع حصول الفعل فيكون
التكليف به تكليف ما لا يطاق واما بعد حصول الداعي فالفعل يصير واجب
الحصول فلا يكون في التكليف به فايدة واذا كانت الاستطاعة متقدمة في

الحالتين وجب ان لا يتوجه التكليف المذكور في هذه الاية على احد
المسئلة السادسة روي انه لما نزلت هذه الاية قيل يا رسول الله اكتب
الحج علينا في كل عام ذكروا ذلك ثلاثا فسكت الرسول صلى الله عليه وسلم ثم قال
لو قلت نعم لوجبت ما قمتم بها ولو لم تقوموا بها لكفرتم الا فوادعوني ما وادعتكم
واذا امرتكم بامر فافعلوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن امر فانتهوا عنه
وانما هلك من كان قبلكم بكثرة اختلافهم على انبيائهم ثم احتج العلما
بهذا الخبر على ان الامر لا يفيد التكرار من وجهين الاول ان الامر ورد بالحج ولم
يفد التكرار والثاني ان الصحابة استفهموا انه هل يوجب التكرار ام لا ولو كان
هذه الصيغة تفيد التكرار لما احتاجوا الى الاستفهام مع كونهم عالمين
باللغة والله اعلم المسئلة السابعة استطاعة السبيل الى الشي عبارة
عن امكان الوصول اليه قال تعالى فهل الى خروج من سبيل وقال فهل الى مرد
من سبيل وقال فهل الى ما على المحسنين من سبيل فيعتبر في حصول هذا الامكان
صحة البدن وزوال خوف التلف من السبع والعدو او فقدان الطعام والشرب
والقدرة على المال الذي يشتري به الزاد والراحلة وان يقضي جميع الديون
ويرد جميع الودايع وان وجب عليه الانفاق على احد لم يجب عليه الحج الا اذا
ترك من المال ما يكفيهم من المجي والذهاب وتفاصيل هذا الباب مذكور في
كتب الفقها والله اعلم ثم قال تعالى ومن كفر فان الله غني عن العالمين
وفي الاية مسايل المسئلة الاولى في هذه الاية قولان احدهما ان الكلام
مستقل بنفسه ووعيد عام في حق كل من كفر بالله ولا تعلق له بما قبله
والقول الثاني انه متعلق بما قبله والقايلون بهذا القول منهم من حمله
على تارك الحج ومنهم من حمله على من لم يعتقد وجوب الحج اما الذين حملوه
على من ترك الحج فقد عولوا فيه على ظاهر الاية فانه لما تقدم الامر بالحج ثم اتبعه
بقوله ومن كفر فهم منه ان هذا الكفر ليس الا ترك ما تقدم الامر به ثم
انهم اكدوا هذا الوجه بالاخبار روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال من مات ولم يحج حجة الاسلام ولم يمنعه حاجة ظاهرة او مرض
او مرض حابس او سلطان جاير فليمت على اي حال شا يهوديا او نصرانيا وعن
سعيد بن جبير لو مات جار لي وله ميسرة ولم يحج لم اصل عليه فان قيل كيف
يجوز الحكم عليه بالكفر بسبب ترك الحج اجاب القفال رحمه الله بان
يكون المراد منه التغليظ اي قارب الكفر وعمل ما يعمله من كفر بالحج
ونظيره قوله تعالى وبلغت القلوب الحناجر اي كادت تبلغ ونظيره قوله صلى الله
عليه وسلم من ترك صلاة متعمدا فقد كفر وقوله عليه السلام من اتى امراة
حايضا او في دبرها فقد كفر واما الاكثرون فهم الذين حملوا هذا الوعيد
على من ترك اعتقاد وجوب الحج قال الضحاك لما نزلت هذه الاية في الحج
جمع الرسول صلى الله عليه وسلم اهل الاديان الستة المسلمين واليهود
والنصارى والصابيين والمجوس والمشركين فخطبهم وقال ان الله تعالى كتب

عليكم

عليكم الحج فحجوا فامن به المسلمون وكفرت به الملل الخمس وقالوا لا نومن
به ولا نصلي اليه ولا نحجه فانزل الله تعالى قوله ومن كفر فان الله غني
عن العالمين وهذا القول هو الاقوى المسئلة الثانية اعلم ان تكاليف
الشرع في العبادة قسمان منها ما يكون اصله معقولا الا ان تفاصيله لا تكون
معقولة مثل الصلاة فان اصلها معقول وهو تعظيم الله اما كيفية الصلاة فغير
معقولة وكذا الزكاة اصلها دفع حاجة الفقير وكيفيتها غير معقولة والصوم
اصله معقول وهو قهر النفس وكيفيته غير معقولة اما الحج فهو سفر الى موضع
معين على كيفية مخصوصة فالحكمة في كيفيات هذه العبادات غير معلومة
وفي اصلها غير معلومة اذا عرفت هذا فنقول قال المحققون الاتيان بهذا
النوع من العبادة ادل على كمال العبودية والخضوع والانقياد من الاتيان
بالنوع الاول وذلك لان الاتي بالنوع الاول يحتمل انه انما اتى به لما عرف بعقله من
وجوه المنافع فيه اما الاتي بالنوع الثاني فانه لا ياتي به الا لمجرد الانقياد
والطاعة والعبودية فلاجل هذا المعنى اشتمل الامر بالحج في هذه الاية على انواع
كثيرة من التوكيد احدها قوله ولله على الناس حج البيت والمعنى انه سبحانه لكونه
الها الزم عبيده هذه الطاعة فيجب عليهم الانقياد سواء عرفوا وجه الحكمة
فيها او لم يعرفوا وثانيها انه ذكر الناس ثم ابدل منه من استطاع
اليه سبيلا وفيه ضربان من التاكيد اما الاول فلان الابدال تثنية للمراد
وتكرير وذلك يدل على شدة العناية واما ثانيا فلانه اجمل اولا وفصل
ثانيا وذلك يدل على شدة الاهتمام وثالثها انه سبحانه عبر عن هذا
الوجوب بعبارتين احدهما لام الملك في قوله ولله وثانيتهما كلمة على وهي للوجوب
في قوله على الناس ورابعها ان ظاهر اللفظ يقتضي ايجابه على كل انسان يستطيعه
وتعميم التكليف يدل على شدة الاهتمام وخامسها انه قال ومن كفر مكان
ومن لم يحج وهذا تغليظ شديد في حق تارك الحج وسادسها ذكر الاستغنا
وذلك مما يدل على المقت والسخط والخذلان وسابعها قوله عن
العالمين ولم يقل عنه لان المستغني عن كل العالمين اولى ان يكون مستغنيا
عن ذلك الانسان الواحد وعن طاعته فكان ذلك ادل على السخط و
ثامنها ان في اول الاية قال ولله على الناس فبين ان هذا الايجاب كان لمجرد عزة
الالهية وكبرياء الربوبية لا لجر نفع ولا لدفع ضرر ثم اكد ذلك في اخر الاية
بقوله فان الله غني عن العالمين ومما يدل من الاخبار على تاكيد الامر بالحج قوله
صلى الله عليه وسلم حجوا قبل ان لا تحجوا فانه قد هدم البيت مرتين
ويرفع في الثالثة وروي حجوا قبل ان لا تحجوا قبل ان يمنع البر جانبه قيل
معناه انه يتعذر عليكم السفر في البر الى مكة لعدم الامن او غيره وعن
ابن مسعود حجوا هذا البيت قبل ان تنبت في البادية شجرة لا ياكل منها دابة
الا هلكت قوله تعالى قل يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله والله
شهيد على ما تعملون اعلم ان في كيفية النظم وجهين الاول وهو الاوفق

انه تعالى لما اورد الدلايل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مما ورد في
التوراة والانجيل من البشارة بمقدمه ثم ذكر عقيب ذلك شبهات القوم
فالشبهة الاولى ما يتعلق بالكعبة ووجوب استقبالها في الصلاة ووجوب
حجها واجاب عنها بقوله ان اول بيت وضع للناس فعند هذا تمت وظيفة
الاستدلال وكمل الجواب عن شبهات ارباب الضلال فعند ذلك خاطبهم
بالكلام اللين وقال لم تكفرون بايات الله بعد ظهور البينات وزوال الشبهات
وهذا هو الغاية القصوى في ترتيب الكلام وحسن نظمه الوجه الثاني وهو انه
تعالى لما بين فضايل الكعبة ووجوب الحج والقوم كانوا عالمين بان هذا
هو الدين الحق والملة الصحيحة قال لهم لم تكفرون بايات الله بعد ان علمتم
كونها حقة صحيحة واعلم ان المبطل اما ان يكون ضالا فقط واما ان يكون
مع كونه ضالا يكون مضلا والقوم كانوا موصوفين بالامرين جميعا فبدا
تعالى بالانكار عليهم في الفقرة الاولى على سبيل الرفق واللطف وفي الاية
مسايل **المسئلة الاولى** قل يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله واختلفوا
في المراد باهل الكتاب فقال الحسن هم علما اهل الكتاب الذين علموا صحة
نبوته فاستدل عليه بقوله وانتم شهداء وقال بعضهم بل المراد اهل الكتاب
فانهم وان لم يعلموا فالحجة قايمة عليهم فكانهم بترك الاستدلال والعدول
الى التقليد بمنزلة من علم ثم انكر فان قيل لما ذا خص اهل الكتاب بالذكر
دون ساير الكفار قلنا لوجهين الاول انا بينا انه تعالى اورد الدليل عليهم
من التوراة والانجيل على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم اجاب عن
شبههم في ذلك ثم لما تم ذلك خاطبهم فقال يا اهل الكتاب فهذا هو الترتيب
الصحيح والثاني ان معرفتهم بايات الله اقوى لتقدم اعترافهم بالتوحيد
واصل النبوة ولمعرفتهم بما في كتبهم من الشهادة بصدق الرسول والبشارة
بنبوته صلى الله عليه وسلم **المسئلة الثانية** قالت المعتزلة نحو له
تعالى لم تكفرون بايات الله دلالة على ان الكفر من قبلهم حتى يصح هذا
التوبيخ ولذلك لا يصح توبيخهم على طولهم وصحتهم ومرضهم والجواب عنه
المعارضة بالعلم والداعي **المسئلة الثالثة** المراد من ايات الله الايات
التي نصبها الله تعالى على نبوة محمد عليه السلام والمراد بكفرهم بدلالتها على
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم قال والله شهيد على ما تعملون الواو للحال والمعنى
لم تكفرون بايات الله التي دلتكم على صدق محمد والحال ان الله شهيد على اعمالكم ومجازيكم
عليها وهذه الحال توجب ان لا تجترؤا على الكفر باياته ثم انه تعالى لما انكر
عليهم في ضلالهم ذكر بعد ذلك الانكار عليهم في اضلالهم لضعفة
المسلمين فقال قل يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من امن
قال الفراء يقال صددته اصده صدا واصددته اصدادا وقرا الحسن تصدون
بضم التاء من اصددته قال المفسرون وكان صدهم عن سبيل الله بالقاء
الشبهة والشكوك في قلوب الضعفة من المسلمين وكانوا ينكرون كون صفته

في كتابهم ثم قال تبغونها عوجا العوج بكسر العين الميل عن الاستواء في كل ما لا يرى
وهو الدين والقول فاما الشيء الذي يرى فيقال فيه عوج بفتح العين
كالحايط والقناة والشجر قال ابن الانباري ابغي يقتصر له على مفعول واحد اذا لم
يكن معه اللام كقولك بغيت المال والاجر والثواب واريد ههنا تبغون لها
عوجا ثم اسقطت اللام كما قالوا وهبتك درهما اي وهبت لك درهما
ومثله صدتك ظبيا اي صدت لك وانشد فتولى غلامهم ثم نادى
اظليما اصيدكم ام حمارا اراد اصيد لكم والها في تبغونها عايدة الى
السبيل لان السبيل يذكر ويونث والعوج يعني به الزيغ والتحريف اي
يلتمسون لسبيله الزيغ والتحريف بالشبه التي يوردونها على الضعفة نحو قولهم
النسخ يدل على البداء وقولهم انه ورد في التوراة ان شريعة موسى باقية الى
الابد وفي الاية وجه اخر وهو ان يكون عوجا في موضع الحال والمعنى تبغونها
ضالين وذلك انهم كانوا يدعون انهم على دين الله وسبيله فقال الله تعالى
انكم تبغون سبيل الله ضالين وعلى هذا القول لا يحتاج الى اضمار اللام في تبغونها
ثم قال وانتم شهداء وفيه وجوه الاول قال ابن عباس يعني انتم شهداء ان في التوراة
ان دين الله الذي لا يقبل غيره هو الاسلام الثاني وانتم تشهدون ظهور
المعجزات على نبوته صلى الله عليه وسلم الثالث وانتم تشهدون انه لا يجوز
الصد عن سبيل الله الرابع وانتم شهداء بين اهل دينكم عدول تثقون
باقوالكم ويعولون على شهادتكم في عظام الامور وهم الاحبار والمعنى
ان من كان كذلك فكيف يليق به الاصرار على الباطل والكذب والضلال
والاضلال ثم قال وما الله بغافل عما تعملون والمراد التهديد وهو كقول الرجل
لعبده وقد انكر طريقه لا يخفى علي ما انت عليه ولست غافلا عن امرك
وانما ختم الاية الاولى بقوله والله شهيد وهذه الاية بقوله وما الله بغافل
عما تعملون وذلك لانهم كانوا يظهرون القاء الشبه على قلوب
المسلمين بل كانوا يحتالون في ذلك بوجوه الحيل فلاجرم قال فيما اظهروه
والله شهيد وفيما اضمروه وما الله بغافل عما تعملون وانما كرر في الايتين قوله قل يا
اهل الكتاب لان المقصود التوبيخ على الطف الوجوه وتكرير هذا الخطاب
اللطيف اقرب الى التلطف في صرفهم عن طريقتهم في الضلال والاضلال وادل
على النصح لهم في الدين والاشفاق قوله تعالى **قل يا اهل الكتاب لم تصدون
عن سبيل الله من امن تبغونها عوجا وانتم شهداء وما الله بغافل عما تعملون يا
ايها الذين امنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد
ايمانكم كافرين وكيف تكفرون وانتم تتلى عليكم ايات الله وفيكم رسوله
ومن يعتصم بالله فقد هدي الى صراط مستقيم** اعلم انه تعالى لما حذر الفريق
من اهل الكتاب في الاية الاولى عن الاغواء والاضلال حذر المومنين في هذه الاية
عن اغوائهم واضلالهم ومنعهم عن الالتفات الى قولهم روي ان شاس بن قيس
اليهودي كان عظيم الكفر شديد الطعن على المسلمين شديد الحسد فاتفق انه

مر على نفر من الانصار من الاوس والخزرج فرآهم في مجلس لهم يتحدثون وقد كان
زال ما كان بينهم في الجاهلية من العداوة ببركة الاسلام فشق ذلك على اليهود
فجلس اليهم وذكرهم ما كان بينهم من الحروب قبل ذلك وقرا عليهم بعض ما
قيل في الحروب من الاشعار فتنازع القوم وتغاضبوا وقالوا السلاح السلاح فوصل الخبر
الى النبي صلى الله عليه وسلم فجاء اليهم فيمن معه من المهاجرين والانصار
وقال اترجعون الى احوال الجاهلية وانا بين اظهركم وقد اكرمكم الله بالاسلام
والف بين قلوبكم فعرف القوم ان ذلك من عمل الشيطان ومن كيد
ذلك اليهودي والقوا السلاح وعانق بعضهم بعضا ثم انصرفوا مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم فما كان يوما اقبح اولا واحسن اخرا من ذلك اليوم وانزل
الله تعالى هذه الاية فقوله ان تطيعوا فريقا من الكفار يحتمل ان يكون
المراد جميع ما حاولوه من انواع الاضلال فبين تعالى ان المؤمنين ان لا
نوا وقبلوا منهم قولهم ادى ذلك حالا بعد حال الى ان يعودوا كفارا والكفر
يوجب الهلاك في الدنيا والدين اما في الدنيا فبوقوع العداوة والبغضاء وهيجان
الفتنة وثوران المحاربة المؤدية الى سفك الدماء واما في الدين فظاهر
ثم قال تعالى فكيف تكفرون وانتم تتلى عليكم ايات الله وفيكم رسوله
وكلمة كيف تعجب والتعجب انما يليق بمن لا يعلم السبب وذلك على الله محال
والمراد منه المنع منه والتغليظ فيه وذلك لان تلاوة ايات الله عليهم
حالا بعد حال مع كون الرسول فيهم الذي يزيل كل شبهة ويقرر كل حجة
كالمانع من وقوعهم في الكفر فكان صدور الكفر عن الذين كانوا بحضرة الرسول
ابعد من هذا الوجه فقوله ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم
بعد ايمانكم كافرين تنبيه على ان المقصد الاقصى لهؤلاء اليهود والمنافقين
ان يردوا المسلمين عن الاسلام ثم ارشد المسلمين الى انه يجب ان لا يلتفتوا الى
قولهم بل الواجب عليهم ان يرجعوا عند كل شبهة يسمعونها من هؤلاء اليهود الى الرسول
حتى يكشف عنهم ويزيل وجه الشبهة فيها ثم قال ومن يعتصم بالله فقد هدي الى
صراط مستقيم والمقصود انه لما ذكر الوعيد اردفه بهذا الوعد والمعنى ومن
يتمسك بدين الله ويجوز ان يكون حثا لهم على الالتجاء اليه في دفع شرور الكفار
والاعتصام في اللغة الاستمساك بالشيء واصله من العصمة والعصمة المنع في كلام
العرب والعاصم المانع واعتصم فلان بالشيء اذا تمسك بالشيء في منع نفسه من
الوقوع في آفة ومنه قوله تعالى ولقد راودته عن نفسه فاستعصم قال قتادة
ذكر في الاية امرين يمنعان الوقوع في الكفر احدهما تلاوة كتاب الله والثاني كون
الرسول فيهم اما الرسول فقد مضى الى رحمة الله واما الكتاب فباق على وجه الدهر
واما قوله فقد هدي الى صراط مستقيم فقد احتج به اصحابنا ان فعل العبد مخلوق
لله تعالى قالوا لانه جعل اعتصامهم هداية من الله فلما جعل ذلك الاعتصام فعلا
لهم وهداية من الله ثبت ما قلناه اما المعتزلة فقد ذكروا فيه وجوها الاول ان المراد
بهذه الاية الزيادة في الالطاف المرتبة على اداء الطاعات كما قال يهدي به الله من

اتبع رضوانه سبل السلام وهذا الوجه اختاره القفال رحمه الله الثاني التقدير
من يعتصم بالله فنعم ما فعل فانه انما هدي الى الصراط المستقيم ليفعل ذلك
الثالث ومن يعتصم بالله فقد هدي الى طريق الجنة والرابع قال صاحب الكشاف
فقد هدي اي فقد حصل له الهدى لا محالة كما يقول اذا جئت فلانا فقد افلحت
كان الهدى قد حصل فهو يخبر عنه حاصلا وذلك لان المعتصم بالله متوقع للهدى
كما ان قاصد الكريم متوقع للفلاح عنده قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله
حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا
نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا وكنتم على شفا
حفرة من النار فانقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون اعلم انه تعالى
لما حذر المؤمنين من اضلال الكافرين ومن تلبيساتهم في الاية الاولى امر المؤمنين في هذه الاية
بمجامع الطاعات ومعاقد الخيرات فامرهم اولا بتقوى الله وهو قوله اتقوا الله وثانيا
بالاعتصام بحبل الله وهو قوله واعتصموا بحبل الله وثالثا بتذكر نعم الله وهو قوله واذكروا نعمة
الله عليكم والسبب في هذا الترتيب ان فعل الانسان لا بد وان يكون معللا اما بالر[غبة]
واما بالرهبة والرهبة مقدمة على الرغبة لان دفع الضرر مقدم على جلب المنافع فقوله
اتقوا الله حق تقاته اشارة الى التخويف من عقاب الله ثم جعله سببا للامر بالتمسك
بدين الله والاعتصام بحبل الله ثم اردفه بالرغبة وهو قوله واذكروا نعمة الله عليكم
فكانه قال خوف عقاب الله يوجب ذلك وكثرة نعم الله عليكم توجب ذلك فلم
تبق جهة من الجهات الموجبة للفعل الا وهي حاصلة في وجوب انقيادكم لامر الله
ووجوب طاعتكم لامر الله فظهر بما ذكرنا ان الامور الثلاثة المذكورة في هذه
الاية مرتبة على احسن الوجوه ولنرجع الى التفسير اما قوله تعالى اتقوا الله حق تقاته
ففيه مسائل المسئلة الاولى قال بعضهم هذه الاية منسوخة وذلك لما
روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال لما نزلت هذه الاية شق ذلك على
المسلمين لان حق تقاته ان يطاع فلا يعصى طرفة عين وان يشكر فلا يكفر وان يذكر
فلا ينسى والعباد لا طاقة لهم بذلك فانزل الله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ونسخت هذه
الاية ولم ينسخ اخرها وهو قوله ولا تموتن الا وانتم مسلمون وزعم جمهور المحققين
ان القول بهذا النسخ باطل واحتجوا عليه من وجوه الاول ما روي عن معاذ انه صلى الله
عليه وسلم قال هل تدري ما حق الله تعالى على العباد هو ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا
وهذا مما لا يجوز ان ينسخ الثاني ان معنى قوله اتقوا الله حق تقاته اي كما يحق ان يتقى و
ذلك ان يجتنب جميع معاصيه ومثل هذا لا يجوز ان ينسخ لانه اباحة لبعض المعاصي
اذا كان كذلك صار معنى هذا ومعنى قوله فاتقوا الله حق تقاته ما استطعتم
واحدا لان من اتقى الله ما استطاع فقد اتقاه حق تقاته وليس يجوز ان يكون المراد بقوله
حق تقاته ما لا يستطاع من التقوى لان الله سبحانه اخبر انه لا يكلف نفسا الا وسعها
والوسع دون الطاقة ونظير هذه الاية قوله وجاهدوا في الله حق جهاده فان قيل اليس
انه تعالى قال وما قدروا الله حق قدره قلنا سنبين في تفسير هذه الاية انها جاءت في
القرآن في ثلاثة مواضع كلها في صفة الكفار لا في صفة المسلمين اما الذين قالوا ان المراد هو

ان يطاع فلا يعصى فهذا صحيح والذي يصدر عن الانسان على سبيل السهو والنسيان
فغير قادح فيه لان التكليف مرفوع في هذه الاوقات وكذلك قوله وان يشكر فلا يكفر
لان ذلك واجب عليه عند حضور نعم الله بالبال فاما عند السهو فلا يجب وكذلك قوله
وان يذكر فلا ينسى فان هذا انما يجب عند الدعاء والعبادة وكل ذلك مما يطاق فلا وجه
لما ظنوه انه منسوخ قال المصنف رضي الله عنه اقول للاولين ان يقرروا قولهم
من وجهين الاول كنه الالهية غير معلوم للخلق فلا يكون كمال قدرته وقهره
وعزته معلوما للخلق واذا لم يحصل الخوف اللائق بذلك فلم يحصل الاتقاء اللائق
الثاني انهم امروا بالاتقاء المغلظ والمخفف معا فنسخ المغلظ وبقي المخفف
وقيل ان هذا باطل لان الواجب عليه ان يتقي ما امكن والنسخ انما يدخل في الواجبات
لا في النفي لانه يوجب رفع الحجة عما يقتضي ان يكون الانسان مجوزا عنه
وانه غير جائز والله اعلم المسئلة الثانية قوله حق تقاته اي كما يجب ان
يتقى قال تعالى حق اليقين ويقال هو الرجل حقا ومنه قوله صلى الله عليه
وسلم انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب وعن علي رضي الله عنه انه قال
انا علي لا كذب انا ابن عبد المطلب والتقاة اسم الفعل من قولك
اتقيت كما ان الهدى اسم الفعل من قولك اهتديت اما قوله تعالى ولا تموتن
الا وانتم مسلمون فلفظ النهي واقع على الموت والمقصود الامر بالاقامة على الاسلام
وذلك لانه لما كان يمكنهم الثبات على الاسلام حتى اذا اتاهم الموت اتاهم
وهم على الاسلام صار الموت على الاسلام بمنزلة ما قد دخل في امكانهم ومضى
الكلام في هذا عند قوله ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون
ثم قال واعتصموا بحبل الله جميعا واعلم انه تعالى لما امرهم بالاتقاء عن المحظورات
امرهم بالتمسك بالاعتصام بما هو كالاصل لجميع الخيرات والطاعات وهو الاعتصام
بحبل الله واعلم ان كل من يمشي على طريق دقيق يخاف ان تزلق رجله فاذا تمسك
بحبل مشدود الطرفين بجانبي ذلك الطريق امن من الخوف ولا شك
ان طريق الحق طريق دقيق وقد زلق رجل كثير الخلق عنه فمن اعتصم
بدلائل الله وبيناته فانه يامن من ذلك الخوف فكان المراد من الحبل هاهنا
كل شيء يمكن التوصل به الى الحق في طريق الدين وهو انواع كثيرة فذكر كل واحد
من المفسرين واحدا من تلك الاشياء فقال ابن عباس رضي الله عنهما المراد
بالحبل هاهنا العهد المذكور في قوله واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وقال الا بحبل
من الله وحبل من الناس اي بعهد وانما سمي العهد حبلا لانه يزيل عنه الخوف من الذهاب الى
اي موضع شاء وكان كالحبل الذي من تمسك به زال عنه الخوف وقيل انه القرآن
روي عن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اما انها ستكون
فتنة قيل فما المخرج منها قال كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما
بينكم وحبل الله المتين وروى ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
هذا القرآن حبل الله وروى ابو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي حبل ممدود من السماء الى الارض

الموت لكن

وعترتي

وعترتي اهل بيتي وقيل انه دين الله وقيل طاعة الله وقيل هو اخلاص التوبة وقيل
الجماعة لانه ذكر عقيبه ذلك ولا تفرقوا وهذه الاقوال كلها متقاربة والتحقيق
ما ذكرنا انه لما كان النازل في البئر يعتصم بالحبل تحرزا من السقوط فيها
وكان كتاب الله وعهده ودينه وطاعته وموافقته لجماعة المؤمنين حرزا
لصاحبه من السقوط في قعر جهنم جعل ذلك حبلا لله وامروا بالاعتصام به
ثم قال ولا تفرقوا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في التاويل وجوه الاول انه نهى
عن الاختلاف في الدين وذلك لان الحق لا يكون الا واحدا وما عداه يكون
جهلا وضلالا فلما كان كذلك وجب النهي عن الاختلاف في الدين واليه
الاشارة بقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال الثاني انه نهى عن المعاداة
والمخاصمة فانهم كانوا في الجاهلية مواظبين على المحاربة والمنازعة فنهاهم الله عنها
الثالث انه نهي عما يوجب التفرقة ويزيل الالفة والمحبة واعلم انه روي عن
الرسول صلى الله عليه وسلم انه قال ستفترق امتي على نيف وسبعين
فرقة الناجي منهم واحد فقيل من هم يا رسول الله قال الجماعة وروي
السواد الاعظم وروي ما انا عليه واصحابي والوجه المعقول فيه ان النهي
عن الاختلاف والامر بالاتفاق يدل على ان الحق لا يكون الا واحدا واذا كان
كذلك كان الناجي واحدا المسئلة الثانية استدل نفاة القياس بهذه
الاية فقالوا الاحكام الشرعية اما ان يقال انه سبحانه نصب عليها
دلايل يقينية او نصب عليها دلايل ظنية فان كان الاول امتنع الاكتفاء
فيها بالقياس الذي يفيد الظن لان الدليل الظني لا يكتفى به في الموضع اليقيني
وان كان الثاني كان الامر بالرجوع الى تلك الدلايل الظنية يتضمن
وقوع الاختلاف ووقوع النزاع فكان ينبغي ان لا يكون التفرق
والتنازع منهيا عنه لكنه منهي عنه بقوله تعالى ولا تفرقوا وقوله ولا تنازعوا
وللقايل ان يقول الدلايل الدالة على العمل بالقياس تكون مخصصة لعموم قوله
ولا تفرقوا العموم قوله ولا تنازعوا والله اعلم ثم قال تعالى واذكروا نعمة الله
عليكم واعلم ان نعم الله على الخلق اما دنيوية واما اخروية وانه تعالى
ذكرهما في هذه الاية اما النعمة الدنيوية فهي قوله تعالى اذ كنتم اعداء فالف
بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا وفيه مسايل المسئلة الاولى قيل ان ذلك
اليهودي لما القى الفتنة بين الاوس والخزرج وهم كل واحد منهما بمحاربة
صاحبه فخرج الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يزل يرفق بهم حتى سكنت الفتنة
وكان الاوس والخزرج اخوين لاب وام فوقعت بينهما العداوة وتطاولت
الحروب مائة وعشرين سنة الى ان اطفأ الله ذلك بالاسلام فالاية اشارة
اليهم والى احوالهم فانهم قبل الاسلام كان يحارب بعضهم بعضا ويبغض بعضهم
بعضا فلما اكرمهم الله بالاسلام صاروا اخوانا متراحمين متناصحين وصاروا

اخوة في الله ونظيره هذه الآية لو انفقت ما في الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم
ولكن الله الف بينهم واعلم ان كل من كان وجهه الى الدنيا كان معاديا
لاكثر الخلق ومن كان وجهه الى خدمة المولى لم يكن معاديا لاحد والسبب فيه
انه ينظر من الحق فيرى الكل اسيرا في قبضة القضا والقدر فلا يعادي احدا ولهذا
قيل ان العارف اذا امر امر برفق وناصح بلا عنف ولا تعيير وكيف وهو مستبصر
بسر الله في القدر المسئلة الثالثة قوله فاصبحتم بنعمته اخوانا قال الزجاج
اصل الاخوة في اللغة من التوخي وهو الطلب فالاخ مقصده مقصد اخيه و
والصديق ماخوذ من ان يصدق كل واحد من الصديقين صاحبه ما في
قلبه ولا يخفي عنه شيا قال ابو حاتم قال اهل البصرة الاخوة في النسب
والاخوان في الصداقة قال وهذا غلط قال الله تعالى انما المومنون اخوة
ولم يعني النسب وقال او بيوت اخوانكم وهذا غلط قال الله تعالى في النسب
المسئلة الثالثة قوله فاصبحتم بنعمته اخوانا يدل على ان المعاملات
الحسنة الجارية بينهم بعد الاسلام انما حصلت من الله لانه تعالى خلق
تلك الداعية في قلوبهم وكانت تلك الداعية نعمة من الله مستلزمة
لحصول الفعل وذلك يبطل قول المعتزلة في خلق الافعال قال الكعبي ان
ذلك بالهداية والبيان والتحذير والمعونة والالطاف قلنا كل هذا كان حاصلا
في زمان حصول المحاربات والمقاتلات فاختصاص احد الزمانين بحصول
الالفة والمحبة لا بد وان يكون لامر زايد على ما ذكرتم ثم قال وكنتم على شفا حفرة
من النار فانقذكم منها واعلم انه تعالى لما شرح النعم الدنيوية ذكر بعدها النعم
الاخروية وهي ما ذكره في هذه الآية وفي الآية مسايل المسئلة الاولى المعنى
انكم كنتم مشرفين بكفركم على جهنم مشبهة بالحفرة التي فيها النار فجعل
استحقاقهم النار بكفرهم كالاشراف منهم على النار والمصير منهم الى حرفها
فبين تعالى انه انقذهم من هذه الحفرة وقد قربوا من الوقوع فيها قالت المعتزلة
ومعنى ذلك انه تعالى لطف لهم بالرسول صلى الله عليه وسلم وبساير الطافه حتى
امنوا قال اصحابنا جميع الالطاف مشترك فيه بين المومنين وبين الكافرين
فلو كان فاعل الايمان هو العبد لكان العبد هو الذي انقذ نفسه
من النار والله تعالى حكم بانه هو الذي انقذهم من النار فدل على ان خالق
افعال العباد هو الله تعالى المسئلة الثانية شفا الشي حرفه مقصور مثل شفا
البير والجمع الاشفا يقال اشفى على الشي اذا اشرف عليه كانه بلغ شفاه اى حده
وحرفه وقوله فانقذكم قال الازهري يقال نقذته وانقذته واستنقذته اى خلصته
ونجيته وفي قوله فانقذكم منها سوال وهو انه تعالى انما ينقذهم من الموضع الذي
كانوا فيه وهم كانوا على شفا الحفرة وشفا الحفرة مذكر فكيف قال منها واجابوا عنه
من وجوه الاول ان الضمير عايد الى الحفرة ولما انقذهم من الحفرة فقد انقذهم من

شفاها

شفاها منها والثاني انه راجع الى النار لان القصد الانجاء من النار لا من شفا
الحفرة وهذا قول الزجاج الثالث ان شفا الحفرة وشفتها بالتذكير والتانيث
المسئلة الثالثة انهم لو ماتوا على الكفر لوقعوا في النار فمثلت حياتهم التي يتوقع
بعدها الوقوع في النار بالقعود على حرفها وهذا فيه تنبيه على تحقير هذه الحياة
فانه ليس بين الحياة وبين الموت المستلزم للوقوع في هذه الحفرة الا ما بين
طرف الشي وذلك الشي ثم قال كذلك يبين الله الكاف في موضع نصب اي مثل
ذلك البيان المذكور يبين لكم ساير الآيات لكي تهتدوا بها قال الجبائي الآية
تدل على انه تعالى يريد منهم الاهتدا اجاب الواحدي عنه في البسيط فقال
بل المعنى لتكونوا على رجا هداية قوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير
ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون ولا تكونوا كالذين تفرقوا
واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات واولئك لهم عذاب عظيم يوم تبيض وجوه وتسود
وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم
تكفرون واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون
تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلما للعالمين ولله ما في السموات
وما في الارض والى الله ترجع الامور اعلم انه تعالى في هذه الآيات المتقدمة
عاب اهل الكتاب على شيئين احدهما انه عابهم على الكفر فقال يا اهل الكتاب
لم تكفرون ثم بعد ذلك عابهم على سعيهم في القاء الغير في الكفر فقال يا اهل الكتاب
لم تصدون عن سبيل الله فلما انتقل منه الى مخاطبة المومنين امرهم اولا بالتقوى
والايمان فقال اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون واعتصموا
بحبل الله جميعا ثم امرهم بالسعي في القاء الغير في الايمان والطاعة فقال
ولتكن منكم امة يدعون الى الخير وهذا هو الترتيب الحسن الموافق للعقل
وفي الآية مسايل المسئلة الاولى في قوله منكم قولان احدهما ان من ههنا ليست
للتبعيض لدليلين الاول ان الله اوجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
على كل الامة في قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر والثاني انه لا مكلف الا ويجب عليه الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر اما بيده او بلسانه او بقلبه ويجب على كل احد دفع الضرر عن النفس
اذا ثبت هذا فنقول معنى هذه الآية كونوا امة دعاة الى الخير امرين بالمعروف ناهين
عن المنكر واما كلمة من فهي للتبيين لا للتبعيض كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس
من الاوثان ويقال ايضا لفلان من اولاده جند وللامير من غلمانه عسكر يريد بذلك
جميع اولاده وغلمانه لا بعضهم كذا ههنا ثم قالوا ان ذلك وان كان واجبا
على الكل الا انه متى قام به قوم سقط التكليف عن الباقين ونظيره قوله تعالى
انفروا خفافا وثقالا وقوله الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما فالامر عام ثم اذا قامت
طايفة به وقعت الكفاية بهم وزال التكليف عن الباقين والقول الثاني ان
من ههنا للتبعيض والقايلون بهذا القول اختلفوا ايضا على قولين احدهما ان
فايدة كلمة من هي ان في القوم من لا يقدر على الدعوة وعلى الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر مثل النسا والمرضى والعاجزين والثاني ان هذا التكليف مختص بالعلما

تابا العلماء ويدل عليه وجهان الاول ان هذه الاية مشتملة على الامر بثلاثة اشيا
الدعوة الى الخير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومعلوم ان الدعوة الى
الخير مشروطة بالعلم بالخير وبالمعروف وبالمنكر فان الجاهل ربما دعى الى الباطل
وامر بالمنكر ونهى عن المعروف وربما عرف الحكم في مذهبه وجهله في مذهب
صاحبه فنهاه عن غير منكر وقد يغلظ في موضع اللين ويلين في موضع الغلظة وينكر
على من لا يزيده انكاره الا تماديا فثبت ان هذا التكليف متوجه على العلماء ولا شك
انهم بعض الامة ونظير هذه الاية قوله فلولا نفر من كل فرقة منهم ليتفقهوا في الدين
والثاني انا اجمعنا على ان ذلك واجب على سبيل الكفاية على معنى انه متى قام به البعض
سقط عن الباقين واذا كان كذلك كان المعنى ليقم بذلك بعضكم فكان في الحقيقة
هذا ايجابا على البعض لا على الكل والله اعلم وفيه قول ثانٍ وهو قول الضحاك ان المراد من
هذه الاية اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لانهم كانوا يتعلمون من
الرسول ويعلمون الناس والدليل على هذا الوجه كونهم مجمعون على حفظ سنن
الرسول صلى الله عليه وسلم وعلم الدين **المسئلة الثانية** الاية اشتملت على التكليف
بثلاثة اشيا اولها الدعوة الى الخير ثم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولاجل العطف
يجب كون هذه الثلاثة متغايرة فنقول اما الدعوة الى الخير فافضلها الدعوة الى اثبات ذات الله وصفاته
وتقديسه عن مشابهة الممكنات وانما قلنا ان الدعوة الى الخير مشتمل على ما ذكرنا لقوله
تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة وقوله هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة انا ومن
اتبعني اذا عرفت هذا فنقول الدعوة الى الخير جنس تحته نوعان احدهما الترغيب
في فعل ما ينبغي وهو الامر بالمعروف والثاني الترغيب في ترك ما لا ينبغي وهو النهي عن المنكر
فذكر الجنس اولا ثم اتبعه بنوعيه مبالغة في البيان واما شرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
فهي مذكورة في كتب الكلام ثم قال تعالى واولئك هم المفلحون وقد سبق تفسيره وفي الاية
مسئلتان **المسئلة الاولى** منهم من تمسك بهذه الاية في ان الفاسق ليس له
ان يامر بالمعروف وينهى عن المنكر قال لان هذه الاية تدل على ان الامر بالمعروف
والناهي عن المنكر من المفلحين والفاسق ليس من المفلحين فوجب ان يكون الامر
بالمعروف ليس بفاسق واجيب عنه بان هذا ورد على سبيل الغالب فان الظاهر ان من
امر بالمعروف ونهى عن المنكر لم يشرع فيه الا بعد اصلاح احوال نفسه
فان العاقل يقدم مهم نفسه على مهم الغير ثم انهم اكدوا هذا بقوله تعالى اتامرون
الناس بالبر وتنسون انفسكم وبقوله لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله
ان تقولوا ما لا تفعلون ولانه لو جاز ذلك لجاز لمن زنى بامراة ان يامرها بالمعروف
في انها لم كشفت وجهها ومعلوم ان ذلك في غاية القبح والعلماء قالوا الفاسق له
ان يامر بالمعروف لانه وجب عليه ترك ذلك المنكر فبان ترك احد الواجبين لا يلزمه
ترك ذلك الواجب الاخر وعن السلف مروا بالخير وان لم تفعلوا وعن الحسن انه سمع
مطرف بن عبد الله يقول لا اقول ما لا افعل فقال واينا يفعل ما يقول ود الشيطان
لو ظفر بهذه الكلمات منكم فلا يامر بمعروف ولا ينهى عن منكر **المسئلة الثانية**
عن النبي صلى الله عليه وسلم من امر بالمعروف ونهى عن المنكر كان خليفة الله في ارضه

وخليفة

وخليفة رسوله وخليفة كتابه وعن علي رضي الله عنه افضل الجهاد الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وقال ايضا من لم يعرف بقلبه معروفا ولم ينكر منكرا نكس وجعل اعلاه
اسفله وروى الحسن عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه قال ائتمروا بالمعروف وانهوا
عن المنكر تعيشوا بخير وعن الثوري اذا كان الرجل محببا في جيرانه محمودا عند اخوانه
فاعلم انه مداهن **المسئلة الثالثة** قال الله سبحانه وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله قدم
الاصلاح على القتال وهذا يقتضي ان يبدا في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالارفق
مترقيا الى الاغلظ فالاغلظ وكذا قوله تعالى واهجروهن في المضاجع واضربوهن يدل
على ما ذكرناه ثم اذا لم يتم الامر بالتغليظ والتشديد وجب عليه القهر باليد فان
عجز فباللسان فان عجز فبالقلب واحوال الناس مختلفة في هذا الباب ثم قال تعالى ولا
تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات في كيفية النظم
وجهان الاول انه تعالى ذكر في الايات المتقدمة انه بين في التوراة والانجيل
ما يدل على صحة دين الاسلام وصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم ذكر ان اهل
الكتاب حسدوا محمدا عليه السلام فاحتالوا في القاء الشكوك والشبهات في تلك
النصوص الظاهرة ثم انه تعالى امر المؤمنين بالايمان بالله والدعوة الى الله
ثم ختم ذلك بان حذر المؤمنين عن مثل فعل اهل الكتاب ثم القاء الشبهات
في هذه النصوص واستخراج التاويلات الفاسدة الدافعة لدلالة هذه
النصوص فقال ولا تكونوا ايها المؤمنون عند سماع هذه البينات كالذين
تفرقوا واختلفوا من اهل الكتاب من بعد ما جاءهم في التوراة والانجيل تلك النصوص
الظاهرة فعلى هذا الوجه تكون الاية تتمة الايات المتقدمة والثاني انه تعالى
لما امر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك مما لا يتم الا اذا كان الامر بالمعروف قادرا
على تنفيذ هذا التكليف على الظلمة والمتغلبين ولا تحصل هذه القدرة الا اذا
حصلت الالفة والمحبة بين اهل الحق والدين لا جرم حذرهم الله تعالى
من الفرقة والاختلاف لكي لا يصير ذلك سببا لعجزهم عن القيام بهذا التكليف
وعلى هذا الوجه تكون هذه الاية من تتمة الاية السابقة فقط والله اعلم **المسئلة
الثانية** قوله تفرقوا واختلفوا فيه وجوه الاول تفرقوا واختلفوا
بسبب اتباع الهوى وطاعة النفس والحسد كما ترك ابليس نص الله
بسبب حسد آدم الثاني تفرقوا حتى صار كل فريق منهم يصدق من الانبياء
بعضا دون بعض وصاروا بذلك الى العداوة والفرقة الثالث صاروا
مثل مبتدعة هذه الامة مثل المشبهة والقدرية والجبرية والله اعلم
المسئلة الثالثة قال بعضهم تفرقوا واختلفوا معناهما واحد وذكرهما للتاكيد
وقيل بل معناهما مختلف ثم اختلفوا فقيل تفرقوا بالعداوة واختلفوا في
الدين وقيل تفرقوا بسبب استخراج التاويلات الفاسدة من تلك النصوص
ثم اختلفوا بان حاول كل واحد منهم نصرة قوله ومذهبه والثالث تفرقوا بابدانهم
بان صار كل واحد من اولئك الاحبار رئيسا في بلد ثم اختلفوا بان صار كل واحد منهم

يدعي انه على الحق وان صاحبه على الباطل واقول اذا انصفت علمت ان
اكثر علماء اهل هذا الزمان صاروا موصوفين بهذه الصفة فنسال الله العفو
والرحمة المسئلة الرابعة انما قال من بعد ما جاءهم البينات ولم
يقل جاءت لجواز حذف علامة التانيث من الفعل اذا كان فعل المونث متقدما
ثم قال تعالى واولئك لهم عذاب عظيم يعني الذين تفرقوا لهم عذاب عظيم في الاخرة
بسبب تفرقهم فكان ذلك زجرا للمؤمنين عن التفرق ثم قال تعالى يوم
تبيض وجوه وتسود وجوه واعلم انه تعالى لما امر اليهود ببعض الاشيا
ونهاهم عن بعض ثم امر المومنين بالبعض ونهاهم عن البعض اتبع ذلك بذكر
احوال القيامة تاكيدا للامر وفي الاية مسايل المسئلة الاولى في نصب
يوم وجهان الاول انه نصب بالظرف اي لهم عذاب عظيم في هذا اليوم
وعلى هذا التقدير فيه فايدتان احداهما ان ذلك العذاب في هذا اليوم والاخرى
ان من حكم هذا اليوم ان يبيض فيه وجوه وتسود وجوه والثاني انه منصوب
باضمار اذكر المسئلة الثانية هذه الاية لها نظاير منها قوله تعالى ويوم
القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة ومنها قوله ولا يرهق وجوههم
قتر ولا ذلة ومنها قوله وجوه يومئذ ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها
غبرة ترهقها قترة ومنها قوله وجوه يومئذ ضاحكة ناضرة الى ربها ناظرة
ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة ومنها قوله تعرف في
وجوههم نضرة النعيم ومنها قوله يعرف المجرمون بسيماهم اذا عرفت هذا
فنقول في هذا البياض والسواد والغبرة والقترة والنضرة للمفسرين قولان
احدهما ان البياض مجاز عن الفرح والسواد عن الغم وهذا مجاز مستعمل قال تعالى
واذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسودا ويقال لفلان عندي يد بيضا اي جليلة
سارة ولما سلم الحسن بن علي الامر لمعاوية قال له بعضهم يا مسود وجوه المومنين
ولبعض الشعرا في الشيب

يا بياض القرون سودت — عند بيض الوجوه سود القرون
سوف اخفيك ما حييت جهدي — عن عياني وعن عيان العيون
بسواد فيه بياض لوجهي — وسواد لوجهك الملعون

ويقول العرب لمن نال بغيته وفاز بمطلوبه ابيض وجهه ومعناه الاستبشار
والتهلل وعند التهنية بالسرور يقولون الحمد لله الذي بيض وجهك ويقال لمن
وصل اليه مكروه اربد وجهه واغبر لونه وتغيرت وتبدلت صورته فعلى هذا معنى
الاية ان المومن يرد يوم القيامة على ما قدمت يداه فان كان ذلك من الحسنات
ابيض وجهه بمعنى استبشر بنعم الله وفضله وعلى ضد ذلك اذا راى الكافر اعماله
القبيحة محصاة اسود وجهه بمعنى شدة الغم والحزن وهذا قول ابي مسلم الاصفهاني والقول
الثاني ان هذا البياض والسواد يحصلان في وجوه المومنين والكافرين وذلك لان اللفظ
حقيقة فيهما ولا دليل يوجب ترك الحقيقة فوجب المصير اليه قلنا ولابي مسلم ان يقول الدليل
دل على ما قلناه وذلك لانه تعالى قال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه

يومئذ

يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة فجعل الغبرة والقترة في مقابلة الضحك والاستبشار
فلو لم يكن المراد بالغبرة والقترة ما ذكرناه من المجاز لما صح جعله مقابلا له فعلمنا
ان المراد من هذه الغبرة والقترة الغم والحزن حتى يصح التقابل ثم قال القايلين
بهذا القول الحكمة في ذلك ان اهل الموقف اذا راوا البياض في وجه انسان عرفوا انه من
اهل الثواب فزادوا في تعظيمه فيحصل لهم الفرح بذلك من وجهين احدهما ان السعيد يفرح
بان يعلم قومه انه من اهل السعادة قال تعالى مخبرا عنهم يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي
ربي وجعلني من المكرمين والثاني انهم اذا عرفوا ذلك خصوه بمزيد التعظيم
فوجب ان ظهور البياض في وجه المكلف سبب لمزيد سروره في الاخرة واما في الدنيا
فالمكلف حين يكون في الدنيا اذا عرف حصول هذه الحالة في الاخرة صار ذلك مرغبا
له في الطاعات وترك المحرمات لكي يكون في الاخرة مثل من يبيض وجهه لا مثل من
يسود فههنا تقرير هذين القولين المسئلة الثانية احتج اصحابنا رضي الله
عنهم بهذه الاية على ان المكلف اما مؤمن واما كافر وانه ليس ههنا منزلة
بين المنزلتين كما يذهب اليه المعتزلة فقالوا انه تعالى قسم اهل القيامة الى
قسمين منهم من يبيض وجهه وهم المومنون ومنهم من يسود وجهه وهم
الكافرون ولم يذكر الثالث فلو كان ههنا قسم ثالث لذكره الله تعالى
قالوا وهذا ايضا متاكد بقوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة
ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة فاجاب القاضي
عنه بان عدم ذكر القسم الثالث لا يدل على عدمه يبين ذلك انه تعالى انما قال
يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فذكرهما على سبيل التنكير وذلك لا يفيد
العموم وايضا المذكور في الاية المؤمنون والذين كفروا بعد الايمان ولا شك
ان الكافر الاصلي من اهل النار مع انه غير داخل تحت هذين القسمين فكذا القول
في الفساق واعلم ان وجه الاستدلال بالاية هو انا نقول الايات المتقدمة ما كانت
الا في الترغيب في الايمان بالتوحيد والنبوة وفي الزجر عن الكفر بهما ثم انه تعالى
اتبع ذلك بهذه الاية فظاهرها يقتضي ان يكون ابيضاض الوجه نصيبا لمن امن
بالتوحيد والنبوة واسوداد الوجه يكون نصيبا لمن انكر ذلك ثم دل ما بعد
هذه الاية على ان صاحب البياض من اهل الجنة وصاحب السواد من اهل النار
فحينئذ يلزم نفي المنزلة بين المنزلتين واما قوله يشكل هذا بالكافر الا
صلي فجوابه عنه من وجهين الاول ان نقول ثم لا يجوز ان يكون المراد منه
ان كل احد اسلم وقت استخراج الذرية من صلب ادم واذا كان كذلك
كان الكل داخلا والثاني انه تعالى قال في اخر الاية فذوقوا العذاب بما كنتم
تكفرون فجعل موجب العذاب هو الكفر من حيث انه كفر لا الكفر من
حيث انه بعد الايمان واذا وقع التعليل بمطلق الكفر دخل كل الكفار فيه سواء
كفر بعد الايمان او كان كافرا اصليا والله اعلم ثم قال تعالى فاما الذين اسودت
وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم وفي الاية سؤالات السؤال الاول انه تعالى ذكر
التقسيم اولا فقال يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فقدم البياض على السواد

في اللفظ ثم لما شرع في حكم هذين الامرين قدم حكم السواد وكان حق
الترتيب ان يقدم حكم البياض والجواب عنه من وجوه اولها ان الواو
للجمع المطلق لا للترتيب وثانيها ان المقصود من الخلق ايصال الرحمة
لا ايصال العذاب قال عليه السلام حاكيا عن رب العزة سبحانه خلقتهم
ليربحوا علي لا لاربح عليهم واذا كان كذلك فهو تعالى ابتدأ بذكر اهل
الثواب وهم اهل البياض لان تقديم الاشرف على الاخس في الذكر احسن
ثم ختم بذكرهم ايضا تنبيها على ان ارادة الرحمة اكثر من ارادة الغضب
كما قال سبقت رحمتي غضبي وثالثها ان الفصحاء والشعراء قالوا يجب ان يكون
مطلع الكلام ومقطعه شيئا يسر النفس ويشرح الصدر ولا شك ان ذكر رحمة
الله هو الذي يكون كذلك فلا جرم وقع الابتداء بذكر اهل الثواب والاختتام بذكرهم
السؤال الثاني اين جواب اما والجواب هو محذوف والتقدير فيقال لهم
اكفرتم بعد ايمانكم وانما حسن الحذف لدلالة الكلام عليه ومثله في التنزيل
كثير قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وقال
واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسمعيل ربنا تقبل منا وقال ولو ترى
اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا وسمعنا السؤال
الثالث من المراد بهؤلاء الذين كفروا بعد ايمانهم والجواب للمفسرين
فيه اقوال احدها قال ابي بن كعب الكل آمنوا حال ما استخرجهم
من صلب آدم عليه السلام فكل من كفر في الدنيا فقد كفر بعد الايمان
ورواه الواحدي باسناده في البسيط عن النبي صلى الله عليه وسلم
وثانيها ان المراد اكفرتم بعد ما ظهر لكم ما يوجب الايمان وهو الدلائل
التي نصبها الله على التوحيد والنبوة والدليل على صحة هذا التاويل قوله
تعالى فيما قبل هذه الاية يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله وانتم
تشهدون فذمهم على الكفر بعد وضوح الايات وقال للمؤمنين ولا تكونوا
كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ثم قال هاهنا
اكفرتم بعد ايمانكم فكان ذلك محمولا على ما ذكرناه حتى يصير هذه الاية ببعض
الكفار فلهم وجوه الاول قال عكرمة والاصم والزجاج المراد اهل الكتاب
فانهم قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين به فلما بعث
صلى الله عليه وسلم كفروا به الثاني قال قتادة المراد الذين كفروا
بعد الايمان بسبب الارتداد الثالث قال الحسن الذين كفروا بعد الايمان بالنفاق
الرابع قيل هم اهل البدع والاهواء من هذه الامة الخامس قيل هم الخوارج
فانه عليه السلام قال فيهم انهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من
الرمية وهذان الوجهان الاخيران في غاية البعد لانهما لا يلائمان
بما قبل هذه الاية ولانه تخصيص بغير دليل ولان الخروج على الامام لا يوجب
الكفر البتة السؤال الرابع ما الفائدة في الاستفهام في قوله اكفرتم الجواب
هذا استفهام بمعنى الانكار وهو مؤكد لما ذكرنا قبل هذه الاية وهو قوله [illegible]

يا اهل الكتاب

يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله وانتم تشهدون يا اهل الكتاب لم تصدون
عن سبيل الله ثم قال تعالى فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وفيه فوائد الاول انه لو
لم يذكر ذلك لكان الوعيد مختصا بمن كفر بعد ايمانه فلما ذكر هذا ثبت الوعيد
لمن كفر بعد ايمانه ولمن كان كافرا اصليا الثانية قال القاضي قوله اكفرتم بعد ايمانكم
يدل على ان الكفر منه لا من الله وكذا قوله فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون الثالث
قالت المرجئة دلت الاية على ان كل انواع العذاب وقع معللا بالكفر وهذا ينفي حصول
العذاب لغير الكافر ثم قال تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون
وفيه سؤالات الاول ما المراد برحمة الله الجواب قال ابن عباس المراد الجنة قال
المحققون من اصحابنا هذا اشارة الى ان العبد وان كثرت طاعته فانه لا يدخل الجنة
الا برحمة الله وكيف لا نقول ذلك والعبد ما دامت داعيته الى الفعل والى الترك على
السوية يمتنع منه الفعل فاذا لم يحصل رجحان داعية الطاعة امتنع ان يحصل منه
الطاعة وذلك الرجحان لا يكون الا بخلق فاذا صدور تلك الطاعة من العبد نعمة من
الله في حق العبد فكيف يصير ذلك موجبا على الله شيئا فثبت ان دخول الجنة لا يكون
الا بفضل الله ورحمته وكرمه لا باستحقاقنا السؤال الثاني ما موضع قوله هم
فيها خالدون بعد قوله ففي رحمة الله والجواب كانه قيل كيف يكونون فيها فقيل هم فيها
خالدون لا يظعنون عنها ولا يموتون السؤال الثالث الكفار مخلدون في النار كما
ان المؤمنين مخلدون في الجنة ثم انه تعالى لم ينص على خلود اهل النار في هذه الاية
مع انه نص على خلود اهل الجنة فيها فما الفائدة الجواب كل ذلك اشعارات بان جانب
الرحمة اغلب وذلك لانه ابتدأ في الذكر باهل الرحمة وختم باهل الرحمة
ولما ذكر العذاب ما نص على الخلود كما في جانب الثواب ولما ذكر العذاب علله بفعلهم
فقال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون ولما ذكر الثواب علله برحمته فقال
ففي رحمة الله ثم قال في آخر الاية وما الله يريد ظلما للعالمين هذا جار مجرى
الاعتذار عن الوعيد بالعقاب فكل ذلك مما يشعر بان جانب الرحمة
مغلب يا ارحم الراحمين لا تحرمنا من برد رحمتك ومن كرامة غفرانك
واحسانك ثم قال تعالى تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق فقوله تلك
فيه وجهان الاول المراد من هذه الايات التي ذكرناها هي دلائل الله وانما جاز
اقامة تلك مقام هذه لان هذه الايات المذكورة قد انقضت بعد الذكر فصارت
كانها بعدت فقيل فيها تلك والثاني ان الله تعالى وعده ان ينزل عليه كتابا
مشتملا على كل ما لا بد منه في الدين فلما انزل هذه الايات قال تلك الايات
الموعودة التي نتلوها عليك بالحق وتمام الكلام في هذه المسئلة قد تقدم
في سورة البقرة في تفسير قوله ذلك الكتاب وقوله بالحق فيه وجهان الاول
اي ملتبسة بالحق والعدل من جزاء المحسن والمسيء بما يستوجبانه الثاني
بالحق اي بالمعنى الحق لان معنى المتلو حق ثم قال وما الله يريد ظلما للعالمين وفيه
مسائل المسئلة الاولى انما حسن ذكر الظلم هاهنا لانه تقدم ذكر العقوبة
الشديدة وهو سبحانه اكرم الاكرمين فكانه تعالى يعتذر عن ذلك وقال انهم

ما وقعوا فيه الا بسبب افعالهم المنكرة فان مصالح العالم لا تنتظم الا بتهديد المذنبين
واذا حصل هذا التهديد فلا بد من التحقيق دفعا للكذب فصار هذا الاعتذار من
ادل الدلايل على ان جانب الرحمة غالب ونظيره قوله تعالى في سورة عم بعد
ان ذكر وعيد الكفار انهم كانوا لا يرجون حسابا وكذبوا باياتنا كذابا اي هذا الوعيد
الشديد انما حصل بسبب هذه الافعال المنكرة **المسئلة الثانية** قال الجبائي هذه الاية
تدل على انه سبحانه لا يريد شيا من القبائح لا من افعاله ولا من افعال عباده ولا
يفعل شيا من ذلك وبيانه هو ان الظلم اما ان يفرض صدوره من الله تعالى
او من العبد وبتقدير صدوره من العبد فاما ان يظلم العبد نفسه بسبب اقدامه
على المعاصي او يظلم غيره فثبت ان هذه الاية تدل على انه لا يريد شيا من هذه الاقسام
الثلاثة واذا ثبت ذلك وجب ان لا يكون فاعلا لشي من هذه الاقسام فيلزم
ان لا يكون فاعلا للظلم اصلا ويلزم ان لا يكون فاعلا لاعمال العباد لان من جملة
اعمالهم ظلمهم لانفسهم وظلم بعضهم بعضا وانما قلنا الاية تدل على كونه تعالى
غير فاعل للظلم البتة لانها دلت على انه غير مريد لشي منها ولو كان فاعلا لشي
من اقسام الظلم لكان مريدا له وقد بطل ذلك قالوا فثبت صوابه بهذه الاية
بذلك انه تعالى غير فاعل للظلم او غير فاعل لاعمال العباد وغير مريد للقبائح
من افعال العباد ثم قالوا انه تعالى تمدح بانه لا يريد ذلك والتمدح انما يصح لو صح
منه كونه مريدا له فدلت هذه الاية على كونه تعالى قادرا على الظلم وعند هذا
تحيروا وقالوا هذه الاية الواحدة وافية بتقرير جميع اصول المعتزلة في مسائل
العدل ثم قالوا ولما ذكر تعالى انه لا يريد الظلم ولا يفعل الظلم قال بعده ولله ما
في السموات وما في الارض وانما ذكر هذه الاية عقيب ما تقدم لوجهين الاول انه تعالى
لما ذكر انه لا يريد الظلم والقبائح استدل عليه بان فاعل القبيح انما يفعل القبيح
اما للجهل او العجز او الحاجة وكل ذلك على الله محال لانه مالك لكل ما في السموات
وما في الارض وهذه المالكية تنافي الجهل والعجز والحاجة واذا امتنع ثبوت هذه الصفات
في حقه تعالى امتنع كونه فاعلا للقبيح الثاني انه تعالى لما ذكر انه لا يريد الظلم بوجه
من الوجوه كان لقايل ان يقول انا نشاهد وجود الظلم في العالم فان لم يكن وقوعه
بارادته كان خلاف ارادته فيلزم كونه ضعيفا عاجزا مغلوبا وذلك محال فاجاب
الله عنه بقوله ولله ما في السموات وما في الارض اي انه تعالى قادر على ان يمنع
الظلمة عن الظلم على سبيل الالجاء والقهر ولما كان قادرا على ذلك خرج
عن كونه عاجزا ضعيفا الا انه تعالى اراد منهم ترك المعصية اختيارا وطوعا ليصيروا
بسبب ذلك مستحقين للثواب فلو قهرهم على الترك لبطلت هذه الفايدة هذا ملخص
كلام المعتزلة في هذه الاية وربما اوردوا هذا الكلام من وجه اخر فقالوا المراد من
قوله وما الله يريد ظلما للعالمين اما ان يكون هو لا يريد ان يظلمهم او انه لا يريد
منهم ان يظلم بعضهم بعضا فان كان الاول فهذا لا يستقيم على قولكم لان
مذهبكم انه تعالى لو عذب البري عن الذنب باشد العذاب لم يكن ظالما بل كان عادلا
لان الظلم تصرف في ملك الغير وهو تعالى انما يتصرف في ملك نفسه فاستحال كونه ظالما

واذا كان الامر كذلك لم يمكن حمل الاية على انه لا يريد ان يظلم الخلق واما ان حملتم
الاية على انه لا يريد ان يظلم بعض العباد بعضا فهذا ايضا لا يتم على قولكم لان كل ذلك
بارادة الله وبتكوينه على قولكم فثبت ان على مذهبكم لا يمكن حمل الاية على وجه صحيح والجواب
لم لا يجوز ان يكون المراد انه تعالى لا يريد ان يظلم احدا من عباده قوله الظلم منه
محال على مذهبكم فامتنع التمدح به قلنا الكلام عليه من وجهين الاول انه تعالى
تمدح بقوله لا تاخذه سنة ولا نوم وبقوله يطعم ولا يطعم ولم يلزم من ذلك
صحة النوم والاكل عليه فكذا ههنا الثاني انه تعالى ان عذب من لم يكن مستحقا
للعذاب فهو وان لم يكن ظلما في نفسه لكنه في صورة الظلم وقد يطلق اسم احد
المتشابهين على الاخر كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها ونظايره كثيرة في القران
هذا تمام الكلام في هذه المناظرة **المسئلة الثالثة** احتج اصحابنا بقوله ولله
ما في السموات وما في الارض فوجب كونها له لقوله ولله ما في السموات وما في
الارض وانما يصح قولنا انها له لو كانت مخلوقة له فدلت هذه الاية على انه
خالق لافعال العباد اجاب الجبائي عنه بان قوله لله اضافة ملك لا اضافة فعل
الا ترى انه يقال هذا البناء لفلان فيريدون انه مملوكه لا مفعوله وايضا المقصود
من الاية تعظيم الله لنفسه ومدحه لالهية نفسه ولا يجوز ان يتمدح بان ينسب
الى نفسه الفواحش والقبائح وايضا فقوله ما في السموات وما في الارض انما
يتناول ما كان مظروفا في السموات والارض وذلك من صفات الاجسام
لا من صفات الافعال التي هي اعراض اجاب اصحابنا عنه بان هذه الاضافة اضافة
الفعل بدليل ان القادر على القبيح والحسن لا يرجح الحسن على القبيح الا اذا حصل في
قلبه ما يدعوه الى فعل الحسن وتلك الداعية حاصلة بتخليق الله تعالى دفعا
للتسلسل واذا كان المؤثر في حصول فعل العبد هو مجموع القدرة والداعية
ثبت ان مجموع القدرة والداعية مخلوق الله تعالى ثبت ان فعل العبد مستند
الى الله تعالى خلقا وتكوينا بواسطة فعل السبب فهذا تمام القول في هذه
المناظرة **المسئلة الرابعة** ولله ما في السموات وما في الارض زعمت الفلاسفة
انه انما قدم ذكر ما في السموات على ذكر ما في الارض لان الاحوال السماوية اسباب
للاحوال الارضية فقدم السبب على المسبب وهذا يدل على ان جميع الاحوال الارضية
مستندة الى الاحوال السماوية ولا شك ان الاحوال السماوية مستندة الى خلق الله
وتكوينه فيكون الجبر لازما ايضا من هذا الوجه والله اعلم **المسئلة الخامسة**
قال ولله ما في السموات وما في الارض والى الله ترجع الامور فاعاد ذكر اسمه تعالى في
اول الايتين والغرض منه تاكيد التعظيم فالمقصود منه انه مبدا
المخلوقات واليه معادهم فقوله ولله ما في السموات وما في الارض اشارة الى انه
سبحانه هو الاول وقوله والى الله ترجع الامور اشارة الى انه هو الاخر وذلك يدل
على احاطة حكمه وتصرفه وتدبيره باولهم واخرهم وان الاسباب منتهية
اليه وان الحاجات منقطعة عنه **المسئلة السادسة** كلمة الى في قوله والى الله
ترجع الامور لا تدل على كونه تعالى في مكان وجهة بل المراد انه رجوع الخلق الى

موضع لا يعد حكم احد الاجرى قضاء احد الاقضاء والله اعلم قوله تعالى
كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن
المنكر وتؤمنون بالله ولو امن اهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم
المؤمنون واكثرهم الفاسقون لن يضروكم الا اذى وان يقاتلوكم
يولوكم الادبار ثم لا ينصرون في النظم وجهان الاول انه تعالى لما امر المؤمنين
ببعض الاشيا ونهاهم عن بعضها وحذرهم من ان يكونوا مثل اهل الكتاب في التمرد
والعصيان وذكر عقيبه ثواب المطيعين وعقاب الكافرين كان الغرض من كل
هذه الايات حمل المؤمنين والمكلفين على الانقياد والطاعة ومنعهم عن التمرد
والمعصية ثم انه تعالى اردف ذلك بطريق اخر يقتضي حمل المؤمنين على
الانقياد والطاعة فقال كنتم خير امة اخرجت للناس والمعنى انكم كنتم
في اللوح المحفوظ خير الامم وافضلهم فاللائق بهذا ان لا تبطلوا على انفسكم
هذه الفضيلة ولا تزيلوا عن انفسكم هذه الخصلة المحمودة وان تكونوا منقادين
مطيعين في كل ما يتوجه عليكم من التكاليف الثاني انه تعالى لما ذكر كمال
حال الاشقيا وهو قوله فاما الذين اسودت وجوههم وكمال حال السعدا
وهو قوله واما الذين ابيضت وجوههم نبه على ما هو السبب لوعيد الاشقيا
بقوله وما الله يريد ظلما للعالمين يعني انهم انما استحقوا ذلك بافعالهم
القبيحة ثم نبه في هذه الاية على ما هو السبب لوعد السعدا بقوله كنتم خير
امة اخرجت للناس اي تلك السعادات والكرامات انما فازوا بها في الاخرة
لانهم كانوا في الدنيا خير امة اخرجت للناس وفي الاية مسايل المسئلة
الاولى لفظة كان قد تكون تامة وناقصة وزائدة على ما هو مشروح في النحو
واختلف المفسرون في قوله كنتم على وجوه الاول ان كان هنا تامة بمعنى الوقوع
والحدوث وهي لا تحتاج الى خبر والمعنى حدثتم خير امة ووجدتم وخلقتم خير
امة ويكون قوله خير امة بمعنى الحال وهذا قول جميع المفسرين الثاني ان
كان هنا ناقصة وفيه سؤال وهو ان هذا يوهم انهم كانوا موصوفين
بهذه الصفة ثم انهم ما بقوا الان عليها والجواب عنه ان قوله كان عبارة عن وجود
الشي في زمان ماض على سبيل الابهام ولا يدل ذلك على انقطاع طارئ
بدليل قوله واستغفروا ربكم انه كان غفارا وقوله وكان الله غفورا
رحيما اذا ثبت هذا فنقول للمفسرين على هذا التقدير اقوال احدها كنتم
في علم الله خير امة وثانيها كنتم في الامم الذين كانوا قبلكم مذكورين
بانكم خير امة وهو كقوله اشداء على الكفار رحماء بينهم الى قوله ذلك مثلهم
في التورية فشدتهم على الكفار امرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر وثالثها كنتم
في اللوح المحفوظ موصوفين بانكم خير امة ورابعها كنتم منذ امنتم
خير امة اخرجت للناس وخامسها قال ابو مسلم قوله كنتم خير امة تابع لقوله
فاما الذين ابيضت وجوههم والتقدير انه يقال لهم
عند الخلود في الجنة كنتم في دنياكم خير امة فاستحقيتم ما انتم عليه من الرحمة

وبياض الوجه

وبياض الوجه بسببه ويكون ما عرض من اول القصة واخرها كما لا يزال يعرض في
القران من مثله وسادسها قال بعضهم لو شاء الله لقال انتم فكان هذا
التشريف حاصلا لكلنا ولكن قوله كنتم مخصوص بقوم معينين من اصحاب الرسول
صلى الله عليه وسلم وهم السابقون الاولون ومن صنع مثل ما صنعوا وسابعها
كنتم مذ انتم خير امة تنبيها على انهم كانوا موصوفين بهذه الصفة مذ كانوا
الاحتمال الثالث ان يقال كان هنا زايدة قال بعضهم قوله كنتم خير امة
هو كقوله واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم وقال في موضع اخر واذكروا اذ انتم
قليل مستضعفون واضمار كانوا واظهارها سوا الا انها تذكر للتاكيد
ووقوع الامر لا محالة قال ابن الانباري هذا القول ظاهر الاختلال لان كان
تلغى متوسطة ومؤخرة ولا تلغى مقدمة تقول العرب عبد الله كان قايم و
عبد الله قايم كان على ان كان ملغاة ولا تقول كان عبد الله قايم على الغايها
لان سبيلهم ان انما يبتدون بما العناية به والملغى لا يكون في محل العناية
وايضا لا يجوز الغا الكون في الاية لانتصاب خبره واذا عمل الكون في الخبر
فنصبه لم يكن ملغى الاحتمال الرابع ان تكون بمعنى صار فقوله كنتم خير
امة معناه صرتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن
المنكر اي صرتم خير امة بسبب كونكم امرين بالمعروف وناهين عن المنكر
مؤمنين بالله ثم قال ولو امن اهل الكتاب لكان خيرا لهم يعني كما انكم اكتسبتم
هذه الخيرية بسبب هذه الخصال فاهل الكتاب لو امنوا لحصلت لهم ايضا صفة
الخيرية والله اعلم المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على
ان اجماع الامة حجة وتقريره من وجهين الاول قوله تعالى ومن قوم
موسى امة يهدون بالحق ثم قال في هذه الاية كنتم خير امة فوجب بحكم هذه
الاية ان تكون هذه الامة افضل من اولئك الامة الذين يهدون بالحق من قوم
موسى واذا كان هؤلا افضل منهم وجب ان تكون هذه الامة لا تحكم الا بالحق
بالحق اذ لو جاز في هذه الامة ان تحكم بما ليس بحق لامتنع كون هذه الامة
افضل من الامة التي تهدي بالحق لان المبطل يمتنع ان يكون خيرا من المحق
فثبت ان هذه الامة لا تحكم الا بالحق واذا كان كذلك كان اجماعهم حجة الوجه
الثاني وهو ان الالف واللام في لفظ المعروف ولفظ المنكر يفيد الاستغراق
وهذا يقتضي كونهم امرين بكل معروف وناهين عن كل منكر ومتى كانوا كذلك
كان اجماعهم حقا وصدقا لا محالة فكان حجة والمباحث الكثيرة فيه ذكرناها
في الاصول المسئلة الثالثة قال الزجاج قوله كنتم خير امة ظاهر الخطاب فيه
مع اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ولكنه عام في كل الامة ونظيره قوله كتب
عليكم الصيام كتب عليكم القصاص فان كل ذلك خطاب مع الحاضرين بحسب
اللفظ ولكنه عام في حق الكل كذا هنا المسئلة الرابعة قال القفال رحمه
الله اصل الامة الطايفة المجتمعة على الشي الواحد فامة نبينا صلى الله عليه
وسلم الجماعة الموصوفون بالايمان والاقرار بنبوته وقد يقال لكل من جمعتهم

دعوته انهم امته الا ان لفظ الامة اذا اطلقت وحدها وقع على الاول الا ترى
انه اذا قيل اجمعت الامة على كذا فهم منه الاول وقال عليه السلام امتي لا تجتمع على
ضلالة وروي انه عليه السلام يقول يوم القيامة امتي امتي فلفظ الامة في هذه
المواضع واشباهها يفهم منه المقرون بنبوته فاما اهل دعوته فانه انما يقال لهم
انهم امة الدعوة ولا يطلق عليهم لفظ الامة الا بهذا الشرط اما قوله
اخرجت للناس ففيه قولان الاول ان المعنى كنتم خير الامة المخرجة للناس
في جميع الاعصار فقوله اخرجت للناس اي اظهرت للناس حتى تميزت وعرفت
وفصل بينها وبين غيرها والثاني ان قوله للناس من تمام قوله كنتم وفي
التقدير كنتم للناس خير امة ومنهم من قال اخرجت صلة والتقدير كنتم
خير امة للناس ثم قال تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتومنون بالله
واعلم ان هذا كلام مستانف والمقصود منه بيان علة تلك الخيرية كما
يقال زيد كريم يطعم الناس ويكسوهم ويقوم بما يصلحهم وتحقيق الكلام
فيه انه ثبت في اصول الفقه ان ذكر الحكم مقرونا بالوصف المناسب له يدل
على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فهاهنا حكم تعالى بثبوت وصف الخيرية
لهذه الامة ثم ذكر عقيبه هذا الحكم هذه الطاعات اعني الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
والايمان بالله كون هذه الامة خير الامم مع ان هذه الصفات الثلاثة كانت حاصلة
في سائر الامم والجواب قال القفال تفضيلهم على الامم الذين كانوا قبلهم
انما حصل لاجل انهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر باكد الوجوه وهو
القتال لان الامر بالمعروف قد يكون بالقلب وباللسان وباليد واقواها
ما يكون بالقتال لانه القاء النفس في خطر واعرف المعروفات الدين الحق والايمان
بالتوحيد والنبوة وانكر المنكرات الكفر بالله فكان الجهاد في الدين تحملا لاعظم
المضار لغرض ايصال الغير الى اعظم المنافع وتخليصه عن اعظم المضار فوجب
ان يكون الجهاد اعظم العبادات ولما كان امر الجهاد في شرعنا اقوى منه في
سائر الشرائع لا جرم صار ذلك موجبا لفضل هذه الامة على سائر الامم وهذا
معنى ما روي عن ابن عباس انه قال في تفسير قوله كنتم خير امة تامرونهم ان
يشهدوا ان لا اله الا الله ويقروا بما انزل الله ويقاتلونهم عليه ولا اله الا الله
اعظم المعروف والتكذيب هو انكر المنكر ثم قال القفال فائدة القتال على الدين
لا ينكره منصف وذلك لان اكثر الناس يحبون اديانهم بسبب الالف والعادة
ولا يتاملون في الدلائل التي تورد عليهم فاذا اكره على الدخول في الدين بالتخويف
بالقتل دخل فيه ثم لا يزال يضعف ما في قلبه من حب الدين الباطل ولا يزال يقوى
في قلبه حب الدين الحق الى ان ينتقل من الباطل الى الحق ومن استحقاق
العذاب الدائم الى استحقاق الثواب الدائم السوال الثاني لم قدم الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر على الايمان بالله في الذكر مع ان الايمان بالله لا بد وان
ان يكون مقدما على كل الطاعات والجواب ان الايمان بالله مشترك فيه بين جميع
الامم ثم ان الايمان بالله لا بد وان يكون الحقة ثم انه تعالى فضل هذه الامة على سائر

الامم المحقة فيمتنع ان يكون المؤثر في حصول هذه الخيرية هو الايمان الذي
هو القدر المشترك بين الكل بل المؤثر في حصول هذه الزيادة هو
كون هذه الامة اقوى حالا في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من سائر
الامم فاذا المؤثر في هذه الخيرية هو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما
الايمان بالله فهو شرط لتاثير هذا المؤثر في هذا الحكم لانه ما لم يوجد
الايمان لم يصر شيء من الطاعات مؤثرا في صفة الخيرية اذن ثبت ان الموجب
لهذه الخيرية هو كونهم امرين بالمعروف ناهين عن المنكر واما ايمانهم فذلك
شرط التاثير والمؤثر الصق بالاثر من شرط التاثير فلهذا السبب قدم الله تعالى
ذكر الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على ذكر الايمان السوال الثالث لم اكتفى بذكر
الايمان بالله ولم يذكر الايمان بالنبوة مع انه لا بد منه والجواب الايمان بالله
يستلزم الايمان بالنبوة لان الايمان بالله وكلامه لا يحصل الا اذا حصل الايمان
بكونه صادقا والايمان بكونه صادقا لا يحصل الا اذا كان الذي اظهر المعجز على
وفق دعواه صادقا لان المعجز قائم مقام التصديق بالقول فلما شاهدنا ظهور
المعجز على وفق دعوى محمد صلى الله عليه وسلم فكان الاقتصار على ذكر الايمان
بالله تنبيها على هذه الدقيقة ثم قال تعالى ولو امن اهل الكتاب لكان خيرا لهم
وفيه وجهان الاول ولو امن اهل الكتاب بهذا الدين الذي لاجله حصلت صفة
الخيرية لاتباع محمد صلى الله عليه وسلم لحصلت هذه الخيرية ايضا لهم فالمقصود
من هذا الكلام ترغيب اهل الكتاب في هذا الدين الثاني ان اهل الكتاب انما اثروا
دينهم على دين الاسلام حبا للرياسة واستتباع العوام ولو امنوا لحصلت
لهم هذه الرياسة في الدنيا مع الثواب العظيم في الاخرة فكان ذلك خيرا لهم
مما قنعوا به واعلم انه تعالى اتبع هذا الكلام بجملتين على سبيل الابتداء من
غير عاطف احدهما قوله منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون وثانيهما
قوله لن يضروكم الا اذى وان يقاتلوكم يولوكم الادبار ثم لا ينصرون
قال صاحب الكشاف هما كلامان واردان على طريق الاستطراد عند اجراء
ذكر اهل الكتاب كما يقول القائل وعلى ذكر فلان فان من شانه كيت وكيت
ولذلك جاء من غير عاطف اما قوله تعالى منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون
ففيه سوالان الاول الالف واللام في قوله المؤمنون للاستغراق او للمعهود
السابق والجواب بل للمعهود السابق والمراد عبد الله بن سلام ورهطه من
اليهود والنجاشي ورهطه من النصارى السوال الثاني الوصف انما يذكر لكون
للمبالغة فاي مبالغة تحصل في وصف الكافر بالله انه فاسق والجواب الكافر قد يكون
عدلا في دينه وقد يكون فاسقا في دينه فيكون مردودا عند الطوائف كلهم لان المسلمين
لا يقبلونه لكفره والكفار لا يقبلونه لكونه فاسقا فيما بينهم فكانه قيل اهل الكتاب
فريقان منهم من امن والذين ما امنوا فهم فاسقون في اديانهم فليسوا
ممن يجب الاقتداء بهم البتة عند احد من العقلاء اما قوله تعالى لن يضروكم الا
اذى فاعلم انه تعالى لما رغب المؤمنين في التصلب في ايمانهم وترك الالتفات

الى اقوال الكفار وافعالهم بقوله كنتم خير امة رغبهم فيه من وجه
اخر وهو انهم لا قدرة لهم على الاضرار بالمسلمين الا بالقليل من القول
الذي لا عبرة به ولو انهم قاتلوا المسلمين صاروا منهزمين مخذولين
واذا كان كذلك لم يجب الالتفات الى اقوالهم وافعالهم وكل ذلك تقرير
لما تقدم من قوله ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب فهذا وجه النظم
فاما قوله لن يضروكم الا اذى فمعناه انه ليس على المسلمين من كفار اهل الكتاب
ضرر وانما منتهى امرهم ان يوذوكم باللسان اما بالطعن في محمد وعيسى
صلى الله عليه وسلم اما باظهار كلمة الكفر كقولهم عزير ابن الله والمسيح
ابن الله وثالث ثلثة واما بتحريف نصوص التورية والانجيل واما بالقاء
الشبهة في الاسماع واما بتخويف الضعفة من المسلمين ومن الناس من قال
ان قوله الا اذى استثنا منقطع وهو بعيد لان كل الوجوه المذكورة يوجب
وقوع الغم في قلوب المسلمين والغم ضرر فالتقدير لن يضروكم الا ضررا يسيرا
والاذى وقع موقع الضرر والاذى مصدر اذيت الشي اذى ثم قال تعالى
وان يقاتلوكم يولوكم الادبار وهو اخبار بانهم لو قاتلوا المسلمين لصاروا منهزمين
مخذولين ثم لا ينصرون اي انهم بعد صيرورتهم منهزمين لا يحصل لهم شوكة
ولا قوة البتة ومثله قوله تعالى ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن
الادبار وقوله قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم
وقوله نحن جميع منتصر سيهزم الجمع ويولون الدبر فكل ذلك وعد بالفتح
والنصر والظفر واعلم ان هذه الاية اشتملت على الاخبار عن غيوب كثيرة منها
ان المومنين امنون من ضررهم ومنها انهم لو قاتلوا المومنين لانهزموا
ومنها انه لا يحصل لهم قوة وشوكة بعد الانهزام وكل هذه الاخبار وقعت
كما اخبر الله عنه فان اليهود لم يقاتلوا الا انهزموا وما اقدموا على محاربة
وطلب رياسة الا خذلوا وكل ذلك اخبار عن الغيب فيكون معجزا وههنا
سوالات السوال الاول هب ان اليهود كذلك ولكن النصارى ليسوا
كذلك فهذا يقدح في صحة هذه الايات قلنا هذه الايات مخصوصة باليهود
واسباب النزول يدل على ذلك فزال هذا الاشكال السوال الثاني هلا جزم قوله
ثم لا ينصرون قلنا عدل به عن حكم الجزا الى حكم الاخبار ابتدا كانه قال اخبركم انهم
لا ينصرون والفايدة فيه انه لو جزم لكان نفي النصر مقيدا بمقاتلتهم وتوليتهم الادبار
وحين رفع كان نفي النصر وعدا مطلقا كانه قال ثم شانهم وقصتهم التي اخبركم عنها
وابشركم بها بعد التولية انهم لا يجدون النصرة بعد ذلك قط بل يبقون في الذلة
والمهانة ابدا دايما السوال الثالث ما الذي عطف عليه قوله ثم لا ينصرون الجواب
هو جملة الشرط والجزا كانه قيل اخبركم انهم ان يقاتلوكم ينهزموا ثم اخبركم انهم
لا ينصرون وانما ذكر لفظ ثم لافادة معنى التراخي في المرتبة لان الاخبار
بتسليط الخذلان عليهم اعظم من الاخبار بتوليتهم الادبار والله اعلم قوله
تعالى ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا الا بحبل من الله وحبل من الناس وباؤا

بغضب من الله وضربت عليهم المسكنة ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات الله
ويقتلون الانبيا بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون اعلم
انه تعالى لما بين انهم ان قاتلوا رجعوا مخذولين غير منصورين ذكر انهم
مع ذلك قد ضربت عليهم الذلة وفي الاية مسايل المسئلة الاولى
قد ذكرنا تفسير هذه اللفظة في سورة البقرة والمعنى جعلت الذلة م
ملصقة بهم كالشي يضرب على الشي فيلتصق به ومنه قولهم ما هذا بضربة
لازب ومنه يسمى الخراج ضريبة المسئلة الثانية الذلة هي الذل والمراد
بهذا الذل اقوال الاول وهو الاقوى ان المراد ان يحاربوا ويقتلوا وتغنم اموالهم
وتسبى ذراريهم وتملك اراضيهم فهو كقوله تعالى واقتلوهم حيث ثقفتموهم
ثم قال تعالى الا بحبل من الله والثاني المراد الا بعهد وعصمة وذمام من الله تعالى
ومن المومنين لان عند ذلك تزول هذه الاحكام وذلك لان ضرب الجزية عليهم
توجب الذلة والصغار والثالث ان المراد من هذه الذلة انك لا ترى فيهم ملكا قاهرا ولا
رئيسا معتبرا بل هم مستخفون في جميع البلاد ذليلون مهينون واعلم انه لا يمكن ان
يقال المراد من الذلة هو الجزية فقط او هذه المهانة فقط لان قوله الا بحبل من
الله يقتضي زوال تلك الذلة عند حصول هذا الحبل والجزية والصغار والدناءة
لا تزول شي من ذلك عند زوال هذا الحبل فامتنع حمل الذلة على الجزية فقط وبعض من
نصر هذا القول اجاب عن هذا السوال بان قال الاستثنا منقطع وهو قول محمد بن
جرير الطبري فقال اليهود قد ضربت عليهم الذلة سواء كانوا على عهد من الله
او لم يكونوا فلا يخرجون بهذا الاستثنا من الذلة الى العزة فقوله الا بحبل من الله
تقديره لكن قد يعتصمون بحبل من الله وحبل من الناس ولم يتم هذا القدر فلا بد من اضمار
الشي الذي يعتصمون بهذه الاشيا لاجل الحذر عنه والاضمار خلاف الاصل فلا يصار
الى هذه الاشيا الا عند الضرورة فاذا كان لا ضرورة ههنا الى ذلك كان المصير
اليه غير جايز بل ههنا وجه اخر وهو ان نحمل الذلة على كل هذه الاشيا اعني
القتل والاسر وسبي الذراري واخذ الاموال والحاق الصغار والمهانة ويكون فايدة
الاستثنا انه لا يبقى مجموع هذه الاحكام وذلك لا ينافي بقاء بعض هذه الاحكام
وهو اخذ القليل من اموالهم الذي هو مسمى بالجزية وبقاء المهانة والحقارة والصغار
فيهم فهذا هو القول في هذا الموضع والله اعلم وقوله اينما ثقفوا اي وجدوا وصودفوا
يقال ثقفت فلانا في الحرب اذا ادركته وقد مضى الكلام فيه عند قوله حيث ثقفتموهم
المسئلة الثالثة قوله الا بحبل من الله فيه وجوه الاول قال الفراء التقدير الا
ان يعتصموا بحبل من الله وانشد

رأتني بحبليها فصدت مخافة
وفي الحبل روعا الفواد فروق

واعترضوا عليه وقالوا لا يجوز حذف
الموصول وابقاء صلته لان الموصول هو الاصل والصلة فرع فيجوز حذف الفرع
لدلالة الاصل عليه اما حذف الاصل وابقاء الفرع فغير جايز الثاني ان هذا الاستثنا
واقع على طريق المعنى لان معنى ضرب الذلة لزومها اياهم على اشد الوجوه بحيث لا يفارقهم
ولا ينفك عنهم فكانه قيل لا ينفك عنهم الذلة ولن يتخلصوا عنها الا بحبل من الله م

وحبل من الناس الثالث ان تكون الباء بمعنى مع كقوله اخرج بنا نفعل كذا اي معنا التقدير الا مع حبل من الله والله اعلم **المسألة الرابعة** المراد من حبل الله عهده وقد ذكرنا فيما تقدم ان العهد انما سمي بالحبل لان الانسان لما كان قبل العهد خايفا صار ذلك الخوف مانعا له من الوصول الى مطلوبه فاذا حصل العهد توصل بذلك العهد الى مطلوبه فصار ذلك شبيها بالحبل الذي من تمسك به تخلص من خوف الضرر فان قيل انه عطف على حبل من الله حبلا من الناس وذلك يقتضي المغايرة فكيف هذه المغايرة قلنا قال بعضهم حبل الله هو الاسلام وحبل الناس العهد والذمة وهذا بعيد لانه لو كان المراد ذلك لقال او حبل من الناس وقال اخرون المراد بكلا الحبلين العهد والذمة والامان وانما ذكر تعالى الحبلين لان الامان الماخوذ من المومنين هو الامان الماخوذ باذن الله وهذا ايضا عندي ضعيف والذي عندي فيه ان الامان الحاصل للذمي قسمان احدهما الذي نص عليه وهو اخذ الجزية والثاني الذي فوض الى راي الامام فيزيد فيه تارة وينقص بحسب الاجتهاد فالاول هو المسمى بحبل الله والثاني هو المسمى بحبل المومنين والله اعلم ثم قال وباوا بغضب من الله وقد ذكرنا ان معناه انهم مكثوا او لبثوا او داموا في غضب الله واصل ذلك ماخوذ من المبوا وهو المكان ومنه تبوا فلان منزل كذا وبواته اياه والمعنى انهم مكثوا في غضب الله وحلوا فيه وسواء قولك حل بهم الغضب وحلوا به. ثم قال وضربت عليهم المسكنة والاكثرون حملوا المسكنة على الجزية وهو قول الحسن قال لانه تعالى اخرج المسكنة عن الاستثنا وذلك يدل على انها باقية عليهم غير زايلة والباقي عليهم ليس الا الجزية وقال اخرون المراد بالمسكنة ان اليهودي يظهر من نفسه الفقر وان كان غنيا موسرا وقال بعضهم هذا اخبار من الله سبحانه بان جعل اليهود رزقا للمسلمين فيصيرون مساكين ثم انه تعالى لما ذكر هذه الانواع من الوعيد قال ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات الله ويقتلون الانبيا بغير حق والمعنى انه تعالى الحق باليهود ثلاثة انواع من المكروهات اولها جعل الذلة لازمة لهم وثانيها جعل غضب الله لازما لهم وثالثها جعل المسكنة لازمة لهم ثم بين في هذه الاية ان العلة لالصاق هذه الاشيا المكروهة هي انهم كانوا يكفرون بايات الله ويقتلون النبيين بغير حق وههنا سوالات السوال الاول هذه الذلة والمسكنة انما التصقت باليهود بعد ظهور دولة الاسلام والذين قتلوا الانبيا بغير حق هم الذين كانوا قبل محمد صلى الله عليه وسلم بادوار واعصار فعلى هذا الموضع الذي حصلت العلة فيه فهذا المعلول لم يحصل وهو قتل الانبيا لم يحصل فيه المعلول الذي هو الذلة والمسكنة والموضع الذي حصل فيه هذا المعلول لم يحصل فيه العلة فكان الاشكال لازما والجواب عنه ان هولاء المتاخرين وان لم يصدر عنهم قتل الانبياء عليهم السلام لكنهم كانوا راضين بفعل اسلافهم فنسب ذلك الفعل اليهم من حيث كان ذلك الفعل القبيح فعلا لابايهم واسلافهم مع انهم كانوا مصوبين لاسلافهم في تلك الافعال السوال الثاني لم كرر قوله ذلك بما عصوا وما الحكمة فيه ولا يجوز ان يقال التكرير للتاكيد لان التاكيد يجب ان يكون بشي اقوى من المؤكد والعصيان اقل حالا من الكفر فلم

يحسن تاكيد الكفر بالعصيان والجواب من وجهين الاول ان علة الذلة والغضب والمسكنة هي الكفر وقتل الانبيا وعلة الكفر وقتل الانبيا هي المعصية وذلك لانهم لما توغلوا في المعاصي والذنوب فكانت ظلمات المعاصي تتزايد حالا فحالا ونور الايمان يضعف حالا فحالا ولم يزل كذلك الى ان بطل نور الايمان وحصلت ظلمة الكفر واليه الاشارة بقوله كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فقوله ذلك بما عصوا اشارة الى علة العلة ولهذا المعنى قال ارباب المعاملات من ابتلي بترك الاداب وقع في ترك السنن ومن ابتلي بترك السنة وقع في ترك الفريضة ومن ابتلي بترك الفرايض وقع في استحقار الشريعة ومن ابتلي بذلك وقع في الكفر الثاني يحتمل ان يريد بقوله ذلك بانهم كانوا يكفرون من تقدم منهم ويريد بقوله ذلك بما عصوا من حضر منهم في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى هذا لا يلزم التكرار فكانه تعالى بين علة العقوبة لمن تقدم منهم ثم بين ان من تاخر لما تبع من تقدم كان لاجل معصيته وعداوته مستوجبا لمثل عقوبتهم حتى يظهر للخلق ان ما انزل الله بالفريقين من البلا والمحنة ليس الا من باب العدل والحكمة والله اعلم قوله تعالى

لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ

في الاية مسايل **المسألة الاولى** اعلم ان في قوله ليسوا سواء قولان احدهما ان قوله ليسوا سواء كلام تام وقوله من اهل الكتاب امة قايمة كلام مستانف لبيان قوله ليسوا سواء كما وقع قوله تامرون بالمعروف بيانا لقوله كنتم خير امة والمعنى ان اهل الكتاب الذين سبق ذكرهم ليسوا سواء وهو تقرير لما تقدم من قوله منهم المومنون واكثرهم الفاسقون ثم ابتدا فقال من اهل الكتاب امة قايمة كان تمام الكلام ان يقال ومنهم امة مذمومة الا انه اضمر ذكر الامة المذمومة على مذهب العرب من ان ذكر احد الضدين يغني عن ذكر الضد الاخر وتحقيقه ان الضدين يعلمان معا فذكر احدهما يستقل بافادة العلم بهما فلا جرم يحسن اهمال الضد الاخر قال ابو ذويب

دعاني اليها القلب اني لامرها ... مطيع فما ادري ارشد طلابها

اراد ام غي فاكتفى بذكر الرشد عن ذكر الغي وهذا قول الفرا وابن الانباري وقال الزجاج لا حاجة الى اضمار الامة المذمومة لان ذكر الامة المذمومة قد جرى فيما قبل هذه الاية فلا حاجة الى اضمارها مرة اخرى ولانا قد ذكرنا انه لما كان العلم بالضدين معا كان ذكر احدهما مغنيا عن ذكر الاخر وهذا كما يقال زيد وعبد الله لا يستويان زيد عاقل دين ذكي فيغني هذا عن ان يقال وعبد الله ليس كذلك فكذا ههنا لما تقدم من قوله ليسوا سواء اغنى ذلك عن الاضمار والقول الثاني ان قوله ليسوا سواء كلام غير تام ولا يجوز الوقف عنده بل هو متعلق بما بعده والتقدير ليسوا سواء امة قايمة وامة مذمومة فامة رفع بليس وانما قيل ليسوا على مذهب من يقول اكلوني البراغيث وعلى هذا ايضا لا بد من اضمار الامة المذمومة وهذا اختيار ابي عبيدة الا ان اكثر النحويين

انكروا هذا القول لاتفاق الاكثرين على ان قوله اكلوني البراغيث وامثالها لغة ركيكة والله اعلم المسئلة الثانية يقال فلان وفلان سواء اى متساويان وقوم سواء لانه مصدر لا يثنى ولا يجمع ومعنى الكلام في سواء قدمناه في اول سورة البقرة المسئلة الثالثة في المراد باهل الكتاب قولان الاول وعليه الجمهور ان المراد منه الذين امنوا بموسى وعيسى عليهما السلام روى انه لما اسلم عبد الله ابن سلام واصحابه قال لهم بعض كبار اليهود لقد كفرتم وخسرتم وانزل الله لبيان فضلهم هذه الاية وقيل انه تعالى لما وصف اهل الكتاب في الايات المتقدمة بالصفات المذمومة ذكر هذه الاية بيان ان كل اهل الكتاب ليسوا كذلك بل فيهم من يكون موصوفا بالصفات الحميدة والخصال المرضية قال الثوري بلغني انها نزلت في قوم كانوا يصلون ما بين المغرب والعشاء وعن عطا انها نزلت في اربعين من اهل نجران واثنين وثلثين من الحبشة وثمانية من الروم كانوا على دين عيسى وصدقوا بمحمد عليه السلام والقول الثاني ان يكون المراد باهل الكتاب كل من اوتى الكتاب من اهل الاديان وعلى هذا القول يكون المسلمون من جملتهم وقال تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا ومما يدل على هذا ما روى ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم اخر صلاة العشاء ثم خرج الى المسجد فاذا الناس ينتظرون الصلاة فقال اما انه ليس من اهل الاديان احد يذكر الله هذه الساعة غيركم وقرا هذه الاية قال القفال رحمه الله ولا يبعد ان يقال اولئك الحاضرون كانوا نفرا من مؤمني اهل الكتاب فقيل ليس يستوى من اهل الكتاب هؤلاء الذين امنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فاقاموا صلاة العتمة في الساعة التي ينام فيها غيرهم من اهل الكتاب الذين لم يؤمنوا ولا يبعد ايضا ان يقال المراد كل من امن بمحمد عليه السلام فسماهم الله باهل الكتاب كانه قيل اوليك الذين سموا انفسهم باهل الكتاب حالهم وصفتهم تلك الخصال الذميمة والمسلمون الذين سماهم الله باهل الكتاب حالهم وصفتهم هكذا فكيف يستويان فيكون الغرض من هذه الاية تقرير فضيلة الاسلام تاكيدا لما تقدم من قوله كنتم خير امة وهو كقوله افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون ثم انه تعالى مدح الامة المذكورة في هذه الاية بصفات ثمانية الصفة الاولى انها قائمة وفيها اقوال الاول انها قائمة في الصلاة يتلون ايات الله اناء الليل وهم يسجدون فعبر عن تهجدهم بتلاوة القران في ساعة الليل وهو كقوله والذين يبيتون لربهم سجدا وقياما وبقوله ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثى الليل وقوله قم الليل وقوله وقوموا لله قانتين والذى يدل على ان المراد من هذا القيام القيام في الصلاة قوله وهم يسجدون والظاهر ان السجدة لا يكون الا في الصلاة والقول الثاني في تفسير كونها قائمة انها ثابتة على التمسك بالدين الحق ملازمة له غير مضطربة في التمسك به كقوله تعالى الا ما دمت عليه قائما اى ملازما للاقتضاء ثابتا على المطالبة مستقصيا فيها ومنه قوله تعالى قائما بالقسط واقول هذه الاية دلت على كون المسلم قائما بحق العبودية وقوله قائما بالقسط يدل على ان المولى قائم بحق الربوبية في العدل والاحسان فتمت المعاهدة بفضل الله كما قال اوفوا بعهدى اوف بعهدكم وهذا قول الحسن واحتج عليه بما روى ان عمر بن الخطاب قال

قال يا رسول الله ان اناسا من اهل الكتاب يحدثوننا بما يعجبنا فلو كتبناه فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال امتهوكون انتم يا ابن الخطاب كما تهوكت اليهود قال الحسن متحيرون مترددون اما والذى نفسى بيده لقد اتيتكم بها بيضاء نقية وفي رواية اخرى قال عند ذلك انكم لم تكلفوا ان تعملوا بما في التوراة والانجيل وانما امرتم ان تؤمنوا بهما وتفوضوا علمهما الى الله وكلفتم ان تؤمنوا بما انزل على في هذا الوحى غدوة وعشيا والذى نفس محمد بيده لو ادركنى ابرهيم وموسى وعيسى لامنوا بى واتبعونى فهذا الخبر يدل على ان الثبات على هذا الدين واجب وعدم التعلق بغيره واجب فلا جرم مدحهم الله في هذه الاية بذلك فقال من اهل الكتاب امة قائمة اى مستقيمة عادلة من قولك اقمت العود فقام بمعنى استقام وهذا كالتقرير لقوله كنتم خير امة الصفة الثانية قوله تعالى يتلون ايات الله اناء الليل وفيه مسائل المسئلة الاولى يتلون ويؤمنون في محل الرفع صفتان لقوله امة اى امة قائمة تالون مؤمنون المسئلة الثانية التلاوة القران واصل الكلمة من الاتباع فكان التلاوة هى اتباع اللفظ اللفظ المسئلة الثالثة ايات الله قد يراد بها ايات القران وقد يراد بها اصناف مخلوقاته التى هى دالة على ذاته وصفاته والمراد هاهنا الاول المسئلة الرابعة اناء الليل اصلها في اللغة الاوقات والساعات وواحدها انى مثل نحى وانحاء مكسور الاول ساكن الثانى قال القفال رحمه الله كان التانى ماخوذ منه لانه انتظار الساعات والاوقات وفي الخبر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للرجل الذى اخر المجئ الى الجمعة اذيت وانيت اى دافعت الاوقات الصفة الثالثة قوله وهم يسجدون وفيه وجوه الاول يحتمل ان يكون حالا من التلاوة كانهم يقرؤن القران في السجدة مبالغة في الخضوع والخشوع الا ان القفال رحمه الله روى في تفسيره حديثا ان ذلك غير جائز وهو قوله عليه السلام الا انى نهيت ان اقرا راكعا او ساجدا الثانى يحتمل ان يكون كلاما مستقلا والمعنى انهم يقومون تارة ويسجدون تارة يبتغون الفضل والرحمة بانواع ما يكون في الصلاة من الخضوع لله تعالى وهو كقوله والذين يبيتون لربهم سجدا وقياما وقوله امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما يحذر الاخرة ويرجو رحمة ربه قال الحسن يرجح راسه بقدميه وقدميه براسه وهذا على معنى ارادة الراحة وازالة التعب واحداث النشاط الثالث يحتمل ان يكون المراد بقوله يسجدون انهم يصلون وصفهم بالتهجد بالليل والصلاة تسمى سجودا وسجدة وركوعا وركعة وتسبيحا وسبحة قال تعالى واركعوا مع الراكعين اى صلوا وقال فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون والمراد الصلاة الرابع يحتمل ان يكون المراد بقوله ويسجدون اى يخضعون ويخشعون لله لان العرب تسمى الخشوع سجودا كقوله ولله يسجد ما في السموات وما في الارض وكل هذه الوجوه ذكرها القفال رحمه الله الصفة الرابعة قوله يؤمنون بالله واليوم الاخر واعلم ان اليهود كانوا يقومون في الليالى للتهجد ويقرؤن التوراة فلما مدح المؤمنين بالتهجد وقراءة القران اردف ذلك بقوله يؤمنون بالله واليوم الاخر وقد بينا ان الايمان بالله يستلزم الايمان بجميع انبيائه ورسله واليوم الاخر والايمان باليوم الاخر يستلزم الحذر من

جميع المعاصي وهؤلاء اليهود ينكرون انبياء الله ولا يحترزون عن معاصي الله فلم
يحصل لهم الايمان بالمبدا والمعاد واعلم ان كمال الانسان في ان يعرف الحق
لذاته والخير لاجل العمل به وافضل الاعمال الصلاة وافضل الاذكار ذكر الله وافضل المعارف
معرفة المبدا ومعرفة المعاد فقوله يتلون ايات الله وهم يسجدون اشارة
الى افضل المعارف الحاصلة الاعمال الصالحة الصادرة منهم وقوله يؤمنون بالله واليوم
الاخر اشارة الى افضل المعارف الحاصلة في قلوبهم فكان هذا اشارة الى كمال حالهم في القوة
النظرية وذلك اكمل احوال الانسان وهي المرتبة التي يقال لها انها اجل الدرجات في
الانسانية واول درجات الملكية الصفة الخامسة قوله يامرون بالمعروف
الصفة السادسة قوله وينهون عن المنكر واعلم ان الغاية القصوى في الكمال ان يكون
تاما وفوق التمام فكون الانسان تاما ليس الا كمال قوته العملية وقوته النظرية وقد تقدم
ذكره وكونه فوق التمام ان يسعى في تكميل الناقصين وذلك بطريقين اما بارشادهم
الى ما ينبغي وهو الامر بالمعروف او بمنعهم عما لا ينبغي وهو النهي عن المنكر قال
ابن عباس يامرون بالمعروف اي بتوحيد الله وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم
وينهون عن المنكر اي ينهون عن الشرك بالله وعن انكار نبوة محمد صلى الله عليه
وسلم واعلم ان لفظ المعروف والمنكر مطلق فلم يجز تخصيصه من غير دليل فهو
يتناول كل معروف وكل منكر الصفة السابعة قوله ويسارعون في الخيرات
وفيه وجهان احدهما انهم يتبادرون اليها خوف الفوت بالموت والاخر يعملونها
غير متثاقلين فان قيل اليس ان العجلة مذمومة قال عليه السلام العجلة من
الشيطان والتاني من الرحمن فما الفرق بين السرعة والعجلة قلنا السرعة
مخصوصة بان تقدم ما ينبغي تقديمه والعجلة مخصوصة بفرط الرغبة فيما يتعلق
بالدين لان من رغب في الامر اثر الفور على التراخي قال تعالى وسارعوا الى
مغفرة من ربكم وايضا العجلة ليست مذمومة على الاطلاق بدليل قوله تعالى وعجلت
اليك رب لترضى الصفة الثامنة قوله واولئك من الصالحين رضيهم واعلم
والمعنى اولئك الموصوفون بما وصفوا به من جملة الصالحين الذين صلحت
احوالهم عند الله ورضيهم واعلم ان الوصف بذلك غاية المدح ويدل عليه
القرآن والمعقول اما القرآن فهو ان الله مدح بهذا الوصف اكابر الانبيا
صلوات الله عليهم فقال بعد ذكر اسماعيل وادريس وذي الكفل وغيرهم وادخلناهم
في رحمتنا انهم من الصالحين وذكر حكاية عن سليمان عليه السلام انه قال
وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين وقال فان الله هو مولاه
وجبريل وصالح المومنين واما المعقول فهو ان الصلاح ضد الفساد وكل ما لا
ينبغي ان يكون فهو فساد سوا كان ذلك في العقايد او في الاعمال فاذا كان كل ما
حصل من باب ما ينبغي ان يكون فقد حصل الصلاح فكان الصلاح دالا على اكمل
الدرجات ثم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات الثمانية قال وما يفعلوا من خير فلن
يكفروه والله عليم بالمتقين وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي
وحفص عن عاصم وما يفعلوا من خير فلن يكفروه بالياء على المغايبة لان الكلام

متصل بما قبله من ذكر مومني اهل الكتاب يتلون ويسجدون ويؤمنون ويامرون
وينهون ويسارعون ولن يضيع لهم اجر ما يعملون والمقصود ان جهال اليهود لما
قالوا لعبد الله بن سلام انكم خسرتم بسبب هذا الايمان قال تعالى بل فازوا بالدرجات
العظمى فكان المقصود تعظيمهم ليزول عن قلبهم اثر كلام اولئك الجهال ثم هذا وان
كان بحسب اللفظ الى ما تقدم ذكره من مومني اهل الكتاب فان سائر الخلق يدخلون
فيه نظرا الى العلة واما الباقون فانهم قروا بالتاء على سبيل المخاطبة فهو ابتدا
خطاب لجميع المومنين على معنى ان افعال مومني اهل الكتاب ذكرت ثم قيل وما تفعلوا
معاشر المومنين ومن جملتكم هؤلاء فلن تكفروه والفايدة ان يكون حكم هذه الاية
عاما بحسب اللفظ في حق جميع المكلفين ومما يؤكد ذلك ان نظاير هذه الاية جاءت
مخاطبة لجميع الخلايق من غير تخصيص بقوم دون قوم كقوله وما تفعلوا من خير
يعلمه الله وما تفعلوا من خير يوف اليكم وما تفعلوا من خير تجدوه عند الله واما ابو
عمرو فالمنقول عنه انه كان يقرا هذه الكلمة بالقراءتين المسئلة الثانية فلن تكفروه
اي لن تمنعوا ثوابه وجزاءه وانما سمي منع الجزاء كفرا لوجهين الاول انه تعالى سمى
ايصال الثواب شكرا قال الله تعالى فان الله شاكر عليم وقال فاولئك كان سعيهم
مشكورا فلما سمى ايصال الجزاء شكرا سمى منعه كفرا والثاني ان الكفر في اللغة هو
الستر فسمى منع الجزاء كفرا لانه بمنزلة الجحد والستر فان قيل لم قال فلن تكفروه
فعداه الى مفعولين مع ان شكر وكفر لا يتعديان الا الى واحد يقال شكر النعمة
وكفرها قلنا لانا بينا ان معنى الكفر ها هنا هو المنع والحرمان فكان كانه
قال فلن تحرموه ولن تمنعوا جزاءه المسئلة الثالثة احتج القايلون بالموازنة من
الذاهبين الى الاحباط بهذه الاية فقالوا صريح هذه الاية يدل على انه لا بد من وصول
اثر فعل العبد اليه فلو انحبط ولم ينحبط من المحبط بمقداره شي لبطل مقتضى هذه الاية
ونظير هذه الاية قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا
يره ثم قال والله عليم بالمتقين والمعنى انه تعالى لما اخبر عن عدم الحرمان واقام
ما يجري مجرى الدليل عليه وهو ان عدم ايصال الثواب والجزاء اما ان يكون
للسهو والنسيان وذلك محال في حق لانه اله جميع المحدثات فاسم الله يدل على
عدم العجز والبخل والحاجة وقوله عليم يدل على عدم الجهل واذا انتفت هذه الصفات
امتنع المنع من الجزاء لان من الحق لا بد وان يكون لاحد هذه الامور والله اعلم
وانما قال والله عليم بالمتقين مع انه عالم بالكل بشارة للمتقين بجزيل الثواب
ودلالة على انه لا يفوز عنده الا اهل التقوى قوله تعالى ان الذين كفروا لن
تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا واولئك اصحاب النار هم فيها
خالدون اعلم انه تعالى لما ذكر في هذه الايات مرة احوال الكافرين في كيفية
العقاب واخرى احوال المومنين في الثواب جامعا بين الزجر والترغيب والوعيد
والوعد فلما وصف من امن من الكفار بما تقدم من الصفات الحسنة اتبعه تعالى
بوعيد الكفار فقال ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم وفي
الاية مسايل المسئلة الاولى في قوله ان الذين كفروا قولان الاول المراد منه

بعض الكافرين ثم القايلون بهذا القول ذكروا وجوهًا قال ابن عباس نزلت في قريظة والنضير
وذلك لان مقصود روساء اليهود في معاندة الرسول ما كان الا المال والدليل
عليه قوله تعالى في سورة البقرة ولا تشتروا باياتي ثمنًا قليلا وثانيها انها نزلت في مشركي
قريش فان اباجهل كان كثير الافتخار بماله ولهذا السبب نزل فيه قوله وكم اهلكنا قبلهم
من قرن هم احسن اثاثا ورئيا وقوله فليدع ناديه سندع الزبانية وثالثها انها
نزلت في ابي سفيان فانه انفق مالا كثيرا على المشركين يوم بدر واحد في عداوة النبي
صلى الله عليه وسلم والقول الثاني ان الاية عامة في جميع الكفار وذلك
لان كلهم كانوا يتعززون بكثرة الاموال فكانوا يعيرون الرسول صلى الله
عليه وسلم واتباعه بالفقر وكان من جملة شبههم ان قالوا لو كان محمد على
الحق لما تركه ربه في هذا الفقر والشدة ولان اللفظ عام ولا دليل يوجب التخصيص
فوجب اجراوه على عمومه وللاولين ان يقولوا انه تعالى قال بعد هذه الاية مثل
ما ينفقون فالضمير في قوله ينفقون عايد الى هذا الموضع هو قوله ان الذين
كفروا ثم قوله ينفقون مخصوص ببعض فوجب ان يكون هذا ايضا مخصوصًا المسئلة
الثانية انما خص تعالى الاموال والاولاد بالذكر لان انفع الجمادات هو المال
وانفع الحيوانات هو الولد ثم بين تعالى ان الكافر لا ينتفع بهما البتة في الاخرة
وذلك يدل على عدم انتفاعه بساير الاشيا بطريق الاولى ونظيره ان قوله تعالى
يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم وقوله اتقوا يومًا لا تجزي
نفس عن نفس شيا الاية وقوله فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ولو افتدى
به وقوله وما اموالكم ولا اولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى ولما بين تعالى انه لا انتفاع
لهم بالاموال والاولاد قال واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون واحتج اصحابنا
بهذه الاية على ان فساق اهل الصلاة لا يبقون في النار ابدًا فقالوا قوله اولئك اصحاب
كلمة تفيد الحصر فانه يقال اولئك اصحاب زيد لا غيرهم والمنتفعون به لا غيرهم ولما
افادت هذه الكلمة معنى الحصر ثبت ان الخلود في النار ليس الا للكافر والله اعلم قوله
تعالى مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها صر اصابت حرث قوم
ظلموا انفسهم فاهلكته وما ظلمهم الله ولكن انفسهم يظلمون اعلم انه
تعالى لما بين ان اموال الكفار لا تغني عنهم شيا ثم انهم ربما انفقوا اموالهم في وجوه
الخيرات فيخطر ببال انسان انهم ينتفعون بذلك فازال الله تعالى بهذه الاية تلك
الشبهة وبين انهم لا ينتفعون بتلك الانفاقات وان كانوا قد قصدوا بها وجه
الله وفي الاية مسايل المسئلة الاولى المثل الشبه الذي يصير كالعلم لكثرة
استعماله فيما يشبه به وحاصل الكلام ان كفرهم يبطل ثواب نفقتهم كما ان
الريح الباردة تهلك الزرع فان قيل فعلى هذا التقدير مثل انفاقهم هو الحرث
الذي هلك فكيف شبه الانفاق بالريح الباردة المهلكة قلنا ان المثل قسمان
منه ما حصلت فيه المشابهة بين ما هو المقصود من الجملتين وان لم تحصل المشابهة
بين اجزاء كل واحد منهما وبين اجزاء الجملتين وهذا هو المسمى بالتشبيه المركب ومنه ما حصلت
المشابهة فيه بين الجملتين وبين اجزاء كل واحد منهما فاذا جعلنا هذا المثل من القسم الاول

زال السؤال وان جعلناه من القسم الثاني ففيه وجوه الاول ان يكون التقدير مثل
الكفر في اهلاك ما ينفقون كمثل الريح المهلكة للحرث الثاني مثل ما ينفقون
كمثل مهلك ريح وهو الحرث الثالث لعل الاشارة في قوله مثل ما ينفقون الى
ما انفقوه في ايذاء الرسول صلى الله عليه وسلم وفي جمع العساكر عليه فكان
هذا الانفاق مهلكا لجميع ما اتوا به من اعمال الخير والبر وحينئذ يستقيم
التشبيه من غير حاجة الى اضمار وتقديم وتاخير والتقدير مثل ما ينفقون في كونه
مبطلا لما اتوا به قبل ذلك من اعمال البر كمثل ريح فيها صر في كونها مبطلة للحرث
وهذا الوجه خطر ببالي عند كتبه هذا الموضع فان انفاقهم في ايذاء الرسول من
اعظم انواع الكفر ومن اشدها تاثيرا في ابطال اثار اعمال البر المسئلة الثانية اختلفوا
في تفسير هذا الانفاق على قولين الاول ان المراد بالانفاق ها هنا هو جميع اعمالهم
التي يرجون الانتفاع بها في الاخرة سماها الله انفاقا كما سماها بيعا وشرا في قوله
ان الله اشترى من المومنين انفسهم واموالهم الى قوله فاستبشروا ببيعكم
الذي بايعتم به ومما يدل على صحة هذا التاويل قوله تعالى لن تنالوا البر
حتى تنفقوا مما تحبون والمراد به جميع اعمال الخير وقوله لا تاكلوا اموالكم بينكم
بالباطل والمراد جميع الانتفاعات والقول الثاني وهو الاشبه ان المراد انفاق الاموال
والدليل عليه ما قبل هذه الاية وهي قوله لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم
المسئلة الثالثة قوله مثل ما ينفقون المراد به جميع الكفار او بعضهم فيه قولان
الاول المراد الاخبار عن جميع الكفار وذلك لان انفاقهم اما ان يكون لمنافع الدنيا
او لمنافع الاخرة فان كان لمنافع الدنيا لم يبق منه اثر البتة في الاخرة في حق المسلم
فضلا عن الكافر وان كان لمنافع الاخرة لم ينتفع به في الاخرة لان الكفر مانع من
الانتفاع به فثبت ان جميع نفقات الكفار لا فايدة فيها في الاخرة ولعلهم انفقوا
اموالهم في الخيرات نحو بناء الرباطات والقناطر والاحسان الى الضعفاء
والايتام والارامل وكان ذلك المنفق يرجو من ذلك الانفاق خيرا كثيرا فاذا قدم
الاخرة راى كفره مبطلا لاثار تلك الخيرات فكان كمن زرع زرعا وتوقع منه
خيرا كثيرا فاصابه ريح محرقة فلا يبقى معه الا الحزن والاسف هذا اذا انفقوا
الاموال في وجوه الخيرات اما اذا انفقوها في ايذاء الرسول صلى الله عليه وسلم وفي قتل المسلمين وتخريب
ديارهم فالذي قلنا فيه اشد واشد ونظير هذه الاية قوله تعالى وقدمنا الى ما عملوا
من عمل فجعلناه هباء منثورًا وقال ان الذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة
وكل ذلك يدل على ان حسنات الكفار لا تستعقب الثواب وكل ذلك مجموع
في قوله انما يتقبل الله من المتقين وهذا القول هو الاقوى والاصح واعلم انا انما فسرنا
الاية بخيبة هولاء الكفار في الاخرة ولا يبعد ايضا تفسيرها بخيبتهم في الدنيا
فانهم انفقوا الاموال الكثيرة في جمع العساكر وتحملوا المشاق ثم انقلب الامر عليهم
واظهر الله الاسلام وقواه فلم يبق مع ذلك للكفار من ذلك الانفاق الا الخيبة
والحسرة والقول الثاني المراد منه الاخبار عن بعض الكفار وعلى هذا القول ففي

الاية وجوه الاول ان المنافقين كانوا ينفقون اموالهم في سبيل الله لكن
على سبيل التقية والخوف من المسلمين وعلى سبيل المداراة لهم فالاية فيهم
الثاني نزلت هذه الاية في ابي سفيان واصحابه يوم بدر عند تظاهرهم على الرسول
صلى الله عليه وسلم الثالث نزلت في انفاق سفلة اليهود على احبارهم لاجل التحريف
الرابع ما ينفقون ويظنون انه يقرب الى الله مع انه ليس كذلك المسئلة الرابعة
اختلفوا في الصر على وجوه الاول قال اكثر المفسرين واهل اللغة الصر البرد الشديد
وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي وابن زيد الثاني ان الصر هو السموم الحارة
والنار نقل وهو اختيار ابي بكر الاصم وابي بكر بن الانباري وانما وصفت النار
بانها صر لتصويتها عند الالتهاب ومنه صرير الباب والصرصر مشهور والصرة
الصيحة ومنه قوله تعالى فاقبلت امرأته في صرة وروى ابن الانباري باسناده
عن ابن عباس في قوله فيها صر قال فيها نار وعلى القولين فالمقصود من التشبيه حاصل
لانه سواء كان بردا مهلكا او حرا محرقا فانه يصير مبطلا للحرث والزرع
فيصح التشبيه المسئلة الخامسة المعتزلة احتجوا بهذه الاية على صحة القول
بالاحباط وذلك لانه كما ان هذه الريح تهلك الحرث فكذلك الكفر
يهلك الانفاق وهذا انما يصح اذا قلنا لولا الكفر لكان ذلك الانفاق
موجبا لمنافع الاخرة وحينئذ يصح القول بالاحباط واجاب اصحابنا
عنه بان العمل لا يستلزم الثواب الا بحكم الوعد والوعد من الله مشروط
بحصول الايمان فاذا حصل الكفر فات المشروط لفوات شرطه
لا ان الكفر ازاله بعد ثبوته ودليل بطلان القول بالاحباط مذكور
في سورة البقرة ثم قال تعالى اصابت حرث قوم ظلموا انفسهم
وفيه سؤال وهو انه لم لم يقتصر على قوله اصابت حرث قوم وما الفايدة في قوله
ظلموا انفسهم قلنا في تفسير قوله ظلموا انفسهم وجهان الاول انهم عصوا الله
فاستحقوا اهلاك حرثهم عقوبة لهم والفايدة في ذكره هو ان الغرض
تشبيه ما ينفقون بشيء يذهب بالكلية ولا يحصل منه منفعة لا في الدنيا
ولا في الاخرة فاما حرث المومن المسلم فلا يذهب بالكلية لانه وان كان
يذهب صورة لا يذهب معنى لان الله تعالى يزيد في ثوابه لاجل وصول تلك
الاحزان اليه والثاني ان المراد من قوله ظلموا انفسهم هو انهم
زرعوا في غير موضع الزرع او في غير وقته لان الظلم وضع الشيء في
غير موضعه وعلى هذا التفسير يتاكد وجه التشبيه فانه كما ان
هاهنا الكفار فان من زرع لا في موضعه ولا في وقته يضيع ثم اذا اصابته
الريح الباردة كان اولى بان يصير ضايعا فكذا هاهنا الكفار لما اتوا بالانفاق
لا في موضعه ولا وقته ثم اصابه شوم كفرهم امتنع ان لا يصير ضايعا والله اعلم
ثم قال تعالى وما ظلمهم الله ولكن انفسهم يظلمون والمعنى ان الله ما
ظلمهم حيث لم يقبل نفقاتهم ولكن ظلموا انفسهم حيث اتوا بها مقرونة بالوجوه

المانعة من كونها مقبولة لله قال صاحب الكشاف قرئ ولكن بالتشديد بمعنى ولكن
انفسهم يظلمونها ولا يجوز ان يراد ولكنه انفسهم يظلمون على اسقاط ضمير الشان
لانه انما يجوز في الشعر والله اعلم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا
بطانة من دونكم لا يالونكم خبالا ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من
افواههم وما تخفي صدورهم اكبر قد بينا لكم الايات ان كنتم تعقلون
اعلم انه تعالى لما بالغ في شرح احوال المومنين والكافرين شرع في تحذير المومنين
عن مخالطة الكافرين في هذه الاية وهاهنا مسايل المسئلة الاولى
اختلفوا في ان الذين نهى الله تعالى المومنين عن مخالطتهم من هم على اقوال
الاول انهم هم اليهود وذلك لان المسلمين كانوا يشاورونهم في امورهم
ويوانسونهم لما كان بينهم من الرضاع والحلف ظنا منهم انهم وان خالفوهم
في الدين فهم ينصحون لهم في اسباب المعاش فنهاهم الله بهذه الاية عنه وحجة
اصحاب هذا القول ان هذه الايات من اولها الى اخرها مخاطبة مع اليهود فيكون
الاشيا ايضا كذلك الثاني انهم هم المنافقون وذلك لان المومنين كانوا يغترون
بظاهر اقوال المنافقين ويظنون انهم صادقون فيفشون اليهم الاسرار
ويطلعونهم على الاحوال الخفية فالله تعالى منعهم عن ذلك وحجة اصحاب
هذا القول ان ما بعد هذه الاية يدل على ذلك وهو قوله واذا لقوكم قالوا
امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزئون الثالث
المراد به جميع اصناف الكفار والدليل عليه قوله بطانة من دونكم فمنع المومنين
ان يتخذوا بطانة من غير المومنين فيكون ذلك نهيا عن جميع الكفار وقال تعالى يا ايها
الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء ومما يوكد ذلك ما روي انه قيل
لعمر بن الخطاب رضي الله عنه هاهنا رجل من اهل الحيرة لا يعرف اقوى حفظا
ولا احسن خطا منه فان رايت ان تتخذه كاتبا فامتنع عمر رضي الله عنه من ذلك
وقال اذا اتخذت بطانة من غير المومنين فقد جعل عمر رضي الله عنه هذه الاية
دليلا على النهي عن اتخاذ النصراني بطانة واما ما تمسكوا به من ان ما بعد
الاية مختص بالمنافقين فهذا لا يمنع عموم اول الاية فانه ثبت في اصول الفقه
ان اول الاية اذا كان عاما واخرها كان خاصا به داخلا في امره فالبطانة
مصدر يسمى به الواحد والجمع وبطانة الرجل خاصته الذين يبطنون امره
واصله من البطن خلاف الظاهر ومنه بطانة الثوب خلاف ظهارته
والحاصل ان الذي يخصه الانسان بمزيد التقريب يسمى بطانة لانه بمنزلة
ما يلي بطنه في شدة القرب منه المسئلة الثالثة قوله لا تتخذوا بطانة نكرة
في سياق النفي فيفيد العموم اما قوله من دونكم ففيه مسايل المسئلة الاولى
من دونكم اي من دون المومنين المسلمين ومن غير اهل ملتكم ولفظ من
دونكم يحسن حمله على هذا الوجه كما يقول الرجل قد احسنتم الينا
وانعمتم علينا وهو يريد احسنتم الى اخواننا وقال تعالى ويقتلون
النبيين بغير حق اي اباءهم فعلوا ذلك المسئلة الثانية في قوله من دونكم

احتمالان الاول ان يكون متعلقا بقوله لا تتخذوا والتقدير لا تتخذوا من دونكم بطانة
والثاني ان يجعل وصفا للبطانة والتقدير بطانة كائنة من دونكم فان قيل ما
الفرق بين قوله لا تتخذوا بطانة من دونكم وبين قوله لا تتخذوا من دونكم بطانة
قلنا قال سيبويه انهم يقدمون الاهم والذي هم بشأنه اعنى فههنا ليس
المقصود اتخاذ البطانة انما المقصود ان لا تتخذ منهم بطانة فكان قوله
لا تتخذوا بطانة اقوى في افادة المقصود والله اعلم المسئلة الثالثة
قيل من زائدة وقيل للتبيين اى لا تتخذوا بطانة من دون اهل ملتكم فان
قيل هذه الاية تقتضي المنع من مصاحبة الكفار على الاطلاق وقال
تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان
تبروهم وتقسطوا اليهم انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فكيف الجمع
بينهما قلنا لا شك ان الخاص مقدم على العام والله اعلم انه تعالى لما منع المؤمنين
من ان يتخذوا بطانة من الكافرين ذكر علة هذا النهي وهي امور اولها قوله تعالى
لا يألونكم خبالا وفيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف الالو في الامر
لو قصر فيه ثم استعمل معدى الى مفعولين في قولهم لا آلوك جهدا على التضمين
والمعنى لا امنعك جهدا ولا انقصك نصحا المسئلة الثانية
قال الخبال النقصان والفساد وانشدوا

ابنى لبينى لستم بيد ... الا يدا مخبولة العضد ... اى فاسدة العضد

منقوصها ومنه قيل رجل مخبول ومخبل ومختبل لمن كان ناقص العقل وقال
تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا اى فسادا وضررا المسئلة الثالثة
قوله لا يألونكم خبالا اى لا يدعون جهدهم في مضرتكم وفسادكم يقال ما
الوته نصحا اى ما قصرت في نصيحته وما الوته شرا مثله المسئلة الرابعة
انتصب الخبال بالالو لانه يتعدى الى مفعولين كما ذكرنا وان
شئت نصبته على المصدر لان معنى قوله لا يألونكم خبالا لا يخبلونكم خبالا
وثانيها قوله ودوا ما عنتم وفيه مسائل المسئلة الاولى يقال
وددت كذا اى احببته والعنت شدة الضرر والمشقة قال تعالى ولو شاء الله
لاعنتكم المسئلة الثانية ما مصدرية كقوله ذلكم بما كنتم تفرحون
في الارض بغير الحق وبما كنتم تمرحون اى بفرحكم ومرحكم وكقوله والسماء
وما بناها والارض وما طحاها اى وبنائه اياها وطحيه اياها المسئلة الثالثة
تقدير الاية احبوا ان يضروكم في دينكم ودنياكم اشد الضرر المسئلة الرابعة
قال الواحدي رحمه الله لا محل لقوله ودوا ما عنتم لانه استئناف
بالجملة وقيل انه صفة للبطانة ولا يصح هذا لان البطانة قد وصفت بقوله
لا يألونكم خبالا فلو كان هذا صفة ايضا لوجب ادخال حرف العطف بينهما
المسئلة الخامسة الفرق بين قوله لا يألونكم خبالا وبين قوله ودوا ما عنتم
في المعنى من وجوه الاول لا يقصرون في افساد دينكم فان عجزوا عنه ودوا القائكم
في اشد انواع الضرر الثاني لا يقصرون في افساد اموركم في الدنيا فان لم

يفعلوا

يفعلوا ذلك لمانع من خارج فحب ذلك غير زائل عن قلوبهم وثالثها قوله تعالى
قد بدت البغضاء من افواههم وفيه مسائل المسئلة الاولى البغضاء اشد
البغض فالبغض مع البغضاء كالضر مع الضراء المسئلة الثانية الافواه جمع
الفم والفم اصله فوه بدليل ان جمعه افواه يقال فوه وافواه كسوط واسواط
ويقال رجل مفوه اذا اجاد القول وافوه اذا كان واسع الفم فثبت ان اصل
الفم فوه بوزن سوط ثم حذفت الهاء تخفيفا ثم اقيم الميم مقام الواو لانهما حرفان
شفويان المسئلة الثالثة قوله قد بدت البغضاء من افواههم ان حملناه
على المنافقين ففي تفسيره وجهان الاول انه لا بد في المنافق من ان يجري في كلامه
ما يدل على نفاقه ومفارقته لطريقة المخالصة في الود والنصيحة ونظيره قوله تعالى
ولتعرفنهم في لحن القول الثاني قال قتادة قد بدت البغضاء لاوليائهم من المنافقين
والكفار لاطلاع بعضهم بعضا على ذلك اما ان حملناه على اليهود فتفسير قوله قد بدت
البغضاء من افواههم هو انهم يظهرون تكذيب نبيكم وينسبونكم الى الجهل
والحمق ومن اعتقد في غيره الاصرار على الجهل والحمق امتنع ان يحبه بل لا بد
وان يبغضه فهذا هو المراد بقوله قد بدت البغضاء من افواههم ثم قال تعالى
وما تخفي صدورهم اكبر يعني ان الذي يظهر على لسان المنافق من علامات البغضاء
اقل مما في قلبه من النفرة والذي يظهر من علامات المحبة على لسانه اكبر مما في
قلبه من المحبة ثم بين تعالى ان اظهار هذه الاسرار للمؤمنين من نعمه عليهم فقال
قد بينا لكم الآيات ان كنتم من اهل العقل والفهم والدراية والفصل بين
ما يستحقه العدو والولي والمقصود بعثهم على استعمال العقل في تأمل هذه الآيات
وتدبر هذه البينات قوله تعالى ها انتم اولاء تحبونهم ولا يحبونكم وتؤمنون
بالكتاب كله واذا لقوكم قالوا آمنا واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ قل
موتوا بغيظكم ان الله عليم بذات الصدور اعلم ان هذا نوع آخر من تحذير المؤمنين
عن مخالطة المنافقين وفيه مسائل المسئلة الاولى قال السدي ها للتنبيه وانتم
مبتدأ واولاء خبره وتحبونهم في موضع النصب على الحال من اسم الاشارة و
يجوز ان يكون اولاء بمعنى الذين وتحبونهم صلة له والموصول مع الصلة خبر انتم
وقال الفراء اولاء خبر وتحبونهم خبر بعد خبر والله اعلم المسئلة الثانية
انه تعالى ذكر في هذه الاية امورا ثلاثة كل واحد منها يدل على ان المؤمن لا يجوز
ان يتخذ غير المؤمن بطانة لنفسه فالاول قوله تحبونهم ولا يحبونكم وفيه
وجوه احدها قال المفضل تحبونهم تريدون لهم الاسلام وهو خير الاشياء
ولا يحبونكم لانهم يريدون بقاءكم على الكفر ولا شك انه يوجب الهلاك الثاني
تحبونهم بسبب ما بينكم وبينهم من الرضاعة والمصاهرة ولا يحبونكم بسبب كونكم
مسلمين الثالث تحبونهم بسبب انهم اظهروا لكم الايمان ولا يحبونكم بسبب ان الكفر
مستقر في باطنهم الرابع قال ابو بكر الاصم تحبونهم بمعنى انكم لا تريدون القاءهم
في الآفات والمحن ولا يحبونكم بمعنى انهم يريدون القاءكم في الآفات والمحن ويتربصون
بكم الدوائر الخامس تحبونهم اى تخالطونهم وتفشون اليهم اسراركم في امور دينكم ولا

تحبونكم اي لا يفعلون مثل ذلك بكم واعلم ان هذه الوجوه التي ذكرناها اشارة الى الاسباب
الموجبة لكون المومنين يحبونهم ولكونهم يبغضون المومنين فالكل داخل تحت
الاية ولما عرفهم الله تعالى كونهم مبغضين للمومنين وعرفهم انهم مبطلون
في ذلك البغض صار ذلك داعيا من حيث الطبع ومن حيث الشرع الى ان يصير المومنون
مبغضين لهولاء المنافقين والسبب الثاني لذلك قوله وتومنون بالكتاب كله وفي
الاية مسايل **المسئلة الاولى** في الاية اضمار والتقدير وتومنون بالكتاب كله وهم
لا يومنون به وحسن الحذف لما بينا ان الضدين يعلمان معا فكان ذكر احدهما مغنيا عن
ذكر الاخر **المسئلة الثانية** ذكر الكتاب بلفظ الواحد لوجوه احدها انه ذهب
به مذهب الجنس كقولهم كثر الدرهم في ايدي الناس وثانيها ان الكتاب مصدر
فيجوز ان يسمى به الجمع وثالثها ان المصدر لا يجمع الا على التاويل فلهذا لم يقل الكتب بدلا
من الكتاب وان قاله لجاز توسعا **المسئلة الثالثة** تقدير الكلام انكم تومنون
بكتبهم كلها وهم مع ذلك يبغضونكم فما بالكم تحبونهم وهم لا يومنون بشي
من كتابكم وفيه توبيخ شديد بانهم في باطلهم اصلب منكم في حقكم ونظيره
قوله تعالى فانهم يالمون كما تالمون وترجون من الله ما لا يرجون السبب
الثالث تقبح هذه المخالطة قوله تعالى واذا لقوكم قالوا امنا واذا خلوا عضوا عليكم
الانامل من الغيظ والمعنى انه اذا خلا بعضهم ببعض اظهروا شدة العداوة وشدة الغيظ
على المومنين حتى تبلغ تلك الشدة الى عض الانامل كما يفعل ذلك احدنا اذا
اشتد غيظه وعظم حزنه على فوات مطلوبه ولما كثر هذا الفعل من الغضبان
صار ذلك كناية عن الغضب حتى يقال في الغضبان انه يعض يديه غيظا وان لم يكن
هناك عض قال المفسرون وانما حصل لهم هذا الغيظ الشديد لما راوا من
ايتلاف المومنين واجتماع كلمتهم وصلاح ذات بينهم ثم قال تعالى قل موتوا بغيظكم
وهو دعا عليهم بان يزداد غيظهم حتى يهلكوا به والمراد من ازدياد الغيظ ما يقوي من قوة
الاسلام وعز اهله وما لهم في ذلك من الذل والخزي فان قيل قوله قل موتوا
بغيظكم امر لهم بالاقامة على الغيظ وذلك الغيظ كفر فكان هذا امرا
بالاقامة على الكفر وذلك غير جايز قلنا قد بينا انه بازدياد ما يوجب
هذا الغيظ وهو قوة الاسلام فسقط السوال وايضا انه دعاء عليهم بالموت
قبل بلوغ ما يتمنون ثم قال ان الله عليم بذات الصدور وفيه مسايل **المسئلة
الاولى** ذات كلمة وضعت لنسبة المونث كما ان ذو كلمة وضعت لنسبة
المذكر والمراد بذات الصدور الخواطر القايمة بالقلب والدواعي والصوارف الموجودة
فيه وهي لكونها حالة في القلب منتسبة اليه كانت ذوات الصدور والمعنى انه
تعالى عالم بكل ما يحصل في قلوبكم من الخواطر والبواعث والصوارف **المسئلة
الثانية** قال صاحب الكشاف يحتمل ان تكون هذه الاية داخلة في جملة المقول وان لا تكون
اما الاول فالتقدير اخبرهم بما يسرونه من عضهم الانامل غيظا اذا خلوا وقل لهم ان الله
عليم بما هو اخفى مما تسرونه بينكم وهو مضمرات الصدور فلا تظنوا ان شيئا من اسراركم
يخفى عليه واما الثاني فهو ان لا يكون داخلا في المقول فمعناه قل لهم ذلك يا محمد ولا تتعجب

من اطلاعي اياك على ما يسرون فاني اعلم ما هو اخفى من ذلك وهو ما اضمروه
في صدورهم ولم يظهروه بالسنتهم ويجوز ان يكون ثمة قول وان يكون
قوله قل موتوا بغيظكم امرا للرسول صلى الله عليه وسلم بطيب النفس وقوة الرجا
والاستبشار بوعد الله اياه انهم يهلكون غيظا باعزاز الاسلام واذلالهم به
كانه قيل حدث نفسك بذلك والله اعلم قوله تعالى **ان تمسسكم حسنة
تسوهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم
شيئا ان الله بما يعملون محيط** اعلم ان هذه الاية من تمام وصف المنافقين فبين
تعالى انهم مع ما لهم من الصفات الذميمة والافعال القبيحة مترقبون نزول نوع من
المحنة والبلاء بالمومنين وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** المس اصله باليد
ثم يسمى كل ما يصل الى الشي ماسا على سبيل التشبيه يقال فلان مسه النصب والتعب
قال تعالى وما مسنا من لغوب وقال واذا مسكم الضر في البحر قال صاحب الكشاف المس
هاهنا بمعنى الاصابة قال تعالى ان تصبك حسنة تسوهم وان تصبك مصيبة
وقوله ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وقال
اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا **المسئلة الثانية** المراد
من الحسنة هاهنا منفعة الدنيا على اختلاف انواعها فمنها صحة البدن وحصول
الخصب والفوز بالغنيمة والاستيلاء على الاعداء وحصول الالفة والمحبة من الاحباب
والمراد بالسيئة اضدادها وهي المرض والفقر والهزيمة والانهزام من العدو و
حصول الفرقة بين الاقارب والقتل والنهب والغارة فبين تعالى انهم يحزنون
ويغتمون بحصول نوع من انواع الحسنة للمسلمين ويفرحون بحصول نوع
من انواع السيئة لهم **المسئلة الثالثة** يقال ساء الشي يسوء فهو سيء
والانثى سيئة اي قبح ومنه قوله تعالى ساء ما يعملون والسوى ضده
الحسنى ثم قال وان تصبروا يعني على طاعة الله تعالى وعلى ما ينالكم فيها من شدة
وغم وتتقوا كل ما نهاكم عنه وتتوكلوا في اموركم على الله لا يضركم كيدهم شيا
وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو ولا يضركم بفتح اليا
وكسر الضاد وسكون الرا وهو من ضاره يضيره ويضوره ضيرا اذا ضره والباقون
لا يضركم بضم الضاد والرا المشددة وهو من الضر واصله يضرركم جزما فادغمت
الرا ونقلت ضمة الرا الاولى الى الضاد وضمت الرا الاخيرة اتباعا لاقرب
الحركات وهي ضمة الضاد وقال بعضهم هو على التقديم والتاخير والتقدير لا يضركم
كيدهم شيا ان تصبروا وتتقوا قال صاحب الكشاف وروى المفضل عن عاصم
لا يضركم بفتح الرا **المسئلة الثانية** الكيد ان يحتال الانسان ليوقع غيره
في مكروه وابن عباس فسر الكيد هاهنا بالعداوة **المسئلة الثالثة** شيا نصب
على المصدر اي شيا من الضر **المسئلة الرابعة** معنى الاية ان كل من صبر
على اداء اوامر الله تعالى واتقى كل ما نهى عنه كان في حفظ الله فلا يضره كيد
الكايدين ولا حيل المحتالين وتحقيق الكلام في ذلك هو انه سبحانه انما خلق الخلق
للعبودية كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فمن وفى بعهد العبودية في

ذلك فالله سبحانه اكرم من ان لا يفي بعهد الربوبية في حفظه عن الآفات والمخافات واليه الاشارة بقوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب اي انه يوصل اليه كل ما يسره وقال بعض الحكما اذا اردت ان تكبت من يحسدك فاجتهد في اكتساب الفضايل

ثم قال تعالى ان الله بما يعملون محيط وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قري بما يعملون بالياء على سبيل المغايبة بمعنى انه عالم بما يعملون في معاداتكم فيعاقبهم عليه ومن قرأ بالتاء على سبيل المخاطبة فالمعنى انه عالم محيط بما تعملونه من الصبر والتقوى فيفعل بكم ما انتم اهله **المسئلة الثانية** اطلاق لفظ المحيط على الله مجاز لان المحيط بالشي هو الذي يحيط به من كل جوانبه وذلك من صفات الاجسام لكنه تعالى لما كان عالما بكل الاشيا قادرا على كل الممكنات جاز في مجاز اللغة ان يقال انه محيط بها ومنه قوله تعالى والله من ورائهم محيط وقال والله محيط بالكافرين وقال ولا يحيطون به علما وقال واحاط بما لديهم والله اعلم **المسئلة الثالثة** انما قال والله بما يعملون محيط ولم يقل محيط بما يعملون لانهم يقدمون الاهم والذي هم بشانه اعنى وليس المقصود هاهنا بيان كونه تعالى عالما بل بيان ان جميع اعمالهم معلومة لله تعالى ومجازيهم عليها فلا جرم قدم ذكر العمل والله اعلم قوله تعالى **واذ غدوت من اهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال والله سميع عليم اذ همت طايفتان منكم ان تفشلا والله وليهما وعلى الله فليتوكل المؤمنون** اعلم انه تعالى لما قال وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا اتبعه بما يدلهم على سنة الله تعالى فيهم في باب النصرة والمعونة ودفع مضار العدو اذا هم صبروا واتقوا وخلاف ذلك فيهم اذا لم يصبروا فقال واذ غدوت من اهلك يعني انهم يوم احد كانوا كثيرين مستعدين للقتال فلما خالفوا امر الرسول انهزموا ويوم بدر كانوا قليلين غير مستعدين للقتال فلما اطاعوا امر الرسول غلبوا واستولوا على خصومهم وبسبب تخلف عبد الله بن ابي بن سلول المنافق وذلك يدل على انه لا يجوز اتخاذ هولاء المنافقين بطانة وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قوله واذ غدوت فيه ثلاثة اوجه الاول تقديره واذكر اذ غدوت والثاني قال ابو مسلم هذا الكلام معطوف بالواو على قوله قد كان لكم اية في فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة يقول قد كان لكم في نصرة تلك الطايفة القليلة من المومنين على الطايفة الكبيرة من الكافرين موضع اعتبار لتعرفوا ان الله ناصر المومنين وكان لهم مثل ذلك من الاية اذ غدا الرسول يبوئ المومنين مقاعد للقتال والثالث العامل فيه محيط تقديره والله بما يعملون محيط واذ غدوت **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان هذا اليوم اي يوم كان فالاكثرون انه يوم احد وهو قول ابن عباس والسدي وابن اسحاق والربيع والاصم وابي

مسلم وقيل انه يوم بدر وهو قول الحسن وقيل انه يوم الاحزاب وهو قول مجاهد ومقاتل حجة من قال هذا اليوم يوم احد وجوه الاول ان اكثر العلما بالمغازي زعموا ان هذه الاية نزلت في واقعة احد الثاني انه تعالى قال بعد هذه الاية ولقد نصركم الله ببدر وانتم اذلة والظاهر انه معطوف على ما تقدم ومن حق المعطوف ان يكون غير المعطوف عليه واما يوم الاحزاب فهو قول مجاهد ومقاتل حجة من قال هذا اليوم يوم احد وجوه الاول ان قصة احد اليق بهذا الكلام لان المقصود من ذكر هذه القصة تقرير قوله وان تتقوا وتصبروا لا يضركم كيدهم شيا فثبت ان هذا اليوم يوم احد الثالث ان الانكسار واستيلاء العدو كان في يوم احد اكثر منه في يوم الاحزاب لان في يوم قتلوا جمعا كثيرا من اكابر الصحابة ولم يتفق ذلك يوم الاحزاب فكان حمل الاية على يوم احد اولى **المسئلة الثالثة** روي ان المشركين نزلوا باحد يوم الاربعا فقال عبد الله واكثر الانصار يا رسول الله اقم بالمدينة ولا تخرج اليهم فوالله ما خرجنا منها الى عدو قط الا اصاب منا ولا دخل علينا عدو الا اصبنا منه فكيف وانت فينا فدعهم فان اقاموا اقاموا بشر موضع وان دخلوا قاتلهم الرجال في وجوههم ورماهم النساء والصبيان بالحجارة وان رجعوا رجعوا خايبين وقال اخرون اخرج بنا الى هولاء الاكلب لئلا يظنوا انا خفناهم وقال عليه السلام اني قد رايت في منامي بقرا مذبحة حولي فاولتها خيرا ورايت في ذباب سيفي ثلما فاولتها هزيمة ورايت كاني ادخلت يدي في درع حصينة فاولتها المدينة فان رايتم ان تقيموا بالمدينة وتدعوهم فقال قوم من المسلمين ممن فاتهم بدر واكرمهم الله بالشهادة يوم احد اخرج بنا الى اعدائنا فلم يزالوا به حتى دخل فلبس لامته فلما لبس ندم القوم وقالوا بيسما صنعنا نشير على رسول الله والوحي ياتيه فقالوا اصنع يا رسول الله ما رايت فقال ما ينبغي لنبي يلبس لامته فيضعها حتى يقاتل فخرج يوم الجمعة بعد صلاة الجمعة فاصبح بالشعب من احد يوم السبت للنصف من شوال فمشى على رجليه وجعل يصف اصحابه للقتال كانما يقوم بهم القداح ان راى صدرا خارجا قال له تاخر فكان نزوله في جانب الوادي وجعل ظهره وعسكره الى احد وامر عبد الله بن جبير على الرماة وقال لهم ادفعوا عنا بالنبل حتى لا ياتونا من ورائنا وقال عليه السلام لاصحابه اثبتوا في هذا المقام فاذا عاينوكم ولوكم الادبار فلا تطلبوا المدبرين ولا تخرجوا من هذا المقام ثم ان الرسول صلى الله عليه وسلم لما خالف راي عبد الله بن ابي شق عليه ذلك وقال اطاع الولدان وعصاني ثم قال لاصحابه ان محمدا انما يظفر بعدوه بكم وقد وعد اصحابه ان اعداهم اذا عاينوهم انهزموا فاذا رايتم اعداهم فانهزموا فيتبعونكم فيصير الامر على خلاف ما قاله محمد فلما التقى الفريقان انهزم عدو الله بالمنافقين وكان جملة عسكر المسلمين الفا فانهزم عبد الله بن ابي مع ثلثمايه فبقيت سبع مائة ثم قواهم الله مع ذلك حتى هزموا المشركين فلما راى المومنون انهزام القوم

وكان الله تعالى بشرهم بذلك طمعوا ان تكون هذه الواقعة كواقعة بدر
وطلبوا المدينة وتركوا ذلك الموضع وخالفوا امر الرسول صلى الله
عليه وسلم بعد ان اراهم ما يحبون فاراد الله تعالى ان يفطمهم عن
هذا الفعل لئلا يقدموا على مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم
وليعلموا ان ظفرهم انما حصل يوم بدر ببركة طاعتهم لله ولرسوله ومتى
تركهم الله مع عدوهم لم يقوموا لهم فنزع الله الرعب من قلوب المشركين
فكر عليهم المشركون وتفرق العسكر عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم كما قال تعالى اذ تصعدون ولا تلوون على احد والرسول يدعوكم
في اخراكم وشج وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكسرت رباعيته
وشلت يد طلحة دونه ولم يبق معه الا ابو بكر وعلي والعباس وطلحة وسعيد
ووقعت الصيحة في العسكر ان محمدا قتل وكان رجل يكنى ابا سفيان من
الانصار وكان قد قتل نادى الانصار وقال هذا رسول الله فرجع اليه
المهاجرون والانصار وكان قد قتل منهم سبعون وكثر فيهم الجراح
فقال صلى الله عليه وسلم رحم الله رجلا ذب عن اخوانه وشد على المشركين
بمن معه حتى كشفهم عن القتلى والجرحى والله اعلم والمقصود من القصة
ان الكفار كانوا ثلاثة الاف والمسلمون كانوا الفا او اقل ثم رجع عبد الله
ابن ابي مع ثلثمائة من اصحابه فبقي الرسول صلى الله عليه وسلم سبعمائة
فاعانهم الله حتى هزموا الكفار ثم لما خالفوا امر الرسول واشتغلوا
بطلب الغنائم انقلب الامر عليهم وانهزموا ووقع ما وقع كل ذلك يؤكد
قوله تعالى وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا وان المقبل من اعانه الله والمدبر
من خذله الله المسئلة الرابعة يقال بوأته منزلا وبوأت له منزلا اي
انزلته فيه والمباءة والباءة المنزل وقوله مقاعد للقتال اي مواطن ومواضع
وقد اتسعوا في استعمال المقعد والمقام بمعنى المكان ومنه قوله تعالى
في مقعد صدق وقال قبل ان تقوم من مقامك اي من مجلسك وموضع حكمك وانما عبر عن الامكنة
ها هنا بالمقاعد لوجهين الاول وهو انه عليه السلام امرهم ان يثبتوا
فيها ولا ينتقلوا عنها البتة والقاعد في المكان لا ينتقل عنه فسمى تلك
الامكنة بالمقاعد تنبيها على انهم مأمورون بان يثبتوا فيها
ولا ينتقلوا عنها البتة والثاني ان المقاتلين قد يقعدون في الامكنة
المعينة الى ان يلاقيهم العدو فيقوموا عند الحاجة الى المحاربة فسميت
تلك الامكنة بالمقاعد لهذا الوجه المسئلة الخامسة قوله واذ غدوت
من اهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال روي انه عليه السلام غدا
من منزل عائشة فمشى على رجله الى احد وهذا قول مجاهد والواقدي
فدل هذا النص على ان عائشة رضي الله عنها كانت اهلا للنبي صلى الله
عليه وسلم وقال تعالى الطيبات للطيبين والطيبون للطيبات فدل

هذا

هذا النص على ان عائشة كانت مطهرة وقال تعالى مبرأة عن كل
قبيح الا ترى ان ولد نوح لما كان كافرا قال انه ليس من اهلك وكذا امرأة
لوط ثم قال تعالى والله سميع عليم اي سميع لاقوالكم عليم بضمائركم ونياتكم
فانا ذكرنا انه عليه السلام شاور اصحابه في ذلك الحرب فمنهم من قال له
اقم بالمدينة ومنهم من قال اخرج اليهم فكان لكل واحد غرض اخر في
يقول فمن موافق ومن منافق فقال تعالى انا سميع لما يقولون عليم بما يضمرون
ثم قال تعالى اذ همت طائفتان منكم ان تفشلا وفيه مسائل المسئلة
الاولى العامل في قوله اذ همت فيه وجوه الاول قال الزجاج العامل فيه
التبوئة في ذلك الوقت الثاني العامل فيه قوله سميع عليم الثالث يجوز ان
يكون بدلا من اذ غدوت المسئلة الثانية الطائفتان حيان من الانصار
بنو سلمة من الخزرج وبنو حارثة من الاوس لما انخزل عبد الله بن ابي
همت الطائفتان باتباعه فعصمهم الله فثبتوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم
ومن العلماء من قال ان الله تعالى ابهم ذكرهما وستر عليهما فلا يجوز لنا ان نهتك
ذلك الستر المسئلة الثالثة الفشل الجبن والخور فان قيل الهم بالشيء
هو العزم فظاهر الاية يدل على ان الطائفتين عزمتا على الفشل
والترك وذلك معصية فكيف يليق بهما ان يقال والله وليهما والجواب
انهم قد يراد به العزم وقد يراد به الفكر وقد يراد به حديث النفس
وقد يراد به ما يظهر من القول الدال على قوة العدو وكثرة عدده
ووفور عدده لان اي شيء ظهر من هذا الجنس صح ان يوصف من ظهر
ذلك منه بانه هم ان يفشل من حيث ظهر منه ما يجري مجرى ضعف القلب
فكان قوله اذ همت طائفتان منكم ان تفشلا لا يدل على ان معصية وقعت
منهما وايضا فبتقدير ان يقال ان ذلك كان معصية لكنها من باب الصغائر
لا من الكبائر بدليل قوله تعالى والله وليهما فان ذلك الهم لو كان من باب
الكبائر لما بقيت ولاية الله لهما ثم قال تعالى والله وليهما فان ذلك وفيه مسائل
المسئلة الاولى قرأ عبد الله والله وليهم كقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا
المسئلة الثانية في المعنى وجوه الاول ان المراد منه بيان ان ذلك الهم ما
اخرجهما عن ولاية الله تعالى الثاني كانه قيل الله تعالى ناصرهما ومتولي امرهما
فكيف يليق بهما هذا الفشل وترك التوكل على الله تعالى الثالث فيه
تنبيه على ان ذلك الفشل انما لم يدخل في الوجود لان الله تعالى
وليهما فامدهما بالتوفيق والعصمة والغرض منه بيان انه لولا توفيق الله
سبحانه وتسديده لما تخلص احد من ظلمات المعاصي ويدل على صحة هذا
التأويل قوله تعالى بعد هذه الاية وعلى الله فليتوكل المتوكلون
فان قيل ما معنى ما روي عن بعضهم انه قال عند نزول هذه الاية والله
ما يسرنا انا لم نهم بالذي همت الطائفتان به وقد اخبرنا الله تعالى بانه وليهما
قلنا معنى هذا فرط الاستبشار بما حصل لهم من الشرف بثناء الله تعالى

وانزله منهم اية واضعة بصحة الولاية وان تلك الهمة ما اخرجتهم عن ولاية الله تعالى ثم قال وعلى الله فليتوكل المومنون. التوكل تفعل من كل امره الى فلان اذا اعتمد في كفايته عليه ولم يتوله بنفسه وفي الاية اشارة الى انه ينبغي ان يدفع الانسان ما يعرض له من مكروه وانه بالتوكل على الله وان يصرف الجزع عن نفسه بذلك التوكل والله اعلم بمراده قوله تعالى ولقد نصركم الله ببدر وانتم اذلة فاتقوا الله لعلكم تشكرون اذ تقول للمؤمنين الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلثة الاف من الملئكة منزلين بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة الاف من الملئكة مسومين وما جعله الله الا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم فينقلبوا خائبين في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما ذكر قصة احد اتبعها بذكر قصة بدر وذلك لان المسلمين يوم بدر كانوا في غاية الفقر والعجز والكفار كانوا في غاية القوة والشدة ثم انه تعالى سلط المسلمين على المشركين فصار ذلك من اقوى الدلايل على ان العاقل يجب ان لا يتوسل الى تحصيل غرضه ومطلوبه الا بالتوكل على الله والاستعانة به والمقصود من ذكر هذه القصة تاكيد قوله وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا وتاكيد قوله وعلى الله فليتوكل المومنون يعني من كان الله ناصرا له ومعينا له كيف يليق به الفشل والجبن والضعف ثم اكد ذلك بقصة بدر فان المسلمين كانوا في غاية الضعف ولكن لما كان الله ناصرا لهم فازوا بمطلوبهم وقهروا خصومهم فكذا هاهنا فهذا تقرير وجه النظم وفي الاية مسايل المسئلة الاولى في بدر اقوال الاول بدر اسم بير لرجل يقال له بدر فسميت البير باسم صاحبها هذا قول الشعبي الثاني انه اسم للبير كما يسمى البلد باسم من غير ان ينقل اليه اسم صاحبه وهذا قول الواقدي وشيوخه وانكروا قول الشعبي وهو ماء بين مكة والمدينة المسئلة الثانية اذلة جمع ذليل قال الواحدي الاصل في فعيل اذا كان صفة ان يجمع على فعلاء كظريف وظرفاء وكبير وكبراء وشريك وشركاء الا ان لفظ فعلاء اجتنبوه في التضعيف لانهم لو قالوا قليل وقللاء وخليل وخللاء لاجتمع حرفان من جنس واحد فعدل الى افعلة لان من جموع الفعيل الافعلة كجريب واجربة وقفيز واقفزة فجعلوا جمع ذليل اذلة قال صاحب الكشاف الاذلة جمع قلة وانما ذكر جمع القلة ليدل على انهم مع ذلتهم كانوا قليلين المسئلة الثالثة قوله وانتم اذلة في موضع الحال وانما كانوا اذلة لوجوه الاول انه تعالى قال ولله العزة ولرسوله وللمومنين ولا بد من تفسير هذا الذل بمعنى لا ينافي مدلول هذه الاية وذلك هو ان تفسيره بقلة العدد وضعف الحال وقلة السلاح والمال وعدم القدرة على مقاومة العدو ومعنى الذل الضعف عن المقاومة ونقيضه العز وهو القوة والغلبة روي ان المومنين كانوا ثلثمائة وبضعة عشر وما كان فيهم الا فرس واحد واكثرهم كانوا رجالين وربما كان الجمع منهم جملا واحدا والكفار كانوا

قريبين من الف مقاتل ومعهم مائة فرس مع الاسلحة الكثيرة والعدة الكاملة الثاني لعل المراد انهم كانوا اذلة في زعم المشركين واعتقادهم لاجل قلة عددهم وسلاحهم وهو مثل ما حكى الله عن الكفار انهم قالوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل الثالث ان الصحابة كانوا قد شاهدوا الكفار في مكة في القوة والثروة والى ذلك الوقت ما اتفق لهم استيلاء على اولئك الكفار فكانت هيبتهم باقية في قلوبهم واستعظامهم متقررا في نفوسهم فكانوا لهذا السبب يهابونهم ويخافون منهم ثم قال فاتقوا الله اي في الثبات مع رسوله لعلكم تشكرون بتقواكم ما انعم به عليكم من نصرته او لعل الله ينعم عليكم نعمة اخرى تشكرونها فوضع الشكر موضع الانعام لانه سبب له ثم قال تعالى اذ تقول للمومنين الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلثة الاف من الملائكة منزلين وفيه مسايل المسئلة الاولى اختلف المفسرون في ان هذا الوعد حصل يوم بدر او يوم احد ويتفرع على هذين القولين بيان العامل في اذ فان قلنا هذا الوعد حصل يوم بدر كان العامل في اذ قوله نصركم الله والتقدير اذ نصركم الله ببدر وانتم اذلة تقول للمومنين وان قلنا انه حصل يوم احد كان ذلك بدلا ثانيا من قوله واذ غدوت اذا عرفت هذا فنقول القول الاول انه يوم بدر وهو مروي عن ابن عباس والكلبي والواقدي ومقاتل ومحمد بن اسحاق والحجة عليه من وجوه الحجة الاولى ان يوم بدر انما امد الرسول صلى الله عليه وسلم بالف من الملائكة قال تعالى في سورة الانفال اذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم اني ممدكم بالف من الملائكة فكيف يليق ما ذكر فيه ثلثة الف وخمسة الف بيوم بدر الحجة الثانية ان الكفار كانوا في يوم بدر الفا وما يقرب منه والمسلمون كانوا على الثلث منهم لانهم كانوا ثلثمائة وبضعة عشر فانزل الله تعالى يوم بدر الفا من الملائكة فصار عدد الكفار مقابلا بعدد الملائكة مع زيادة عدد المسلمين فلا جرم وقعت الهزيمة على الكفار فكذلك يوم احد كان عدد المسلمين الفا وعدد الكفار ثلثة الف فكان عدد المسلمين على الثلث من عدد الكفار في هذا اليوم كما كان في يوم بدر فوعدهم الله في هذا اليوم بنزول ثلثة الاف من الملائكة ليصير عدد الكفار مقابلا بعدد الملائكة مع زيادة عدد المسلمين فيصير ذلك دليلا على ان المسلمين يهزمونهم في هذا اليوم كما هزموهم يوم بدر ثم جعل الثلثة الالف خمسة الف لتزداد قوة قلوب المسلمين في هذا اليوم ويزول الخوف عن قلوبهم ومعلوم ان هذا المعنى انما يحصل اذا قلنا ان هذا الوعد انما حصل يوم احد الحجة الثالثة انه تعالى قال في هذه الاية ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة الاف من الملائكة مسومين والمراد ويأتوكم اعداؤكم من فورهم ويوم احد هو اليوم الذي كان يأتيهم الاعداء واما يوم بدر فالاعداء ما اتوهم بل هم اتوا الاعداء فان قيل لو جرى قوله الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلثة الاف من الملائكة في يوم احد ثم انه ما حصل الامداد فيلزم الكذب والجواب عنه من وجهين الاول ان انزال خمسة الاف من الملائكة كان مشروطا بشرط ان يصبروا ويتقوا ثم انهم لم يصبروا

عن الغنائم ولم يثبتوا بل خالفوا امر الرسول فلما فات الشرط لاجرم فات المشروط
واما انزال ثلاثة الاف من الملائكة فانما وعد الرسول بذلك المؤمنين الذين بوأهم
مقاعد للقتال وامرهم بالسكون والثبات في تلك المقاعد فهذا يدل على انه صلى الله
عليه وسلم انما وعدهم بهذا الوعد بشرط ان يثبتوا في تلك المقاعد فلما اهملوا هذا
الشرط لاجرم لم يحصل المشروط الوجه الثاني في الجواب لا نسلم ان الملائكة
ما نزلت روى الواقدي عن مجاهد انه قال حضرت الملائكة يوم احد ولكنهم لم
يقاتلوا وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطى اللواء مصعب بن عمير فقتل مصعب
فاخذه ملك في صورة مصعب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انه ملك
امد به وعن سعيد بن ابي وقاص انه قال كنت ارمي السهم يومئذ فيرده علي رجل ابيض
حسن الوجه وما كنت اعرفه فظننت انه ملك فهذا ما نقوله في تقرير هذا القول
اذا عرفت فنقول نظم الاية على هذا التاويل انه تعالى ذكر قصة احد ثم قال
وعلى الله فليتوكل المؤمنون اي يجب ان يكون توكلكم على الله لا على
كثرة عددكم وعددكم ولقد نصركم الله ببدر وانتم اذلة فكذلك هو قادر
على مثل هذه النصرة في سائر المواضع ثم بعد هذا عاد الكلام الى قصة احد فقال
اذ تقول للمؤمنين الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة الاف من الملائكة
القول الثاني ان هذا الوعد كان يوم بدر وهو قول اكثر المفسرين
واحتجوا على صحته بوجوه الحجة الاولى انه تعالى قال ولقد نصركم الله
ببدر وانتم اذلة اذ تقول للمؤمنين الن يكفيكم كذا وكذا وظاهر
هذا الكلام يقتضي ان الله تعالى نصرهم ببدر حين ما قال الرسول
للمؤمنين هذا الكلام يوم بدر الحجة الثانية ان قلة العدد والعدد كانت
يوم بدر اكثر فكان الاحتياج الى تقوية القلب ذلك اليوم اكثر فكان صرف
الكلام الى ذلك اليوم اولى الحجة الثالثة ان الوعد بانزال ثلاثة الاف من
الملائكة كان مطلقا غير مشروط بشرط فوجب ان يحصل وهو انما
حصل يوم بدر لا يوم احد وليس لاحد ان يقول انهم نزلوا ولكنهم ما قاتلوا لان الوعد
ما كان بالامداد بثلاثة الاف من الملائكة وبمجرد الانزال لا يحصل الامداد
بل لا بد من الاجابة والاعانة حصلت يوم بدر ولم يحصل يوم احد ثم القائلون
بهذا القول اجابوا عن دلايل الاولين فقالوا اما الحجة الاولى وهي قولكم للرسول
عليه السلام انما امد يوم بدر بالف من الملائكة والجواب عنها من وجهين الاول
انه تعالى امد اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم بالف ثم زادهم الفين فصاروا
ثلاثة الاف ثم زاد الفين اخرين فصاروا خمسة الاف فكان عليه السلام قال لهم
الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة الاف فقالوا بلى ثم قال لهم ان تتقوا وتصبروا
يمددكم ربكم بخمسة الاف من الملائكة وهو كما روى انه صلى الله عليه وسلم
قال لاصحابه اتبشرون ان تكونوا ربع اهل الجنة قالوا نعم قال اتبشرون ان تكونوا ثلث
اهل الجنة قالوا نعم قال فاني ارجو ان تكونوا نصف اهل الجنة الوجه الثاني في الجواب
ان اهل بدر انما امدوا بالف على ما هو مذكور في سورة الانفال ثم بلغهم ان بعض المشركين

يريد امداد قريش بعدد كثير فخافوا وشق عليهم ذلك لقلة عددهم فانزل الله ان الكفار ان
جاءهم مدد فانا امدكم بخمسة الاف من الملائكة ثم ان قريشا لم ياتهم ذلك المدد
بل انصرفوا حين بلغهم هزيمة قريش فاستغنى عن امداد المسلمين بالزيادة عن
الالف واما الحجة الثانية وهي قولكم ان الكفار كانوا يوم بدر الفا فانزل الله
الفا من الملائكة ويوم احد ثلاثة الاف فانزل ثلاثة الاف فالجواب انه تقريب حسن و
لكنه لا يوجب ان يكون الامر كذلك بل الله تعالى قد يزيد وينقص في العدد
بحسب ما يريد واما الحجة الثالثة وهي التمسك بقوله ويأتوكم من فورهم فالجواب عنه
المشركين لما سمعوا ان الرسول صلى الله عليه وسلم واصحابه قد تعرضوا للعير ثار
الغضب في قلوبهم ثم اجتمعوا وقصدوا النبي صلى الله عليه وسلم ثم ان الصحابة لما
سمعوا ذلك خافوا فاخبرهم الله تعالى انهم ان ياتوكم من فورهم يمددكم ربكم بخمسة
الاف من الملائكة فهذا حاصل ما قيل في تقرير هذين القولين والله اعلم

المسئلة الثانية اختلفوا في عدد الملائكة وضبط الاقوال فيها ان من
الناس من ضم العدد الناقص الى العدد الزائد قالوا لان الوعد بامداد الثلاثة
الاف لا شرط معه والوعد بامداد الخمسة مشروط بالصبر والتقوى ومجيء الكفار
من فورهم فلا بد من التغاير وهو ضعيف لانه لا يلزم من كون الخمسة مشروطة
بشرط ان تكون الثلاثة التي هي جزؤها مشروطا بذلك الشرط ومنهم
من ادخل العدد الناقص في العدد الزائد اما التقدير الاول فان حملنا الاية
على قصة بدر كان عدد الملائكة تسعة الاف لانه تعالى ذكر الالف وذكر ثلاثة الاف
وذكر خمسة الاف والمجموع تسعة الاف وان حملناها على قصة احد فليس فيها الالف
بل فيها ذكر ثلاثة الاف وخمسة الاف والمجموع ثمانية الاف واما على التقدير الثاني وهو
ادخال الناقص في الزائد فقالوا عدد الملائكة خمسة الاف لانهم وعدوا
بالالف ثم ضم اليه الالفان فلاجرم وعدوا بثلاثة الاف ثم ضم اليها الفان اخران فلاجرم
وعدوا بخمسة الاف وقد حكينا عن بعضهم انه قال امد اهل بدر بالف فقيل ان كرز بن
جابر المحاربي يريد ان يمد المشركين فاشتد ذلك على المسلمين فقال النبي صلى
الله عليه وسلم لهم الن يكفيكم يعني بتقدير ان يجيء المشركين مدد فالله تعالى يمدكم
ايضا بثلاثة الاف وخمسة الاف ثم ان المشركين ما جاءهم المدد فكذا هاهنا الزائد
على الالف ما جاء المسلمين فهذه وجوه كلها محتملة والله اعلم

المسئلة الثالثة
اجمع اهل التفسير ان الله تعالى انزل الملائكة يوم بدر وانهم قاتلوا الكفار قال ابن عباس
لم تقاتل الملائكة سوى يوم بدر وفيما سواه كانوا عددا ومددا لا يقاتلون ولا يضربون
وهذا قول الاكثرين واما ابو بكر الاصم فانه انكر ذلك اشد الانكار واحتج عليه
بوجوه الحجة الاولى ان الملك الواحد يكفي في اهلاك اهل الارض ومن المشهورات
جبريل صلوات الله عليه ادخل جناحه تحت المدائن الاربع لقوم لوط وبلغ جناحه الى
الارض السابعة ثم رفعها الى السماء وقلب عاليها سافلها فاذا حضر هو يوم بدر فاي حاجة
الى مقاتلة الناس مع الكفار ثم بتقدير حضوره فاي فائدة في ارسال الملائكة **الحجة الثانية**
ان اكابر الكفار كانوا مشهورين وكان كل واحد منهم مقابله من الصحابة شخص معلوم اذا

كان كذلك امتنع اسناد قتله الى الملائكة الحجة الثالثة الملائكة لو قاتلوا لكانوا اما ان
يصيروا بحيث يراهم الناس او لا يراهم الناس فان راهم الناس فاما ان يقال انهم في صورة
الناس او في غير صورة الناس فان كان الاول فعلى هذا التقدير صار المشاهد من عسكر
الرسول ثلاثة الاف او اكثر ولم يقل بذلك احد وان هذا على خلاف قوله ويقللكم في اعينهم
وان شاهدوهم في صورة غير صورة الناس لزم وقوع الرعب الشديد في قلوب
الخلق فان من شاهد الجن لا شك انه يشتد فزعه ولم ينقل ذلك البتة واما القسم
الثاني وهو ان الناس ما راوا الملائكة فعلى هذا التقدير اذا حاربوا وحزوا الرؤس
ومزقوا البطون واسقطوا الكفار عن الافراس فحينئذ الناس كانوا يشاهدون
حصول هذه الافعال مع انهم ما كانوا يشاهدون احدا من الفاعلين ومثل هذا يكون
من اعظم المعجزات ويجب ان يكون الخبر به متواترا مشهورا في الكافر والمسلم
والموافق والمخالف ولوجب ان يسلم عند مشاهدة هذه الحالة كافر وينقاد متمرد
لما لم يوجد شيء من ذلك عرف فساد هذا القسم ايضا الحجة الرابعة ان هؤلاء
الملائكة الذين نزلوا اما ان يقال انهم كانوا اجساما كثيفة او لطيفة فان كان
الاول وجب ان يراهم الكل وان يكون رؤيتهم كرؤية غيرهم ومعلوم ان الامر ما كان
كذلك وان كانوا اجساما لطيفة رقيقة مثل الهوا لم يكن فيه صلابة وقوة
ويمتنع كونهم راكبين على الخيول وكل ذلك مما رووه واعلم ان هذه الشبه
انما يليق بمن ينكر القران والنبوة واما من يقر بهما فلا يليق به شيء من هذه الكلمات
فما كان يليق بابي بكر الاصم انكار هذه الاشياء ان نص القران ناطق
بها وورودها في الاخبار قريب من التواتر روى عبيد بن عمير قال لما رجعت قريش
من احد جعلوا يتحدثون في انديتهم بما ظفروا ويقولون لم نر الخيل البلق ولا الرجال
البيض الذين كنا نراهم يوم بدر والشبهة المذكورة اذا قابلناها بقدرة الله تعالى
زالت وطاحت فانه تعالى يفعل ما يشاء لكونه قادرا على جميع الممكنات و
يحكم ما يريد لكونه منزها عن الحاجات المسئلة الرابعة اختلفوا في كيفية
نصرة الملائكة فقال بعضهم بالقتال مع المؤمنين وقال اخرون بل بتقوية
نفوسهم واشعارهم بان النصرة لهم وبالقاء الرعب في قلوب الكفار والظاهر
في المدد انهم يشركون الجيش في القتال وان كون مجرد حضورهم كافيا
في تقوية القلب وزعم كثير من المفسرين انهم قاتلوا يوم بدر وما قاتلوا في
ساير الايام المسئلة الخامسة قوله ان يكفيكم معنى الكفاية هو سد الخلة والقيام
بالامر يقال كفاه امر كذا اذا سد خلته ومعنى الامداد اعطاء الشيء حالا بعد
حال قال المفضل ما كان على جهة القوة والاعانة قيل فيه امده يمده وما كان
على جهة الزيادة قيل فيه مده يمده ومنه قوله تعالى والبحر يمده المسئلة السادسة
قرا ابن عامر منزلين مشددة الزاي مفتوحة على التكثير والباقون بفتح الزاي مخففة
وهما لغتان المسئلة السابعة قال صاحب الكشاف انما قدم لهم الوعد بنزول
الملائكة لتقوى قلوبهم ويعزموا على الثبات ويثقوا بنصر الله ومعنى الن يكفيكم
انكار ان لا يكفيهم الامداد بثلاثة الاف من الملائكة وانما جيء بلن الذي هو تاكيد

لنفي

لنفي للاشعار بانهم كانوا لقلتهم وضعفهم وكثرة عدوهم كالايسين من النصر
ثم قال تعالى بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة الاف
من الملائكة مسومين وفي هذه الاية مسايل المسئلة الاولى بلى ايجاب
لما بعد لن يعني بلى يكفيكم الامداد بهم فاوجب الكفاية ثم قال ان تصبروا وتتقوا و
ياتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم باكثر من ذلك العدد وهو خمسة الاف فجعل مجي
خمسة الاف من الملائكة مشروطا بثلاثة اشيا الصبر والتقوى ومجي الكفار
على الفور فلما لم يوجد هذه الشرائط لا جرم لم يوجد المشروط والله اعلم
المسئلة الثانية الفور مصدر من فارت القدر اذا غلت قال تعالى حتى
اذا جاء امرنا وفار التنور قيل انه اول ارتفاع الماء منه ثم جعلوا هذه اللفظة
استعارة في السرعة يقال جاء فلان ورجع من فوره ومنه قول الاصوليين الامر
للفور او للتراخي والمعنى من مجي العدو وجاءته وسرعته المسئلة الثالثة
قرا ابن كثير وابو عمرو وعاصم مسومين بكسر الواو اي معلمين اعلموا انفسهم بعلامات
مخصوصة واكثر الاخبار انهم سوموا خيولهم بعلامات جعلوها عليها والباقون
بفتح الواو اي سومهم الله او يعني سوموا انفسهم وكان المراد من المسومين والله
اعلم المسئلة الرابعة في قوله مسومين قولان الاول السومة العلامة التي
تعرف بها الشيء عن غيره ومضى شرح ذلك في قوله والخيل المسومة
وهذه العلامة يعلمها الفارس يوم اللقاء ليعرف بها وفي الخبر ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال سوموا قال ابن عباس كانت الملائكة سوموا انفسهم بالعمايم
الصفر وخيولهم وكانوا خيل بلق بان علقوا الصوف الابيض في نواصيها واذنابها
وروي ان حمزة بن عبد المطلب كان يعلم فرسه بعمامة وان عليا كان يعلم بصوفة
بيضا وابن الزبير كان يتعصب بعصابة صفرا وان ابا دجانة كان يعلم بعصابة حمرا
القول الثاني في تفسير المسومين انه بمعنى المرسلين ماخوذ من الابل السائمة
المرسلة في الرعي تقول اسمت الابل اذا ارسلتها ويقال في التكثير سومت كما
تقول اكرمت وكرمت فمن قرا مسومين بكسر الواو اراد ارسلتها فالمعنى ان الملائكة
ارسلت خيلها على الكفار لقتلهم واسرهم ومن قرا بفتح الواو فالمعنى ان الله ارسلهم على
المشركين ليهلكوهم كما تهلك الماشية النبات والحشيش والله اعلم اما قوله تعالى
وما جعله الله الا بشرى لكم الكناية في قوله وما جعله الله عايد على المصدر كانه
قال وما جعل الله المدد والامداد الا بشرى لكم بانكم تنصرون فدل يمددكم
على الامداد فكنى عنه كما قال ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق
معناه وان اكله لفسق يدل تاكلوا على الاكل فكنى عنه وقال الزجاج وما جعله الله
ذكر المدد الا بشرى والبشرى اسم من البشارة ومضى الكلام في معنى التبشير
في سورة البقرة في قوله وبشر الذين امنوا ثم قال ولتطمئن قلوبكم به وفيه سؤال
وهو ان قوله ولتطمئن فعل وقوله بشرى اسم وعطف الفعل على الاسم
مستنكر وكان الواجب ان يقال الا بشرى لكم وطمانينة او يقال الا ليبشركم ولتطمئن
به قلوبكم فلم ترك ذلك وعدل عنه الى عطف الفعل على الاسم والجواب عنه من وجهين

الاول ان في ذكر الامداد مطلوبين احدهما اقوى المطلوبية من الاخر فاحدهما ادخال
السرور في قلوبهم وهو المراد بقوله الا بشرى والثاني حصول الطمانينة لهم
على اعانة الله ونصرته لهم فلا يجبنون عن المحاربة وهذا هو المقصود الاصلي
ففرق بين هاتين العبارتين تنبيها على حصول التفاوت بين هذين الامرين
في المطلوبية فكونه بشرى مطلوب ولكن المطلوب الاقوى حصول الطمانينة فلهذا ادخل
حرف التعليل على الطمانينة فقال ولتطمئن ونظيره قوله والخيل والبغال والحمير
لتركبوها وزينة لما كان المقصود الاصلي الركوب ادخل حرف التعليل عليه فقال لتركبوها
ولما كانت الزينة مطلوبة من بعد الوجوه ما ادخل حرف التعليل عليها فكذا هاهنا
الثاني قال بعضهم في الجواب الواو زايدة والتقدير وما جعله الله الا بشرى لكم
لتطمئن به قلوبكم ثم قال وما النصر الا من عند الله قال المفسرون
اراد الله تعالى ان لا يركن المومنون الى الملائكة وبين انهم ان حضروا وقاتلوا
فما النصر الا من عند الله والغرض منه ان يكون توكلهم على الله لا على الملائكة وهذا
وهذا تنبيه على ان ايمان العبد لا يكمل الا عند الاعراض عن الاسباب والاقبال
بالكلية على مسبب الاسباب ثم قوله العزيز الحكيم فالعزيز اشارة الى كمال
قدرته والحكيم اشارة الى كمال علمه فلا يخفى عليه شي من حاجات العباد
ولا يعجز عن اجابة الدعوات وكل من كان كذلك لم يتوقع النصر الا من رحمته
ولا الاعانة الا من فضله وكرمه ثم قال ليقطع طرفا من الذين كفروا واللام
في ليقطع طرفا متعلق بقوله وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم والمعنى ان
المقصود من نصركم بواسطة امداد الملائكة هو ان يقطعوا طرفا من الذين كفروا
اي يهلكوا طايفة منهم ويقتلوا قطعة منهم وقيل انه راجع الى قوله ولتطمئن
قلوبكم به وليقطع طرفا ولكنه ذكر بغير حرف العطف لانه اذا كان البعض
قريبا جاز حذف العاطف وهو كما يقول السيد لعبده اكرمتك لتخدمني لتعينني
لتقوم بخدمتي يحذف حرف العاطف لان البعض يقرب من البعض فكذا هاهنا
وقوله طرفا اي طايفة وقطعة وانما حسن في هذا الموضع ذكر الطرف ولم يحسن
ذكر الوسط لانه لا وصول الى الوسط لانه لا وصول الى الوسط الا بعد الاخذ من الطرف
وهذا يوافق قوله تعالى قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وقوله اولم يروا انا نأتي الارض
ننقصها من اطرافها ثم قال او يكبتهم الكبت في اللغة صرع الشي على وجهه يقال
كبته فانكبت هذا تفسيره ثم قد يذكر والمراد به الاخزاء والاهلاك واللعن والهزيمة
والغيظ والاذلال وكل ذلك ذكره المفسرون في تفسير الكبت وقوله خايبين الخيبة
هي الحرمان من المطلوب والفرق بين الخيبة وبين الياس ان الخيبة لا تكون الا
بعد التوقع واما الياس فانه قد يكون بعد التوقع وقبله فنقيض الياس الرجاء ونقيض
الخيبة الظفر والله اعلم قوله تعالى ليس لك من الامر شي او يتوب عليهم او يعذبهم
فانهم ظالمون في الاية مسايل المسئلة الاولى في سبب نزول هذه الاية
قولان الاول وهو المشهور انها نزلت في قصة احد ثم القايلون بهذا القول اختلفوا
على ثلاثة اوجه احدها انه اراد ان يدعو على الكفار فنزلت هذه الاية والقايلون بهذا ذكروا

احتمالات احدها روي ان عتبة بن ابي وقاص شجه وكسر رباعيته فجعل
يمسح الدم عن وجهه وسالم مولى ابي حذيفة يغسل عن وجهه الدم وهو
يقول كيف يفلح قوم خضبوا وجه نبيهم بالدم وهو يدعوهم الى ربهم ثم اراد ان
يدعو عليهم فنزلت هذه الاية وثانيها ما روى سالم بن عبد الله عن ابيه عبد الله
بن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم لعن اقواما فقال اللهم العن ابا سفيان اللهم
العن الحارث بن هشام اللهم العن صفوان بن امية فنزلت هذه الاية وليس
او يتوب الله عليهم فتاب عن هولاء وحسن اسلامهم وثالثها انها نزلت في حمزة بن
عبد المطلب وذلك لانه صلى الله عليه وسلم لما راه ورأى ما فعلوا به من المثلة
قال لامثلن به بثلاثين فنزلت هذه الاية قال القفال رحمه الله وكل هذه الاشيا
كان قد حصلت يوم احد فنزلت الاية عند الكل ولا يمتنع حملها على الكل الاحتمال الثاني
في سبب نزول هذه الاية انها نزلت بسبب انه صلى الله عليه وسلم اراد ان يلعن المسلمين
الذين خالفوا امره والذين انهزموا فمنعه الله من ذلك وهذا القول مروي عن ابن عباس
رضي الله عنهما الاحتمال الثالث انه صلى الله عليه وسلم اراد ان يستغفر
للمسلمين الذين انهزموا وخالفوا امره ويدعو لهم فنزلت هذه الاية فهذه
الاحتمالات والوجوه كلها مفرعة على قولنا ان هذه الاية نزلت في قصة احد
القول الثاني انها نزلت في واقعة اخرى وهي ان النبي صلى الله عليه وسلم
بعث جمعا من خيار الصحابة الى بني معاوية ليعلموهم القران فذهب عامر بن الطفيل
مع عسكره واخذهم وقتلهم فجزع من ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم
جزعا شديدا ودعا على الكفار اربعين يوما فنزلت هذه الاية هذا قول مقاتل
وهو بعيد لان اكثر العلما اتفقوا على ان هذه الاية نزلت في قصة احد و
سياق الكلام يدل عليه والقاء قصة اجنبية عن اول الكلام واخره غير
لايق المسئلة الثانية ظاهر الاية يدل على انه ورد في امر كان صلى الله عليه
وسلم فعل فيه فعلا وكانت هذه الاية كالمنع منه وعند هذا يتوجه الاشكال وهو ان
ذلك الفعل ان كان بامر الله تعالى فكيف منعه الله منه وان قلنا انه ما كان بامر الله
وباذنه فكيف يصح هذا مع قوله تعالى وما ينطق عن الهوى وايضا دلت الدلايل
على عصمة الانبيا عليهم السلام فالامر الممنوع عنه في هذه الاية ان كان حسنا
فلم منعه عنه وان كان قبيحا فكيف يكون فاعله معصوما والجواب من وجهين الاول
ان المنع من الفعل لا يدل على ان الممنوع منه كان مشتغلا به فانه تعالى قال للنبي
صلى الله عليه وسلم لئن اشركت ليحبطن عملك وانه عليه السلام ما اشرك قط
وقال يا ايها النبي اتق الله وهذا لا يدل على انه ما اطاعهم والفايدة في هذا المنع
انه لما حصل ما يوجب الغم الشديد والغضب العظيم وهو مثلة عمه حمزة وقتل
المسلمين والظاهر ان الغضب يحمل الانسان على ما لا ينبغي من القول والفعل فلاجل ان
لا يؤدي مشاهدة تلك المكاره الى ما لا ينبغي به من القول والفعل فلاجل نص الله على
المنع تقوية للعصمة وتاكيدا لطهارته والثاني لعله عليه السلام ان فعل لكنه من باب

ترك الافضل والاولى فلاجرم ارشده الله الى اختيار الافضل والاولى ونظيره قوله
تعالى وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين
واصبر وما صبرك الا بالله والوجه الثالث في الجواب لعله صلى الله عليه
وسلم لما مال قلبه الى لعنهم استاذن ربه فيه فنص الله تعالى على المنع وعلى
هذا التقدير لا يدل هذا النهي على القدح في العصمة المسئلة الثالثة قوله
ليس لك من الامر شيء فيه قولان الاول ان معناه ليس لك من قصة هذه الواقعة ومن شان
هذه الحادثة شيء وعلى هذا القول عن المفسرين عبارات احدها ليس لك من امر
خلقي شيء الا اذا كان على وفق امري وهو كقوله الا له الحكم وقوله لله الامر
من قبل ومن بعد وعلى القولين فالمقصود من الاية منعه صلى الله عليه وسلم
من كل فعل وقول الا ما كان باذنه وامره وهذا نعلم هو الارشاد الى كمال
الى كمال درجات العبودية ثم اختلفوا في المنع من اللعن لاي معنى كان فمنهم
من قال الحكمة فيه انه تعالى ربما علم من حال بعض الكفار انه سيتوب وان لم
يتب لكنه علم انه سيولد منه ولد يكون مسلما برا تقيا وكل من كان كذلك فان اللائق
برحمة الله ان يمهله في الدنيا وان يصرف عنه الافات الى ان يتوب او الى ان يحصل
ذلك الولد وما دعا الرسول عليهم بالهلاك فان قبلت دعوته فات هذا
المقصود وان لم تقبل دعوته كان ذلك كالاستخفاف بالرسول فلاجل هذا
المعنى منعه من اللعن وامره ان يفوض الكل الى علم الله سبحانه ومنهم
من قال المراد منه اظهار عجز العبودية وان لا يخوض العبد في اسرار الله
في ملكه وملكوته وهذا هو الاحسن عندي والاوفق بمعرفة الاصول الدالة
على حقيقة الربوبية والعبودية والله اعلم المسئلة الرابعة
ذكر الفراء والزجاج وغيرهما في هذه الاية قولين احدهما ان قوله او يتوب
عليهم عطف على ما قبله والتقدير ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم
او يتوب عليهم او يعذبهم ويكون قوله ليس لك من الامر شيء كالكلام الاجنبي
الواقع بين المعطوف والمعطوف عليه كما تقول ضربت زيدا فاعلم ذلك وعمرا
فعلى هذا القول هذه الاية متصلة بما قبلها القول الثاني ان معنى او هاهنا
بمعنى حتى والى ان كقولك لا الزمنك او تعطيني حقي والمعنى الى ان تعطيني حقي وحتى
تعطيني حقي ومعنى الاية ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم
او يعذبهم فتشتفي منهم المسئلة الخامسة قوله تعالى او يتوب عليهم مفسر
عند اصحابنا بخلق التوبة فيهم وذلك عبارة عن خلق الندم فيهم على ما فات
لما مضى وخلق العزم فيهم على ان لا يفعلوا مثل ذلك في المستقبل قال اصحابنا
وهذا المعنى متاكد ببرهان العقل وذلك لان الندم عبارة عن حصول نفرة
وكراهية في القلب عن بعض الامور والعزم عبارة عن حصول ارادة متعلقة
بترك فعل من الافعال في المستقبل وحصول الارادات والكراهات في القلب
لا يكون بفعل العبد لان فعل العبد مسبوق بالارادة فلو كانت الارادة فعلا

العبد

للعبد لافتقر العبد في فعل تلك الارادة الى ارادة اخرى ويلزم التسلسل و
هو محال فعلمنا ان حصول الارادات والكراهات في القلب ليس الا بتخليق الله تعالى
وتكوينه ابتداء ولما كانت التوبة عبارة عن الندم والعزم وكل ذلك من جنس الارادات
والكراهات علمنا ان التوبة لا تحصل للعبد الا بخلق الله تعالى فصار هذا البرهان
مطابقا لما دل عليه ظاهر القران وهو قوله او يتوب عليهم واما المعتزلة
فانهم فسروا قوله او يتوب عليهم اما بفعل الالطاف او بقبول التوبة منه
اما قوله تعالى فانهم ظالمون ففيه مسائل المسئلة الاولى ان كان الغرض
منعه من الدعاء على الكفار صح الكلام وهو تعالى سماهم ظالمين لان الشرك ظلم
قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم وان كان الغرض منه منعه عن الدعاء على
المسلمين الذين خالفوا امره صح الكلام ايضا لان من عصى الله فقد ظلم نفسه
المسئلة الثانية يحتمل ان يكون المراد من العذاب المذكور في هذه الاية هو عذاب
الدنيا وهو القتل والاسر وان يكون عذاب الاخرة وعلى التقديرين
فعلم ذلك مفوض الى الله تعالى المسئلة الثالثة قوله فانهم ظالمون
جملة مستقلة الا ان المقصود من ذكرها تعليل حسن التعذيب والمعنى
او يعذبهم فانه ان عذبهم انما عذبهم لانهم ظالمون قوله تعالى ولله ما في السموات
وما في الارض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله غفور رحيم فيه مسئلتان
المسئلة الاولى ان المقصود من هذا تاكيد ما ذكره اولا من قوله ليس لك من
الامر شيء والمعنى ان الامر انما يكون لمن له الملك وملكوت السموات والارض ليس
الا لله فالامر في السموات والارض ليس الا لله وهذا برهان قاطع المسئلة
الثانية انما قال ما في السموات وما في الارض ولم يقل من لان المراد الاشارة الى
الحقائق والماهيات فدخل فيه الكل اما قوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء
فاعلم ان اصحابنا يحتجون بهذه الاية على انه سبحانه له ان يدخل بحكم الالهية الجنة
جميع الكفار والمردة وله ان يدخل النار بحكم الالهية جميع المقربين والصديقين
وانه لا اعتراض عليه في فعل هذه الاشياء ودلالة الاية على هذا المعنى ظاهرة ثم
والبرهان العقلي يؤكد ذلك ايضا وذلك لان فعل هذه العبد يتوقف على الارادة
وتلك الارادة مخلوقة لله تعالى فاذا خلق الله تلك الارادة اطاع فاذا
خلق النوع الاخر من الارادة عصى فالطاعة من الله والمعصية ايضا من الله
وفعل الله لا يوجب على الله شيئا البتة فلا الطاعة توجب الثواب ولا المعصية توجب
العقاب بل الكل من الله لا يجب على الله بحكم الالهية وعزه وقدرته فصح ما ادعينا
انه لو شاء لعذب جميع المقربين حسن منه ولو شاء لرحم جميع الفراعنة ولا
بالنسبة حسن ذلك منه وهذا البرهان هو الذي دل عليه ظاهر قوله تعالى
يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فان قيل اليس انه ثبت انه لا يغفر الكافر
ولا يعذب الملائكة والانبياء قلنا مدلول الاية انه لو اراد لفعل ولا اعتراض عليه وهذا
القدر لا يقتضي انه يفعل او لا يفعل وهذا الكلام في غاية الظهور ثم ختم الاية
بقوله والله غفور رحيم والمقصود منه بيان انه وان حسن كل ذلك منه الا ان جانب

الرحمة والمغفرة غالب لا على سبيل الوجوب بل على سبيل الفضل والاحسان قوله
تعالى **يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة واتقوا الله
لعلكم تفلحون واتقوا النار التي اعدت للكافرين واطيعوا
الله والرسول لعلكم ترحمون** اعلم ان من الناس من قال انه تعالى
لما شرح عظيم نعمه على المؤمنين فيما يتعلق بارشادهم الى الاصلح لهم
في امر الدين او في امر الجهاد اتبع ذلك بما يدخل في الامر والنهي والترغيب
والتحذير فقال يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا وعلى هذا التقدير تكون هذه
الاية ابتداء كلام لا تعلق لها بما قبلها وقال القفال رحمه الله يحتمل ان يكون ذلك متصلا
بما تقدم من جهة ان المشركين انما انفقوا على تلك العساكر اموالا جمعوها
بسبب الربا فلعل ذلك يصير داعيا للمسلمين الى الاقدام على الربا حتى يجمعوا المال
وينفقون به على العساكر فيتمكنون من الانتقام منهم فلا جرم نهاهم الله تعالى
عن ذلك وفي قوله اضعافا مضاعفة مسئلتان **المسئلة الاولى** كان الرجل في الجاهلية
اذا كان له على انسان مائة درهم الى اجل فاذا جاء الاجل ولم يكن المديون واجدا
لذلك المال قال زدني في المال حتى ازيد في الاجل فربما جعله مائتين ثم اذا جاء الاجل
الاجل الثاني فعل مثل ذلك ثم الى آجال كثيرة فيأخذ بسبب تلك المائة اضعافها فهذا
هو المراد من قوله اضعافا مضاعفة **المسئلة الثانية** انتصب اضعافا على الحال
ثم قال تعالى واتقوا الله لعلكم تفلحون اي اتقاء الله في هذا النهي واجب لان
الفلاح يتوقف عليه فلو اكل ولم يتق زال الفلاح وهذا تنصيص على ان الربا
من الكبائر لا من الصغائر وتفسير قوله لعلكم تقدم في سورة البقرة في
قوله اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون
وتمام الكلام في الربا ايضا مر في سورة البقرة ثم قال واتقوا النار التي اعدت
للكافرين وفيه سؤالات السؤال الاول ان النار التي اعدت
للكافرين بكفرهم وذلك ازيد مما يستحقه المسلم بفسقه فكيف قال
واتقوا النار التي اعدت للكافرين والجواب تقدير الاية اتقوا ان تجحدوا
تحريم الربا فتصيروا كافرين السؤال الثاني ظاهر قوله اعدت للكافرين
يقتضي انها ما اعدت الا للكافرين وهذا يقتضي القطع بان احدا من المؤمنين
لا يدخل النار وهو على خلاف سائر الايات والجواب من وجوه الاول لا يبعد
ان يكون في النار دركات اعد بعضها للكفار وبعضها للفساق وهذا لا
يمنع ثبوت دركات اخرى في النار اعدها لغير الكافرين الثاني ان تكون
النار معدة للكافرين لا يمنع دخول المؤمنين فيها لانه لما كان اكثر اهل
النار هم الكفار لاجل الغلبة لا يبعد ان يقال انها معدة لهم كما ان الرجل
يقول لدابته ركبها لحاجة من الحوائج انما اعددت هذه الدابة للقاء المشركين
فيكون صادقا في ذلك وان كان قد ركبها في تلك الساعة لغرض آخر فكذا هاهنا
الوجه الثالث في الجواب ان القرآن كالسورة الواحدة فهذه الاية دلت على
ان النار معدة للكافرين وسائر الايات دالة ايضا على انها معدة لمن سرق

وقتل

وقتل وزنى ومثاله قوله تعالى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها
الم يأتكم نذير وليس جميع الكفار قال ذلك وايضا قال تعالى فكبكبوا فيها هم
والغاوون الى قوله اذ نسويكم برب العالمين وليس هذا صفة جميعهم ولكن
لما كانت هذه الشرائط مذكورة في سائر السور كانت كالمذكورة هاهنا فكذلك
فيما ذكرناه والله اعلم الوجه الرابع ان قوله اعدت للكافرين اثبات كونها معدة
لهم ولا يدل على الحصر كما ان قوله في الجنة اعدت للمتقين لا يدل على انه
لا يدخلها سواهم من الصبيان والمجانين والحور العين الوجه الخامس ان المقصود
من وصف النار بانها اعدت للكافرين تعظيم الزجر وذلك لان المؤمنين خوطبوا
باتقاء المعاصي فاذا علموا بانهم متى فارقوا التقوى دخلوا النار المعدة للكافرين
وقد تقرر في عقولهم عظم عقوبة الكافر كان انزجارهم عن المعاصي اتم وهذا
بمنزلة ان يخوف الوالد ولده بانك ان عصيتني دخلت دار السباع ولا يدل
ذلك على ان تلك الدار لا يدخلها غيرهم فكذا هاهنا السؤال الثالث هل
تدل هذه الاية على ان النار مخلوقة ام لا الجواب نعم لان قوله اعدت اخبار
عن الماضي فلا بد وان يكون قد دخل ذلك الشيء في الوجود ثم قال تعالى
واطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون ولما ذكر الوعيد ذكر الوعد بعده على ما
هو العادة المستمرة في القرآن قال محمد بن اسحاق بن يسار هذه الاية معاتبة
للذين عصوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين امرهم بما امرهم به يوم احد قالت
المعتزلة هذه الاية دالة على ان حصول الرحمة موقوف على طاعة الله
وطاعة الرسول وهذا عام فيدل الظاهر على ان من عصى الله ورسوله في شيء
من الاشياء انه ليس من اهل الرحمة وذلك يدل على قول اصحاب الوعيد قوله تعالى
وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين
فيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ نافع وابن عامر سارعوا بغير واو وكذلك
هو في مصحف المدينة والشام والباقون بالواو وكذلك هو في مصاحف
مكة والعراق ومصحف عثمان فمن قرأ بالواو عطفها على ما قبلها والتقدير اطيعوا الله
والرسول وسارعوا ومن ترك الواو فلانه جعل قوله وسارعوا وقوله اطيعوا الله
كالشيء الواحد ولقرب كل واحد منهما من الآخر اسقط العاطف **المسئلة الثانية**
روي عن الكسائي الامالة في وسارعوا واولئك يسارعون ونسارع وذلك
جائز لمكان الراء المكسورة وكما تمنع المفتوحة الامالة كذلك المكسورة
تجلبها **المسئلة الثالثة** في الكلام محذوف والمعنى وسارعوا الى
ما يوجب مغفرة من ربكم ولا شك ان المغفرة ليس الا فعل المأمورات وترك
المنهيات فكان هذا امرا بالمسارعة الى فعل المأمورات وترك المنهيات و
تمسك كثير من الاصوليين بهذه الاية في ان ظاهر الامر يوجب الفور
ويمنع من التراخي ووجهه ظاهر وللمفسرين فيه كلمات احدها قال ابن عباس
هو الاسلام اقول ووجهه ظاهر لانه ذكر المغفرة على سبيل التنكير
والمراد منه المغفرة العظيمة المتناهية في العظم وذلك هو المغفرة

الحاصلة بسبب الاسلام الثاني روى عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال
هو اداء الفرايض ووجهه هو ان اللفظ مطلق فيجب ان يعم الكل والثالث
انه الاخلاص وهو قول عثمان بن عفان ووجهه ان المقصود من جميع
العبادات الاخلاص كما قال وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
والرابع قال ابو العالية هو الهجرة والخامس الجهاد وهو قول الضحاك ومحمد بن
اسحاق قال لان قوله واذ غدوت من اهلك الى تمام ستين اية نزل في يوم
احد فكان كل هذه الاوامر والنواهي مختصة بما يتعلق بباب الجهاد
والسادس قال سعيد بن جبير انه التكبيرة الاولى والسابع قال تمام انه
الصلوات الخمس والثامن قال عكرمة انه جميع الطاعات لان اللفظ عام
فيتناول الكل والتاسع قال الاصم سارعوا اي بادروا التوبة من الربا والذنوب
والوجه فيه انه تعالى نهى اولا عن الربا ثم قال وسارعوا الى مغفرة من ربكم فهذا
يدل على ان المراد منه المسارعة الى ترك ما تقدم النهي عنه والاولى ما تقدم
من حمله على اداء الواجبات والتوبة عن جميع المحظورات لان اللفظ عام فلا وجه
لتخصيصه ثم انه بين تعالى انه كما تجب المسارعة الى المغفرة فكذلك تجب المسارعة
الى الجنة وانما فصل بينهما لان الغفران معناه ازالة العقاب والجنة معناها
حصول الثواب فجمع بينهما للاشعار بانه لا بد للمكلف من تحصيل الامرين ثم وصف
الجنة بان عرضها السموات والارض ومعلوم ان ذلك ليس بحقيقة لان نفس السموات
لا تكون عرضا للجنة فالمراد كعرض السموات والارض وها هنا سؤالات السؤال
الاول ما معنى ان عرضها مثل عرض السموات والارض والجواب فيه من وجوه
الاول ان المراد انه لو جعلت السموات والارض طبقا طبقا بحيث يكون كل واحد
من تلك الطبقات سطحا مؤلفا من اجزاء لا تتجزى ثم وصل البعض بالبعض طبقا واحدا
لكان ذلك مثل عرض الجنة وهذا غاية من السعة لا يعلمها الا الله تعالى
والثاني ان الجنة التي يكون عرضها مثل عرض السموات والارض انما تكون للرجل
الواحد لان الانسان انما يرغب فيما يصير ملكا له فلا بد وان تكون الجنة المملوكة
لكل احد مقدارها هكذا الثالث قال ابو مسلم وفيه وجه اخر وهو ان الجنة لو عرضت
بالسموات والارض على سبيل البيع لكانت ثمنا للجنة تقول اذا بعت الشيء بالشيء
اخر عرضته عليه وعارضته فصار العرض يوضع موضع المساواة بين الشيئين
في القدر وكذا ايضا معنى القيامة لانها ماخوذة من مقاومة الشيء للشيء حتى يكون
كل واحد مثلا للاخر الرابع المقصود المبالغة في وصف سعة الجنة وذلك لانه لا شيء
عندنا اعرض منهما ونظيره قوله خالدين فيها ما دامت السموات والارض فخاطبنا
على وفق ما عرفنا فكذا هاهنا فالظاهر ان الطول يكون اعظم ونظيره قوله
تعالى بطائنها من استبرق وانما ذكر البطائن لان من المعلوم انها تكون اقل حالا
من الظهارة فاذا كانت البطانة هكذا فكيف الظهارة الثاني قال القفال ليس
المراد بالعرض هاهنا ما هو خلاف الطول بل هو عبارة عن السعة كما تقول العرب
بلاد عريضة ويقال هذه دعوى عريضة اي واسعة عظيمة والاصل فيه ان ما اتسع

عرضه لم يضق وما دق وما ضاق عرضه دق فجعل العرض كناية عن السعة السؤال
الثالث انتم تقولون الجنة في السماء فكيف يكون عرضها السماء والجواب من وجهين
الاول ان المراد من قولنا انها في السماء انها فوق السماء وتحت العرش قال عليه السلام
في صفة الفردوس سقفها عرش الرحمن وروي ان رسول هرقل سال النبي
صلى الله عليه وسلم وقال انك تدعو الى جنة عرضها السموات والارض اعدت
للمتقين فاين النار فقال النبي صلى الله عليه وسلم سبحان الله فاين الليل
اذا جاء النهار والمعنى والله اعلم انه اذا دار الفلك حصل النهار في جانب من العالم
والعالم في ضد ذلك الجانب فكذا الجنة في جهة العلو والنار في جهة السفل وسئل
انس بن مالك عن الجنة افي الارض هي ام في السما فقال واي ارض وسماء تسع الجنة
قيل فاين هي قال فوق السموات السبع تحت العرش والوجه الثاني ان الذين يقولون
ان الجنة قيل فاين هي قال فوق والنار غير مخلوقتين الان بل الله يخلقهما بعد
قيام القيامة وعلى هذا التقدير لا يبعد ان تكون الجنة مخلوقة في مكان الارض والله
اعلم واما قوله اعدت للمتقين فظاهره يدل على ان الجنة والنار مخلوقتان
الان وقد سبق تقرير قوله تعالى الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين
الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين والذين اذا فعلوا فاحشة
او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب
الا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون اولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم
وجنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ونعم اجر العاملين اعلم
انه تعالى لما بين ان الجنة معدة للمتقين ذكر صفات المتقين حتى يتمكن
الانسان من اكتساب الجنة بواسطة اكتساب تلك الصفات فالصفة
الاولى قوله الذين ينفقون في السراء والضراء وفيه وجوه الاول ان المعنى انهم
في حال الرخاء واليسر والقدرة والعسر لا يتركون الانفاق وبالجملة فالسراء
هو الغنى والضراء هو الفقر يحكى عن بعض السلف انه ربما تصدق ببصلة
وعن عائشة رضي الله عنها انها تصدقت بحبة عنب والثاني ان المعنى انهم
سواء كانوا في سرور او حزن او في عرس او في حبس فانهم لا يدعون الاحسان
الى الناس الثالث المعنى ان ذلك الاحسان والانفاق سواء سرهم بان كان
على وفق طبعهم او ساءهم بان كان على خلاف طبعهم فانهم لا يتركونه
وانما افتتح الله بذكر الانفاق لانه طاعة شاقة ولانه كان في ذلك الوقت اشرف
الطاعات لاجل الحاجة اليه في مجاهدة العدو ومواساة فقراء المسلمين الصفة
الثانية قوله والكاظمين الغيظ وفيه مسئلتان المسئلة الاولى يقال
كظم غيظه اذا سكت عليه ولا يقول ولا يفعل قال المبرد تاويله انه كتمه على
امتلائه ومنه يقال كظمت السقاء اذا ملأته وسددت عليه ويقال فلان ما يكظم
على جرة اذا كان لا يحتمل شيئا وكل ما سددت من مجرى ماء او باب او طريق فهو
كظم والذي يسد به يقال له الكظامة والسدادة ويقال للمياه التي تجري في
بطن الارض كظامة لامتلائها بالماء كامتلاء القربة المكظومة ويقال اخذ فلان

بكظم فلان اذا اخذ بمجرى نفسه وكظم البعير كظوما اذا امسك على ما في جوفه
ولم يجتر ومعنى قوله والكاظمين الغيظ الذين يكفون غضبهم عن الامضا ويردون
غيظهم في اجوافهم وهذا الوصف من اقسام الصبر والحلم وهو كقوله واذا ما
غضبوا هم يغفرون والله اعلم **المسئلة الثانية** قال النبي صلى الله عليه
وسلم من كظم غيظا وهو يقدر على انفاذه ملاه الله قلبه امنا وايمانا وقال لاصحابه
تصدقوا فتصدقوا بالذهب والفضة والطعام واتاه رجل بقشور التمر فتصدق به وجاء اخر فقال
والله ما عندي ما اتصدق به ولكني اتصدق بعرضي ولا اعاتب احدا بما يقوله في
فوفد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من قوم ذلك الرجل وقد قال عليه السلام
لقد تصدق منكم رجل بصدقة ولقد قبلها الله منه تصدق بعرضه وقال عليه السلام
من كظم على غيظ وهو يستطيع ان ينفذه زوجه الله من الحور العين حيث شا
وقال عليه السلام ما من جرعتين احب الى الله من جرعة موجعة يجرعها صاحبها
بصبر وحسن عزاء ومن جرعة غيظ كظم عليها وقال عليه السلام ليس الشديد بالصرعة
لكنه الذي يملك نفسه عند الغضب الصفة الثالثة قوله تعالى والعافين
عن الناس قال القفال رحمه الله يحتمل ان يكون هذا راجعا الى ما ذم من فعل
المشركين في اكل الربا فنهى المؤمنين عن ذلك وندبوا الى العفو عن المعسرين
قال تعالى عقيب قصة الربا والتداين وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة
وان تصدقوا خير لكم ويحتمل ان يكون كما قال في الدية فمن عفي له من اخيه
شي الى قوله وان تصدقوا خير لكم ويحتمل ان يكون هذا بسبب غضب رسول
الله صلى الله عليه وسلم على المشركين حين مثلوا بحمزة فقال لامثلن
بسبعين منهم فندب الى كظم هذا الغيظ والصبر عليه والكف عن فعل
ما ذكر انه يفعله من المثلة فكان تركه فعل ذلك عفوا قال تعالى في هذه
القصة وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير
للصابرين وقال عليه السلام لا يكون العبد ذا فضل حتى يصل من
قطعه ويعفو عمن ظلمه ويعطي من حرمه وروي عن عيسى بن مريم عليه
السلام ليس الاحسان ان تحسن الى من احسن اليك ذلك مكافاة انما
الاحسان ان تحسن الى من اسا اليك اما قوله تعالى والله يحب المحسنين
فاعلم انه يجوز ان يكون اللام للجنس فيتناول كل محسن ويدخل تحته هولاء
المذكورون ويجوز ان يكون للعهد فيكون اشارة الى هولاء واعلم ان الاحسان الى
الغير اما ان يكون بايصال النفع اليه او بدفع الضرر عنه اما ايصال النفع اليه
فهو المراد بقوله الذين ينفقون في السراء والضراء ويدخل فيه انفاق
العلم وذلك بان يشتغل بتعليم الجاهلين وهداية الضالين ويدخل فيه انفاق
المال في وجوه الخيرات والعبادات واما دفع الضرر عن الغير فهو اما في الدنيا
وهو ان لا يشتغل بمقابلة تلك الاساءة باساءة اخرى وهو المراد بكظم الغيظ
واما في الاخرة وهو ان يبرئ ذمته من التبعات والمطالبات في الاخرة و
هو المراد بقوله والعافين عن الناس فصارت هذه الاية من كونها

احسانا الى الغير ذكرنا بها فقال والله يحب المحسنين فان محبة الله للعبد اعظم
درجات الثواب ثم قال تعالى والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله
فاستغفروا لذنوبهم واعلم ان وجه النظم من وجهين الاول انه تعالى
لما وصف الجنة بانها معدة للمتقين بين ان المتقين قسمان احدهما
الذين اقبلوا على الطاعات والعبادات وهم الذين وصفهم الله بالانفاق
في السراء والضراء وكظم الغيظ والعفو عن الناس وثانيهما الذين اذنبوا
ثم تابوا وانابوا وهم المراد بقوله والذين اذا فعلوا فاحشة وبين تعالى
ان هذه الفرقة كالفرقة الاولى في كونها متقية وذلك لان المذنب اذا تاب
عن الذنب صار حاله كحال من لم يذنب قط في استحقاق المنزلة والكرامة
عند الله والوجه الثاني انه تعالى ندب في الاية الاولى في كونها متقية
الى الاحسان الى الغير وندب في هذه الاية الى الاحسان الى النفس فان المذنب
العاصي اذا تاب كانت التوبة احسانا منه الى نفسه وفي الاية مسايل
المسئلة الاولى روي ابن عباس ان هذه الاية نزلت في رجلين انصاري وثقفي
والرسول صلى الله عليه وسلم كان قد اخى بينهما وكانا لا يفترقان في
احوالهما فخرج الثقفي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقرعة
في السفر وخلف الانصاري على اهله ليتعاهدهم وكان يفعل ذلك ثم لما راى
امراته ذهب ليقبلها فوضعت كفها على وجهها فلما وافى الثقفي مع رسول
صلى الله عليه وسلم لم ير الانصاري وكان قد هام في الجبال طلبا للتوبة
فلما عرف الرسول صلى الله عليه وسلم سكت حتى نزلت هذه الاية
وقال ابن مسعود قال المومنون للنبي صلى الله عليه وسلم كانت بنو
اسرايل اكرم على الله منا وكان احدهم اذا اذنب ذنبا اصبحت كفارة
ذنبه مكتوبة على عتبة داره اجدع انفك افعل كذا فانزل الله
تعالى هذه الاية وبين انهم اكرم على الله منهم من حيث جعل كفارة
ذنبهم الاستغفار المسئلة الثانية الفاحشة هاهنا نعت محذوف
والتقدير فعلوا فعلة فاحشة وذكروا في الفرق بين الفاحشة وبين
ظلم النفس وجوها الاول قال صاحب الكشاف الفاحشة ما يكون
فعله كاملا في القبح وظلم النفس هو اي ذنب كان مما يواخذ الانسان
به الثاني الفاحشة هي الكبيرة وظلم النفس هو الصغيرة والصغيرة يجب
الاستغفار منها بدليل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مامورا
بالاستغفار وهو قوله واستغفر لذنبك وما كان استغفاره
لاجل الصغاير على ترك الافضل الثالث الفاحشة هي الزنا وظلم
النفس القبلة واللمسة والنظرة وعلى هذا قول من حمل الاية على السبب
الذي رويناه ولانه تعالى سمى الزنا فاحشة فقال ولا تقربوا
الزنا انه كان فاحشة اما قوله ذكروا الله ففيه وجهان احدهما ان المعنى

ذكروا وعيد الله او عقابه او جلاله الموجب للخشية والحيا منه فيكون من باب حذف
المضاف والذكر هاهنا الذي هو ضد النسيان وهذا معنى قول الضحاك ومقاتل
والواقدي فان الضحاك قال ذكروا العرض الاكبر على الله ومقاتل والواقدي قالا
تفكروا ان الله سائلهم وذلك لانه قال بعد هذه الاية فاستغفروا
الله وهذا يدل على ان الاستغفار كالاثر والنتيجة لذلك الذكر ومعلوم ان
الذكر الذي يوجب الاستغفار ليس الا ذكر عقاب الله ونهيه ووعيده ونظير
هذه الاية قوله ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم
مبصرون والقول الثاني ان المراد بهذا الذكر ذكر الله بالثناء والتعظيم
والاجلال وذلك لان من اراد ان يسال الله مسئلة فالواجب ان يقدم
على تلك المسئلة الثناء على الله فهاهنا لما كان المراد الاستغفار عن الذنوب
قدموا عليه الثنا على الله ثم اشتغلوا بالاستغفار عن الذنوب ثم قال فاستغفروا
لذنوبهم والمراد منه الاتيان بالتوبة على الوجه الصحيح وهو الندم على فعل ما مضى
مع العزم على ترك مثله في المستقبل فهذا هو حقيقة التوبة واما الاستغفار
باللسان فذلك لا اثر له في ازالة الذنب بل يجب اظهار هذا الاستغفار
لازالة التهمة ولاظهار كونه منقطعا الى الله تعالى وقوله لذنوبهم اي لاجل ذنوبهم
ثم قال ومن يغفر الذنوب الا الله والمقصود منه ان لا يطلب العبد المغفرة
الا منه وذلك لانه تعالى هو القادر على عقاب العبد في الدنيا والاخرة
فكان هو القادر على ازالة ذلك العقاب عنه فصح انه لا يجوز طلب الاستغفار
الا منه ثم قال ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون واعلم ان قوله ومن يغفر الذنوب
الا الله جملة معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه والتقدير فاستغفروا
لذنوبهم ولم يصروا على ما فعلوا وقوله وهم يعلمون فيه وجهان الاول
انه حال من فعل الاصرار والتقدير ولم يصروا على ما فعلوا من الذنوب حال ما
كانوا عالمين بكونها محظورة محرمة قد يعذر من لا يعلم حرمة
الفعل اما العالم بحرمة فانه لا يعذر في فعله البتة الثاني ان يكون المراد منه
العقل والتميز والتمكن من الاحتراز عن الفواحش فيجري مجرى قوله صلى الله
عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث ثم قال اولئك جزاؤهم مغفرة من
ربهم وجنات تجري من تحتها الانهار والمعنى ان المطلوب بالتوبة امران العفو
عن العقاب واليه الاشارة بقوله مغفرة من ربهم والثاني ايصال الثواب
اليه وهو المراد بقوله وجنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ثم بين ان
الذي يحصل لهم من ذلك وهو الغفران والجنان يكون اجرا لعملهم وجزاء
عليه بقوله ونعم اجر العاملين قال القاضي وهذا يبطل قول من قال ان
الثواب تفضل من الله وليس بجزاء على عملهم والله اعلم قوله تعالى
قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الارض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين
هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين اعلم انه تعالى لما وعد على الطاعة

والتوبة

والتوبة من المعصية الغفران والجنان اتبعه بذكر ما يحملهم على فعل الطاعة
وعلى التوبة من المعصية وهو الغفران والجنان وهو تامل احوال القرون الخالية
من المطيعين والعاصين فقال قد خلت من قبلكم سنن وفي الاية مسائل المسئلة
الاولى قال الواحدي اصل الخلو في اللغة الانفراد والمكان الخالي هو المنفرد عمن يكون
فيه ويستعمل ايضا في الزمان بمعنى المضي لان ما مضى انفرد عن الوجود وخلا عنه وكذا الامم
الخالية واما السنة فهي الطريقة المستقيمة والمثال المتبع وفي اشتقاق
هذه اللفظة وجوه احدها انها فعلة من سن الماء يسنه اذا والى صبه والسن
صب الماء والعرب شبهت الطريقة المستقيمة بالماء المصبوب فانه لتوالي اجزاء الماء
فيه على نهج واحد يكون كالشيء الواحد فالسنة فعلة بمعنى مفعول وثانيها
ان يكون من سننت النصل والسنان اسنه سنا فهو مسنون اذا حددته
على المسن فالفعل المنسوب الى النبي صلى الله عليه وسلم سمي سنة
على معنى انه مسنون وثالثها ان يكون من قولهم سن الابل اذا احسن
الرعي فالفعل الذي داوم عليه النبي صلى الله عليه وسلم سمي سنة بمعنى انه عليه
السلام احسن رعايته وادامته المسئلة الثانية المراد من الاية قد انقضت
من قبلكم سنن الله تعالى في الامم السالفة واختلفوا فالاكثرون من المفسرين
قالوا ان المراد سنن الهلاك والاستيصال بدليل قوله تعالى فانظروا كيف
كان عاقبة المكذبين وذلك لانهم انما خالفوا الانبيا والرسل للحرص
على الدنيا وطلب لذاتها ثم انقرضوا ولم يبق من دنياهم اثر وبقي اللعن في الدنيا
والعقاب في الاخرة عليهم فرغب تعالى امة محمد عليه السلام في تامل احوال
هؤلاء الماضين ليصير ذلك داعيا لهم الى الايمان بالله ورسوله والاعراض
عن الرياسة في الدنيا وطلب الجاه وقال مجاهد بل المراد سنن الله تعالى
في الكافرين والمؤمنين فان الدنيا ما بقيت مع المؤمنين ولا مع الكافرين
ولكن المؤمن بعد موته يبقى الثنا الجميل في الدنيا والثناء الجزيل في العقبى والكافر
يبقى عليه اللعن في الدنيا والعقاب في العقبى ثم انه تعالى قال فانظروا
كيف كان عاقبة المكذبين لان التامل في حال احد القسمين يكفي في معرفة
القسم الاخر وايضا الغرض منه زجر الكفار عن كفرهم وذلك انما يحصل بتامل
احوال المكذبين والمعاندين ونظير هذه الاية قوله تعالى ولقد سبقت كلمتنا
لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون وان جندنا لهم الغالبون وقوله
والعاقبة للمتقين وقوله ان الارض فانظروا والامر يرثها عبادي الصالحون
المسئلة الثالثة ليس المراد بقوله فسيروا في الارض فانظروا الامر
بذلك لا محالة بل المقصود تعرف احوالهم فان حصلت هذه المعرفة
بغير المسير في الارض كان المقصود حاصلا ولا يمتنع ايضا ان يقال يحصل
مشاهدة اثار المتقدمين اثر اقوى من اثر السماع كما قيل ان اثارنا تدل علينا
فانظروا بعدنا الى الاثار ثم قال تعالى هذا بيان للناس و
هدى وموعظة للمتقين ويعني بقوله هذا ما تقدم من امره ونهيه و

ووعد ووعيد وذكر لانواع البينات والايات ولا بد من الفرق بين البيان
وبين الهدى وبين الموعظة لان العطف يقتضي المغايرة فنقول فيه وجهان
الاول ان البيان هو الدلالة التي تفيد ازالة الشبهة بعد ان كانت الشبهة
حاصلة فهو عام في اي شيء كان واما الهدى فهو بيان لطريق الرشد
ليسلك دون طريق الغي واما الموعظة فهي الكلام الذي يفيد الزجر
عما لا ينبغي في اصول الدين فالحاصل ان البيان جنس تحته نوعان احدهما الكلام الهادي
الى ما ينبغي في الدين وهو الهدى والثاني الكلام الزاجر عما لا ينبغي في الدين
وهو الموعظة الثاني ان البيان هو الدلالة واما الهدى فهو الدلالة بشرط
كونها مفضية الى الاهتداء وقد تقدم هذا البحث في تفسير قوله هدى للمتقين
المسئلة الرابعة في تخصيص هذا البيان والهدى والموعظة بالمتقين
وجهان الاول انهم هم المنتفعون به فكانت هذه الاشياء في حق غير المتقين
كالمعدومة ونظيره قوله تعالى انما تنذر من اتبع الذكر انما يخشى الله
من عباده العلماء انما انت منذر من يخشاها وقد تقدم تقريره في
تفسير قوله هدى للمتقين الثاني ان قوله هذا بيان كلام عام ثم قوله
وهدى وموعظة للمتقين مخصوص بالمتقين لان الهدى اسم للدلالة بشرط
كونها موصلة الى البغية ولا شك ان هذا المعنى لا يحصل الا في حق المتقين
قوله تعالى ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان كنتم مؤمنين
اعلم ان الذي قدمه من قوله قد خلت من قبلكم سنن وقوله هذا بيان للناس
كالمقدمة لقوله ولا تهنوا كانه قال اذا بحثتم عن احوال القرون
الماضية علمتم ان اهل الباطل وان اتفقت لهم الصولة لكن كان مآل
الامر الى الضعف والفتور وصارت دولة اهل الحق عالية ودولة اهل
الباطل مندرسة فلا ينبغي ان تصير دولة الكفار عليكم يوم احد سببا
لضعف قلبكم ولجبنكم وعجزكم بل يجب ان يقوى قلبكم فان الاستعلاء
سيحصل لكم والقوة والدولة راجعة اليكم ثم يقول قوله ولا تهنوا اي لا
تضعفوا عن الجهاد والوهن الضعف قال تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام
اني وهن العظم مني ولا تحزنوا اي على من قتل منكم وجرح وانتم الاعلون
فيه وجوه الاول ان حالكم اعلى من حالهم في القتل لانكم اصبتم
منهم يوم بدر اكثر مما اصابوا منكم يوم احد وهو كقوله تعالى اولما اصابتكم مصيبة
قد اصبتم مثليها قلتم انى هذا ولان قتالكم لله وقتالهم للشيطان ولان
قتالكم للدين الحق وقتالهم للدين الباطل وكل ذلك يوجب كونكم اعلى حالا
منهم الثاني ان يكون المراد وانتم الاعلون بالحجة والتمسك بالدين
والعاقبة الحسنة والثالث ان يكون المعنى وانتم الاعلون من حيث انكم في العاقبة تظفرون
بهم وتستولون عليهم وهذا شديد المناسبة لما قبله لان القوم انكسرت
قلوبهم بسبب ذلك الوهن فهم كانوا محتاجين الى ما يفيدهم قوة في القلب
وفرحا في النفس فبشرهم الله تعالى بذلك فاما قوله ان كنتم مؤمنين

ففيه وجوه الاول وانتم الاعلون ان بقيتم على ايمانكم والمقصود بيان ان الله تعالى
انما تكفل باعلاء درجتهم لاجل تمسكهم بدين الاسلام والثاني وانتم الاعلون
فكونوا مصدقين بهذه البشارة ان كنتم مصدقين بما يعدكم الله ويبشركم
به من الغلبة والثالث التقدير ولا تهنوا ولا تحزنوا ان كنتم مؤمنين فان الله
تعالى وعد بنصره هذا الدين فان كنتم مؤمنين علمتم ان هذه الواقعة
لا تبقى بحالها وان الدولة تصير للمسلمين والاستيلاء على العدو يحصل لهم والله اعلم قوله
تعالى ان يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وتلك الايام نداولها
بين الناس وليعلم الله الذين امنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين
وليمحص الله الذين امنوا ويمحق الكافرين اعلم ان هذا من تمام قوله ولا
تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون فبين تعالى ان الذي يصيبهم
من القرح لا يجب ان يزيل جدهم واجتهادهم في جهاد العدو وذلك لانه كما اصابهم
ذلك فقد اصاب عدوهم مثله قبل ذلك فاذا كانوا مع باطلهم وسوء عاقبتهم
لم يفتروا لاجل ذلك في الحرب فبان لا يلحقكم الفتور مع حسن العاقبة والتمسك
بالحق اولى وفي الاية مسايل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي وابو بكر عن
عاصم قرح بضم القاف وكذلك قوله من بعد ما اصابهم القرح والباقون بفتح القاف
فيهما واختلفوا على وجوه الاول معناهما واحد وهما لغتان كالجهد والجهد
والوجد والوجد والضعف والضعف والثاني ان الفتح لغة تهامة والحجاز والثالث انه
بالفتح مصدر وبالضم اسم والرابع وهو قول الفراء انه بالفتح الجراحة بعينها
وبالضم الم الجراحة والخامس قال ابن مقسم انهما لغتان الا ان المفتوحة توهم انها
جمع قرحة المسئلة الثانية في الاية قولان احدهما ان المسلمين يوم احد
ان مسهم الم فقد مس الكفار يوم بدر وهو كقوله تعالى اولما اصابتكم
مصيبة قد اصبتم مثليها قلتم انى هذا الثاني ان الكفار قد نالهم يوم احد
مثل ما نالكم من الجراح والقتل لانه قد قتل منهم نيف وعشرون رجلا
وقتل صاحب لوائهم والجراحات كثرت فيهم وعقرت عامة خيلهم بالنبل
وقد كانت الهزيمة عليهم في اول النهار فان قيل كيف قال قرح مثله وما كان قرحهم
يوم احد مثل قرح المشركين قلنا يجب ان يفسر القرح في هذا التاويل بمجرد الانهزام
لا بكثرة القتلى ثم قال وتلك الايام نداولها بين الناس وفيه مسايل المسئلة
الاولى تلك مبتدا والايام صفته ونداولها خبره ويجوز ان يقال تلك
الايام مبتدا وخبر كما تقول هي الايام تبلي كل جديد فقوله تلك الايام اشارة الى
جميع ايام الوقايع العجيبة فبين انها دول تكون على الرجل حينا وله حينا والحرب
سجال المسئلة الثانية قال القفال المداولة نقل الشيء من واحد الى اخر يقال
تداولته الايدي اذا تناقلته ومنه قوله تعالى كي لا يكون دولة
بين الاغنياء منكم اي تتداولونها ولا تجعلون للفقراء منها نصيبا ويقال الدنيا
دول اي تنتقل من قوم الى اخرين ثم عنهم الى غيرهم ويقال دال له الدهر بكذا اذا
انتقل اليه والمعنى ان ايام الدنيا هي دول بين الناس لا يدوم مسارها ولا مضارها

فيوم يحصل فيه السرور له والغم لعدوه ويوم آخر بالعكس من ذلك فلا يبقى شيء
من أحوالها ولا يستقر اثر من آثارها واعلم انه ليس المراد من هذه المداولة ان
الله تعالى تارة ينصر المؤمنين واخرى ينصر الكافرين وذلك لان نصرة الله منصب شريف
وإعزاز عظيم فلا يليق بالكافر بل المراد من هذه المداولة انه تعالى تارة يشدد المحنة على الكفار
واخرى على المؤمنين والفائدة فيه وجوه الاول انه تعالى لو شدد المحنة على
الكفار في جميع الاوقات وازالها عن المؤمنين في جميع الاوقات لحصل العلم
الاضطراري بان الايمان حق وما سواه باطل ولو كان كذلك لبطل التكليف والثواب
والعقاب فلهذا المعنى تارة يسلط الله المحنة على اهل الايمان واخرى على اهل الكفر
لتكون الشبهات باقية والمكلف يدفعها بواسطة النظر في الدلائل على صحة
الاسلام فيعظم ثوابه عند الله والثاني ان المؤمن قد يقدم على بعض
المعاصي فيكون تشديد المحنة عليه في الدنيا أدبا له واما تشديد المحنة
على الكفار فانه يكون غضبا من الله عليهم والثالث وهو ان لذات
الدنيا وآلامها غير باقية واحوالها غير مستمرة وانما تحصل السعادات مستمرة
على الدوام في الدار الآخرة ولذلك فانه تعالى يميت بعد الاحياء ويسقم بعد
الصحة فاذا احسن منه ذلك فلم لا يحسن ان يبدل السراء بالضراء والقدرة
بالعجز وروي ان ابا سفيان صعد الجبل يوم احد ثم قال اين ابن ابي كبشة اين ابن
ابي قحافة اين ابن الخطاب فقال عمر هذا رسول الله وهذا ابو بكر وها انا عمر
فقال ابو سفيان يوم بيوم والايام دول والحرب سجال فقال عمر لا سواء
قتلانا في الجنة وقتلاكم في النار فقال ان كان كما تزعمون فقد خبنا اذا و
خسرنا اما قوله وليعلم الله الذين آمنوا ففيه مسائل **المسئلة الاولى**
اللام في قوله ليعلم الله متعلق بفعل مضمر اما بعده او قبله اما الاضمار بعده
فعلى تقدير وليعلم الله الذين آمنوا فعلنا هذه المداولة واما الاضمار قبله
فعلى تقدير وتلك الايام نداولها بين الناس لامور منها ليعلم الله الذين
آمنوا ومنها ليتخذ منكم شهداء ومنها ليمحص الله الذين آمنوا ويمحق
الكافرين فكل ذلك كالسبب والعلة في تلك المداولة **المسئلة
الثانية** الواو في قوله ليعلم الله الذين آمنوا نظائرها كثيرة في القرآن
قال تعالى وليكون من الموقنين وقال ولتصغى اليه افئدة الذين والتقدير
وتلك الايام نداولها بين الناس ليكون كيت وكيت وليعلم الله وانما
حذف المعطوف عليه للايذان بان المصلحة في هذه المداولة ليست بواحدة
ليسليهم عما جرى وليعرفهم ان تلك الواقعة وان سائتهم ففيها من وجوه
المصالح ما لو عرفوها لسرتهم **المسئلة الثالثة** ظاهر قوله تعالى و
ليعلم الله الذين آمنوا مشعر بانه تعالى انما فعل تلك المداولة ليكتسب
هذا العلم ومعلوم ان ذلك محال على الله ونظير هذه الآية في الاشكال قوله
تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم
الصابرين وقوله ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا

وليعلمن

وليعلمن الكاذبين وقوله ولنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا امدا وقوله ولنبلونكم
حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله الا لنعلم من يتبع الرسول وقوله
لنعلم ايهم احسن عملا وقد احتج هشام بن الحكم بظواهر هذه الآيات على انه تعالى
لا يعلم حدوث الحوادث الا عند وقوعها فقال كل هذه الآيات
دالة على انه تعالى انما صار عالما بحدوث الحوادث عند وقوعها فقال هذه الاشياء
عند حدوثها اجاب المتكلمون عنه بان الدلائل العقلية دلت على انه تعالى يعلم
الحوادث قبل وقوعها فثبت ان التغير في العلم محال الا ان اطلاق لفظ العلم
على المعلوم والقدرة على المقدور مجاز مشهور يقال هذا علم فلان والمراد
معلومه وهذه قدرة فلان والمراد مقدوره فكل آية يشعر ظاهرها بتجدد
العلم فالمراد تجدد المعلوم اذا عرفت هذا فنقول في هذه الآية وجوه احدها
ليظهر الاخلاص من النفاق والمؤمن من الكافر وثانيها ليعلم اولياء الله فاضاف
الى نفسه تفخيما وثالثها ليحكم بالامتحان فوضع العلم مقام الحكم بالامتحان لان الحكم
بالامتياز لا يحصل الا بعد العلم ورابعها ذلك واقعا منهم كما كان يعلم انه سيقع
لان المجازاة تقع دون المعلوم الذي لم يوجد **المسئلة الرابعة**
العلم قد يكون بحيث يكتفى بمفعول واحد كما تقول علمت زيدا اي علمت
ذاته وعرفته وقد يفتقر الى مفعولين كما تقول علمت زيدا كريما والمراد منه
في هذه الآية هذا القسم الثاني الا ان المفعول الثاني محذوف والتقدير وليعلم الله
الذين آمنوا مميزين بالايمان من غيرهم اي الحكمة في هذه المداولة ان يصير
الذين آمنوا متميزين عمن يدعي الايمان بسبب صبرهم وثباتهم على الاسلام
ويحتمل ان يكون العلم ههنا من القسم الاول بمعنى معرفة الذات والمعنى وليعلم الله
الذين آمنوا بما يظهر من صبرهم على جهاد عدوهم اي ليعرفهم باعيانهم الا ان
سبب حدوث ذلك وهو ظهور الصبر حذف ههنا اما قوله ويتخذ منكم شهداء
فالمراد منه ذكر الحكمة الثانية في تلك المداولة وفيه مسئلتان
المسئلة الاولى في هذه الآية قولان الاول ويتخذ منكم شهداء على الناس
بما صدر منهم من الذنوب والمعاصي فان كونهم شهداء على الناس منصب
عال ودرجة عالية والثاني المراد منه وليكرم قوما بالشهادة وذلك لان قوما
من المسلمين فاتهم يوم بدر فكانوا يتمنون لقاء العدو وان يكون لهم
يوم كيوم بدر يقاتلون فيه العدو ويلتمسون فيه الشهادة وايضا القرآن
مملوء من تعظيم حال الشهداء قال تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله
امواتا بل احياء عند ربهم وقال فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء فكانت
هذه المنزلة الثالثة للنبيين واذا كان كذلك فكان من جملة الفوائد
المطلوبة من تلك المداولة حصول هذا المنصب العظيم لبعض المؤمنين
المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الآية على ان جميع الحوادث بارادة الله
تعالى فقالوا منصب الشهادة على ما ذكرتم فان كان يمكن تحصيلها بدون
تسليط الكفار على المؤمنين لم يبق لحسن هذا التعليل وجه وان كان لا يمكن

احتج

فحينئذ يكون قتل الكافر المؤمن من لوازم تلك الشهادة للعبد مطلوبا لله تعالى
وايضا وقوله ويتخذ منكم شهداء تنصيص على ان غاية حصلت تلك الشهادة
هو من الله تعالى وجب ان يكون ذلك القتل مطلوبا لله تعالى وايضا
فقوله ويتخذ منكم شهداء تنصيص على ان ذلك يدل على ان فعل العبد خلق
الله تعالى المسئلة الثالثة الشهداء جمع شهيد كالكرماء والظرفاء
والمقتول من المسلمين بسيف الكفار يسمى شهيدا وفي تعليل هذا الاسم
وجوه الاول قال النضر بن شميل الشهداء احياء لقوله تعالى احياء عند
ربهم يرزقون فارواحهم حية وقد حضرت دار السلام وارواح غيرهم
لا تشهدها الثاني ابن الانبارى لان الله وملائكته شهدوا له بالجنة فالشهيد
فعيل بمعنى مفعول الثالث سموا بهذا لانهم يستشهدون يوم القيامة مع
الانبياء والصديقين كما قال تعالى لتكونوا شهداء على الناس الرابع سموا
شهداء لانهم كما قتلوا دخلوا الجنة بدليل ان الكفار كما ماتوا ادخلوا
النار بدليل قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا فكذا هاهنا هولاء الذين
قتلوا في سبيل الله يجب ان يقال انهم كما ماتوا دخلوا الجنة ثم قال تعالى
والله لا يحب الظالمين قال ابن عباس اى المشركين كقوله تعالى ان الشرك
لظلم عظيم وهو اعتراض بين بعض التعليل وبعض وفيه وجوه الاول والله
لا يحب من لا يكون ثابتا على الايمان صابرا على الجهاد الثاني فيه اشارة الى
انه تعالى انما يديل الكافرين على المؤمنين لما ذكر من الفوايد لا لانه
يحبهم ثم قال وليمحص الله الذين امنوا اى يطهرهم من ذنوبهم ويزيلها عنهم
والمحص في اللغة التنقية والمحق في اللغة النقصان وقال المفضل هو ان يذهب
الشي كله حتى لا يرى منه شي ومنه قوله تعالى يمحق الله الربا اى يستاصله قال
الزجاج معنى الاية ان الله تعالى جعل الايام مداولة بين المسلمين والكافرين
وان حصلت الغلبة للكافرين على المؤمنين كان المراد تمحيص ذنوب المؤمنين
وان كانت الغلبة للمؤمنين على الكافرين كان المراد محق اثار الكافرين ومحوهم
فقابل تمحيص المؤمنين بمحق الكافرين لان تمحيص هولاء باهلاك ذنوبهم نظير
محق اولئك باهلاك انفسهم وهذه مقابلة لطيفة في المعنى والاقرب
ان المراد بالكافرين هاهنا طايفة مخصوصة منهم وهم الذين حاربوا
الرسول عليه السلام يوم احد وانما قلنا ذلك لعلمنا بانه تعالى ما محق كل الكفار
كل كثير منهم بقي على كفره والله اعلم قوله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة
ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين اعلم انه تعالى لما بين
في الاية الاولى الوجوه التي هي الموجبات والموثرات في مداولة الايام ذكر في
هذه الاية ما هو السبب الاصلي لذلك فقال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة
بدون تحمل المشاق وفي الاية مسايل المسئلة الاولى ام منقطعة وتفسير
كونها منقطعة تقدم في سورة البقرة قال ابو مسلم في ام حسبتم انه نهي وقع
بحرف الاستفهام الذي ياتي للتبكيت وتلخيصه لا تحسبوا ان تدخلوا الجنة

ولم يقع منكم الجهاد وهو كقوله الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم
لا يفتنون وافتتح الكلام بذكر ام التي اكثر ما تاتي في كلامهم واقعة بين ضربين
الشك في احدهما لا بعينه يقولون ازيدا ضربت ام عمرا مع تيقن وقوع الضرب باحدهما
قال وعادة العرب هذا الجنس من الاستعادة توكيدا فلما قال ولا تهنوا ولا تحزنوا كانه
قال افتعلمون ان ذلك كما تومرون به ام تحسبون ان تدخلوا الجنة من غير
مجاهدة وصبر وانما استبعد هذا لان الله تعالى اوجب الجهاد قبل هذه الواقعة و
اوجب الصبر على تحمل متاعبها وبين وجوه المصالح فيها في الدين وفي الدنيا فلما
كان كذلك فمن البعيد ان يصل الانسان الى السعادة والجنة مع اهمال مثل هذه
الطاعة المسئلة الثانية قال الزجاج اذا قيل قد فعل فلان فجوابه لم يفعل واذا قيل قد فعل
فلان فجوابه لما يفعل لانه لما اكد في جانب الثبوت بقد لا جرم اكد في جانب
النفي بكلمة لما المسئلة الثالثة ظاهر الاية يدل على وقوع النفي على العلم
والمراد وقوعه على نفي المعلوم والتقدير ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يصدر
الجهاد عنكم وتقريره ان العلم متعلق بالمعلوم كما هو عليه فلما حصلت هذه
المطابقة لا جرم حسن اقامة كل واحد منهما مقام الاخر وتمام الكلام فيه
قد تقدم ثم قال تعالى ويعلم الصابرين بالجزم عطفا على ولما يعلم الله
وانما النصب فباضمار ان وهذه الواو تسمى واو الصرف كقولك لا تاكل السمك
وتشرب اللبن اى لا تجمع بينهما فكذا هاهنا المراد ان دخول الجنة وترك المصابرة
على الجهاد مما لا يجتمعان وقرا ابو عمرو ويعلم بالرفع على ان الواو للحال كانه قيل ولما
تجاهدوا وانتم صابرون واعلم ان حاصل الكلام ان حب الدنيا لا يجتمع مع
سعادة الاخرة فبقدر ما يزداد احدهما ينتقص الاخر وذلك لان سعادة الدنيا
لا تحصل الا باشتغال القلب بطلب الدنيا وسعادة الاخرة لا تحصل الا بفراغ القلب
من كل ما سوى الله وامتلائه من حب الله وهذان الامران مما لا يجتمعان فلهذا السر وقع
الاستبعاد الشديد في هذه الاية من اجتماعهما وايضا حب الله وحب الاخرة لا يتم
بالدعوى فليس كل من اقر بدين الله كان صادقا ولكن الفرض فيه تسليط
المكروهات والمحبوبات فان الحب هو الذي لا ينتقص بالجفاء ولا يزداد بالوفاء فان بقي الحب
عند تسليط اسباب البلاء ظهر ان ذلك الحب كان حقيقيا فلهذه الحكمة قال ام
حسبتم ان تدخلوا الجنة بمجرد تصديقكم الرسول قبل ان يبتليكم الله بالجهاد
وتشديد المحنة والله اعلم قوله تعالى ولقد كنتم تمنون الموت من قبل ان تلقوه
فقد رايتموه وانتم تنظرون وفيه مسايل المسئلة الاولى قال ابن عباس لما
اخبر الله المسلمين على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم بما فعل بشهداء بدر من الكرامة
والثواب اشتاق المسلمون الى الجهاد والفوز بدرجة الشهادة فقالوا اللهم
ارنا قتالا نستشهد فيه فنلحق باخواننا في الجنة فاراهم الله يوم احد
فلم يثبتوا مع نبيهم وانهزموا الا من شاء الله منهم فقتل بعضهم وجرح بعضهم
فذاك معنى قوله ولقد كنتم تمنون الموت من قبل ان تلقوه فقد رايتموه يوم احد
وانتم تنظرون الى السيوف وفيها الموت وفيه وجه اخر وهو ان المراد بهم الذين

ألحوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخروج إلى المشركين وكان رأيه في الإقامة
بالمدينة وقيل أيضاً إن الأنصار سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم أن يأذن لهم
في قتال أهل مكة وهم بمكة فمنعهم وقال لم أؤذن فيه فلما انهزموا يوم أحد
أنزل الله هذه الآية فيهم وهو قول الأصم قال المحققون لم يكن تمنيهم للموت
تمنياً أن يقتلوا لأن قتل المشركين لهم كفر ولا يجوز للمؤمنين أن يتمنى الكفر أو يريده
أو يرضى به بل إنما تمنوا الفوز بدرجات الشهداء والوصول إلى ثوابهم واحتج أصحابنا
رضي الله عنهم بهذا الموضع على أنه تعالى مريد لجميع أفعال العباد من الخير والشر
قالوا دلت هذه الآيات على أنه تعالى كان يرغب المؤمنين في الفوز بثواب الشهداء
ومن أراد شيئاً أراد ما هو من لوازمه وثواب الشهداء لا يحصل إلا بالشهادة
فلما أراد تعالى إيصال ثواب الشهداء إلى المؤمنين فقد أراد صيرورتهم شهداء
وهم لا يصيرون شهداء إلا إذا قتلهم الكفار فلا بد وأن يريد أن يقتلهم الكفار
ولا شك أن ذلك القتل كفر ومعصية فثبت أن الله مريد للكفر والإيمان
والطاعة والعصيان مسألة ثانية قالوا ذكر الله تعالى الموت وأراد سبب
الموت وهو الجهاد والقتال كقوله كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت أما قوله
من قبل أن تلقوه يعني من قبل أن تشاهدوه وتعرفوا شدته وصعوبة
مقاساته ثم قال فقد رأيتموه أي شاهدتموه وعاينتموه حين قتل بين يديكم
إخوانكم وأقاربكم وشارفتم أن تقتلوا ثم قال وأنتم تنظرون وفيه وجهان
الأول وأنتم تنظرون إلى إقدام القوم وشدة حرصهم على قتلكم وقتل الرسول ثم
فقبحاً أنتم تنظرون إليهم من غير جد في دفعهم ولا اجتهاد في مقاتلتهم وهذا
توبيخ لهم على تمنيهم الجهاد وعلى إلحاحهم على الرسول صلى الله عليه وسلم بالخروج
ثم انهزامهم عنه وقلة ثباتهم عنده الثاني قال الزجاج فقد رأيتموه وأنتم بصراء كما
تقول القائل رأيت كذا وبصرته بمعنى نظرت إليه بحدقتي والغرض منه التأكيد
في أنه رآه رؤية حقيقية ولئلا يظن أن المراد رؤية القلب وفي الآية محذوف
لأن المعنى فقد رأيتموه وأنتم تنظرون فلم انهزمتم وهذا توسع في العبارات وهو
قول ابن عباس قوله تعالى وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل
أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله
شيئاً وسيجزي الله الشاكرين وفي الآية مسائل المسألة الأولى
قال ابن عباس ومجاهد والضحاك لما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشعب
أمر الرماة أن تلزموا أصل الجبل وأن لا تنتقلوا من ذلك الموضع سواء كان
الأمر لهم أو عليهم فلما وقفوا وحملوا على الكفار هزموهم وقتل علي طلحة بن أبي طلحة
صاحب لوائهم والزبير والمقداد شدا على المشركين ثم حمل الرسول صلى الله عليه
وسلم مع أصحابه فهزموا أبا سفيان ثم إن بعض القوم لما رأوا انهزام الكفار بادر
قوم من الرماة إلى الغنيمة وكان خالد بن الوليد صاحب ميمنة الكفار فلما رأى تفرق
الرماة حمل على المسلمين فهزمهم وفرق جمعهم وكثر القتل في المسلمين ورمى
عبد الله بن قمئة الحارثي رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجر فكسر رباعيته وشج

وجهه وأقبل يريد قتله فذب عنه مصعب بن عمير وهو صاحب الراية يوم بدر ويوم
أحد حتى قتله ابن قمئة فظن أنه قتل الرسول صلى الله عليه وسلم فقال قد قتلت محمداً
وصرخ صارخ ألا إن محمداً قد قتل وكان الصارخ الشيطان ففشا في الناس خبر قتله
فعند هذا قال بعض المسلمين ليت عبد الله بن أبي يأخذ لنا أماناً من أبي سفيان وقال
ناس من المنافقين لو كان نبياً لما قتل ارجعوا إلى إخوانكم وإلى دينكم فقال أنس بن
النضر عم أنس بن مالك يا قوم إن كان قد قتل محمد فإن رب محمد حي لا يموت وما
تصنعون بالحياة بعد رسول الله فقاتلوا على ما قاتل عليه وموتوا على ما مات عليه ثم قال
اللهم إني أعوذ بك مما يقول هؤلاء ثم شد بسيفه فقاتل حتى قتل ثم إن بعض المهاجرين
بأنصاري يتشحط في دمه فقال يا فلان أشعرت أن محمداً قد قتل فقال إن كان
قد قتل فقد بلغ قاتلوا على دينكم ولما شج ذلك الكافر وجه النبي وكسرت رباعيته
احتمله طلحة بن عبيد الله ودافع أبو بكر وعلي رضي الله عنهما ونفر آخرون معهم
ثم إن الرسول صلى الله عليه وسلم جعل ينادي ويقول إلي عبادي حتى انحازت
إليه طائفة من أصحابه فلامهم على هربهم فقالوا يا رسول الله فديناك بآبائنا
وأمهاتنا أتانا خبر قتلك فاستولى الرعب على قلوبنا فولينا مدبرين ومعنى الآية وما
محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل فسيخلو كما أن أتباعهم بقوا متمسكين بدينهم
بعد خلوهم فعليكم أن تتمسكوا بدينه بعد خلوه لأن الغرض من بعثة الرسول تبليغ
الرسالة وإلزام الحجة لا وجوده بينهم أبداً المسألة الثانية قال أبو علي الرسول
جاء على ضربين أحدهما يراد به المرسل والآخر الرسالة وها هنا المراد منه المرسل بدليل
قوله إنك لمن المرسلين وقوله يا أيها الرسول بلغ وفعول قد يراد به المفعول
كالركوب والحلوب لما يركب ويحلب والرسول بمعنى الرسالة كقوله

لقد كذب الواشون ما فهت عندهم ... بسر ولا أرسلتهم برسول

أي برسالة قال ومن هذا قوله تعالى إنا رسول ربك ونذكره في موضعه إن شاء
الله تعالى ثم قال تعالى أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم وفيه مسائل المسألة الأولى
حرف الاستفهام دخل على الشرط وهو في الحقيقة داخل على الجزاء والمعنى أتنقلبون
على أعقابكم إن مات محمد أو قتل ونظيره هل زيد قائم فأنت إنما تستفهم
عن قيامه لا أنك أدخلت هل على الاسم المسألة الثالثة أنه تعالى بين في آيات كثيرة
أنه عليه السلام لا يقتل قال إنك ميت وقال والله يعصمك من الناس وقال ليظهره على
الدين كله فليس لقائل أن يقول لما علم أنه لا يقتل فلم قال أو قتل فإن الجواب عنه من
وجوه أحدها أن صدق القضية الشرطية صادقة وجزآها كاذبان قال
تعالى لو كان فيهما آلهة لا يقتضي صدق جزأيها فإنك تقول إن كانت الخمسة زوجاً كانت
منقسمة بمتساويين فالشرطية صادقة وجزآها كاذبان قال تعالى لو كان فيهما آلهة
إلا الله لفسدتا فهذا حق مع أنه ليس فيهما فساد فكذا ها هنا والثاني أن هذا ورد على
سبيل الإلزام فإن موسى عليه السلام مات ولم ترجع أمته عن ذلك الدين
والنصارى زعموا أن عيسى عليه السلام قتل ولم يرجعوا عن دينه فكذا ها هنا والثالث أن الموت
لا يوجب رجوع الأمة عن دينه فكذا القتل يجب أن لا يوجب الرجوع عن دينه لأنه لا فارق بين

الامرين فيما يرجع الى هذا المعنى والمقصود منه فكذا القتل لا يوجب الرجوع عن دينه
لانه لا فارق الرد على اولئك الذين شكوا في صحة الدين وهموا بالارتداد المسئلة
الثالثة قوله انقلبتم على اعقابكم اى صرتم كفارا بعد ايمانكم يقال لكل من عاد الى
ما كان عليه رجع وراءه وانقلب على عقبيه ونكص على عقبيه وذلك ان المنافقين قالوا
لضعفة المسلمين ان كان محمد لقد قتل فالحقوا بدينكم فقال بعض الانصار ان كان محمد قد
قتل فان رب محمد لم يقتل فقاتلوا على ما قاتل عليه محمد وحاصل الكلام انه تعالى
بين ان قتله لا يوجب ضعفا في دينه بدليلين الاول القياس على موت سائر
الانبياء وقتلهم والثاني ان الحاجة الى الرسول لتبليغ الدين وبعد ذلك لا حاجة
اليه فلم يلزم من قتله فساد الدين **المسئلة الرابعة** ليس لقائل ان يقول افان
مات او قتل شك وهو على الله محال لا يجوز لانا نقول المراد انه سواء وقع هذا
او ذاك فلا تاثير له في ضعف الدين ووجوب الارتداد ثم قال تعالى ومن ينقلب
على عقبيه فلن يضر الله شيئا والغرض منه تاكيد الوعيد لان كل عاقل يعلم
ان الله تعالى لا يتضرر بكفر الكافرين بل المراد انه لا يضر الا نفسه وهذا
كما يقول الاب لولده عند العتاب ان الذي تاتي به من الافعال لا يضر السماء
والارض وانما يريد به انه يعود ضرره عليه كذا ههنا ثم اتبع الوعيد بالوعد
فقال وسيجزي الله الشاكرين والمراد انه لما وقعت الشبهة في قلوب
بعضهم بسبب تلك الهزيمة ولم تقع الشبهة في قلوب العلماء الاقوياء من المؤمنين
فهم شكروا الله تعالى على ثباتهم على الايمان وشدة تمسكهم به فلا جرم
مدحهم الله بقوله وسيجزي الله الشاكرين ابو بكر واصحابه وروى عنه ايضا قال
انه قال ابو بكر امير الشاكرين لله وامير احباء الله والله اعلم قوله تعالى
**وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا ومن يرد ثواب الدنيا
نؤته منها ومن يرد ثواب الاخرة نؤته منها وسنجزي الشاكرين** وفيه مسائل
المسئلة الاولى في كيفية تعلق هذه الاية بما قبلها وجوه الاول ان المنافقين
ارجفوا ان محمدا عليه السلام قد قتل فالله تعالى يقول انه لا تموت نفس الا باذن الله
وقضائه وقدره فكان قتله مثل موته في انه لا يحصل الا في الوقت المقدر المعين
فكما انه لو مات في داره لم يدل ذلك على فساد دينه فكذا اذا قتل وجب ان لا يؤثر
ذلك في فساد دينه والمقصود منه ابطال قول المنافقين لضعفة المسلمين
انه قتل محمد فارجعوا الى ما كنتم عليه من الاديان الثاني ان يكون تحريض المسلمين
على الجهاد باعلامهم ان الحذر لا يدفع القدر وان احدا لا يموت قبل الاجل
واذا جاء الاجل لم يندفع الموت فلا فائدة في الجبن والخوف والثالث ان يكون المراد
ذكر الله للرسول وتخليصه عن تلك المعركة المخوفة فان في تلك الواقعة
ما بقي سبب من اسباب الهلاك الا وقد حصل ولكن لما كان الله حافظا
له وناصرا له ما ضره شيء من ذلك وفيه تنبيه على ان اصحابه قصروا في الذب عنه والرابع
ما كان لنفس ان تموت الا باذن الله فليس في ارجاف من ارجف بموت النبي صلى الله عليه
وسلم ما يحقق ذلك فيه او يعين في تقوية الكفر بل يبقيه الله الى ان يظهره على الدين

كله

كله الخامس ان المقصود منه الجواب عما قاله المنافقون فان الصحابة لما
رجعوا وقد قتل منهم من قتل قالوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فاخبر الله
تعالى ان الموت والقتل كلاهما لا يكونان الا باذن الله وحضور الاجل والله اعلم
المسئلة الثانية اختلفوا في تفسير الاذن على اقوال الاول ان يكون الاذن هو
الامر وهو قول ابي مسلم والمعنى ان الله تعالى يامر ملك الموت بقبض الارواح
فلا يموت احد الا بهذا الامر الثاني ان المراد من هذا الاذن ما هو المراد بقوله
انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والمراد من هذا الامر انما هو
انما هو التكوين والتخليق والايجاد لانه لا يقدر على الموت والحياة احد
الا الله فالمراد ان نفسا لن تموت الا باذن الله تعالى الثالث ان يكون الاذن
هو التخلية والاطلاق وترك المنع بالقهر والاجبار به فسر قوله تعالى وما هم
بضارين به من احد الا باذن الله اي بتخلية الله فانه تعالى قادر على المنع من ذلك
بالقهر فيكون المعنى ما كان لنفس ان تموت بالقتل الا بان يخلي الله بين القاتل وبين المقتول
لكنه تعالى يحفظ نبيه ويجعل من بين يديه ومن خلفه رصدا ليتم على يديه
بلاغ ما ارسله به ولا يخلي بين احد وبين قتله حتى ينتهي الى الاجل الذي كتب الله
له فلا تنكسروا بعد ذلك في غزواتكم بان يرجف مرجف بان محمدا قد قتل الرابع ان يكون
الاذن بمعنى العلم ومعناه ان نفسا لن تموت الا في الوقت الذي علم الله موتها فيه
واذا جاء ذلك الوقت لزم الموت كما قال اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة
ولا يستقدمون الخامس قال ابن عباس الاذن هو قضاء الله وقدره فانه
لا يحدث شيء الا بمشيئة الله وارادته فجعل ذلك على سبيل التمثيل
كانه فعل لا ينبغي لاحد ان يقدم عليه الا ان ياذن الله فيه والله اعلم **المسئلة الثالثة**
قال الاخفش والزجاج اللام في لنفس معناها النفي والتقدير وما كانت نفس
لتموت الا باذن الله **المسئلة الرابعة** دلت الاية على ان المقتول ميت باجله
وان تغيير الاجال ممتنع **اما قوله تعالى** كتابا مؤجلا ففيه مسائل **المسئلة الاولى**
كتابا مؤجلا منصوب بفعل دل عليه ما قبله فان قوله وما كان لنفس ان تموت الا باذن
الله قائم مقام ان يقال كتب الله فالتقدير كتب الله كتابا مؤجلا ونظيره قوله كتاب
الله عليكم لان في قوله حرمت عليكم امهاتكم دلالة على انه كتب هذا التحريم عليكم
ومثله صنع الله ووعد الله وفطرة الله وصبغة الله **المسئلة الثانية** المراد
بالكتاب المؤجل المشتمل على الاجال ويقال اللوح المحفوظ كما ورد في الاحاديث
انه يقال للقلم اكتب فكتب ما هو كائن الى يوم القيامة واعلم ان جميع الحوادث
لا بد وان تكون معلومة لله تعالى وجميع حوادث هذا العالم من الخلق والخلق
والرزق والاجل والسعادة والشقاوة لا بد وان تكون مكتوبة في اللوح
المحفوظ فلو وقعت بخلاف علم الله لانقلب علمه جهلا ولانقلب ذلك الكتاب كذبا
وكل ذلك محال واذا كان الامر كذلك ثبت ان الكل بقضاء الله وقدره وقد
ذكر بعض العلماء هذا المعنى في تفسير هذه الاية واكده بحديث الصادق المصدوق
بالحديث المشهور من قوله فحج ادم موسى قال القاضي اما الاجل والرزق فمضافان

الى الله تعالى واما الكفر والفسوق والايمان والطاعة فكل ذلك مضاف الى
العبد فاذا كتب تعالى ذلك فانما يكتب ما يعلمه من اختيار العبد وذلك لا يخرج العبد
من ان يكون هو المذموم والممدوح واعلم انه ما كان من حق القاضي ان يتغافل عن
موضع الاشكال وذلك لانا نقول اذا علم الله من العبد الكفر وكتب في اللوح المحفوظ
الكفر فلو اتى بالايمان لكان ذلك جمعا بين المتنافيين لان العلم بالكفر والخبر
الصدق عن الكفر مع عدم الكفر جمع بين النقيضين وهو محال واذا كان موضع
الالزام هو هذا فاي منفعة له في الفرار عن الكلمات الاجنبية عن هذا الالزام
اما قوله تعالى ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الاخرة نؤته منها
وسنجزي الشاكرين فاعلم ان الذين حضروا يوم احد كانوا فريقين منهم
من يريد الاخرة كما ذكره الله تعالى فيما بعد من هذه السورة فالذين حضروا
القتال للدنيا هم الذين حضروا لطلب الذكر والغنايم والثناء وهولاء لابد
وان ينهزموا والذين حضروا للدين فانهم لابد وان لا ينهزموا ثم اخبر الله تعالى
في هذه الاية ان من طلب الدنيا لابد وان يصل الى بعض مقصوده ومن طلب الاخرة
فكذلك ونظيره قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات الحديث واعلم ان هذه الاية وان
وردت في الجهاد خاصة لكنها عامة في جميع الاعمال وذلك لان المؤثر في طلب الثواب
والعقاب المقصود والدواعي لا ظاهر الاعمال فان من وضع الجبهة على الارض في
صلاة الظهر والشمس قدامه فان قصد بذلك السجود عبادة الله تعالى
كان ذلك من اشرف دعايم الاسلام وان قصد به عبادة الشمس كان ذلك
من اعظم دعايم الكفر وروى ابو هريرة عنه صلى الله عليه وسلم ان الله يقول يوم
القيامة للمقاتل في سبيل الله فيما ذا قتلت فيقول امرت بالجهاد في سبيلك
فقاتلت حتى قتلت فيقول تعالى كذبت بل اردت ان يقال فلان محارب
فقد قيل ذلك ثم ان الله تعالى امر به الى النار قوله تعالى **وكاين من نبي قاتل
معه ربيون كثير فما وهنوا لما اصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما
استكانوا والله يحب الصابرين وما كان قولهم الا ان قالوا
ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا
على القوم الكافرين فاتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الاخرة
والله يحب المحسنين** اعلم ان هذا من تمام تاديبه تعالى للمنهزمين
يوم احد والمعنى ان الانبياء المتقدمين ومن تابعهم قد كان منهم الصبر على
الجهاد وترك الفرار فكيف يليق بكم هذا الفرار والانهزام وفي الاية مسايل
المسئلة الاولى قرا ابن كثير كاين على وزن الفرار فكيف مهموزا مخففا وقرا الباقون
كاين مشددا كوزن كعين قريش ومن اللغة الاولى قول جرير

وكاين بالاباطح من صديق … يراني لو اصبت هو المصابا

وانشد المفضل

وكاين ربي في الحي من ذي قرابة

المسئلة الثانية قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو قتل معه وقرا الباقون قاتل معه فعلى القراءة
الاولى يكون المعنى ان كثيرا من الانبياء قتلوا والذين بقوا بعدهم ما وهنوا في دينهم

بل استمروا على جهاد عدوهم ونصرة دينهم فكان ينبغي ان يكون حالكم يا امة محمد هكذا
قال القفال رحمه الله والوقف في هذا التاويل على قوله معه ربيون كثير حال
ما كان معه ربيون كثير قيل فما وهن الربيون على كثرتهم وفيه وجه اخر وهو ان يكون
المعنى وكاين من نبي قتل ممن كان معه وعلى دينه ربيون كثير فما ضعف الباقون ولا
استكانوا لقتل من قتل من اخوانهم بل مضوا على جهاد عدوهم فقد كان ينبغي ان
تكونوا كذلك وحجة هذه القراءة ان المقصود من الاية حكاية ما جرى لساير
الانبيا لتقتدي هذه الامة بهم وقد قال تعالى افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم
فيجب ان يكون المذكور قتل ساير الانبيا لا قتالهم ومن قرا قاتل معه العدد الكثير من
اصحابه فاصابهم من عدوهم قرح وهنوا لان الذي اصابهم انما هو في سبيل الله وطاعته
واقامة دينه ونصرة رسوله فكذلك كان ينبغي ان تفعلوا يا امة محمد وحجة هذه
القراءة ان المراد من هذه الاية ترغيب الذين كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم في
القتال فوجب ان يكون المذكور هو القتال وايضا يروى عن سعيد بن جبير انه قال ما سمعنا
بنبي قتل **المسئلة الثالثة** قال الواحدي رحمه الله اجمعوا على ان معنى كاين
كم وتاويلها التكثير لعدد الانبيا الذين هذه صفتهم ونظيره قوله وكاين من قرية
اهلكناها وكاين من قرية امليت لها والكاف في كاين كاف التشبيه دخلت على
اي التي هي للاستفهام كما دخلت على ذا من كذا وان من كان ولا معنى للتشبيه
فيه كما لا للتشبيه في كذا الا انك تقول لي عليه كذا وكذا معناه عدد ما **المسئلة
الرابعة** قال صاحب الكشاف الربيون الربانيون قرئ بالحركات الثلاث
والفتح على القياس والضم والكسر من تغييرات النسب وحكى الواحدي عن
الفراء الربيون الالوف وقال الزجاج هم الجماعات الكثيرة الواحد ربي وقال
ابن قتيبة اصله من الربة وهي الجماعة يقال ربي كانه نسب الى الربة وقال الاخفش
الربيون الذين يعبدون الرب طعن فيه ثعلب وقال يجب ان يقال ربي ليكون منسوبا
الى الرب واجاب من نصر الاخفش وقال العرب اذا نسبت شيا الى شي غيرت
حركته كما قالوا بصري في النسب الى البصرة وقال ابن زيد الربانيون الايمة
والولاة والربيون الرعية المنتسبون الى الربة ودهري بالنسبة الى الدهر واعلم
انه تعالى مدح هولاء بنوعين اولا بصفات النفي وثانيا بصفات الاثبات اما المدح
بصفات النفي فهو قوله تعالى فما وهنوا لما اصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا
ولا بد من الفرق بين هذه الامور فقال صاحب الكشاف فما وهنوا عند قتل النبي صلى
الله عليه وسلم وما ضعفوا عن الجهاد بعده وما استكانوا للعدو وهذا تعريض بما
اصابهم من الوهن والانكسار عند الارجاف بقتل رسول الله وبضعفهم عند ذلك
عن مجاهدة المشركين واستكانتهم للكفار حين ارادوا ان يعتضدوا بالمنافق
عبد الله ابن ابي في طلب الامان عن ابي سفيان ويحتمل ايضا ان يفسر الوهن
باستيلاء الخوف عليهم ويفسر الضعف بان يضعف ايمانهم ويقع في قلوبهم الشكوك
والشبهات والاستكانة هي الانتقال من دينهم الى دين عدوهم وفيه
وجه ثالث وهو ان الوهن ضعف يلحق القلب والضعف المطلق هو اختلال

القوة والقدرة بالجسم والاستكانة هي اظهار ذلك العجز وذلك الضعف وكل هذه الوجوه حسنة محتملة قال الواحدي الاستكانة الخضوع وهو ان يسكن لصاحبه ليفعل به ما يريد ثم قال تعالى والله يحب الصابرين والمعنى ان من صبر على تحمل الشدائد في طريق الله ولم يظهر الجزع والعجز والهلع فان الله يحبه ومحبة الله العبد عبارة عن ارادة اكرامه واعزازه وتعظيمه والحكم له بالثواب وبالثواب وذلك نهاية المطلوب ثم انه تعالى اتبع ذلك بان مدحهم بصفات الثبوت فقال وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى قوله وثبت اقدامنا يدل على ان فعل العبد خلق الله تعالى والمعتزلة يحملونه على فعل الالطاف المسئلة الثانية بين تعالى انهم كانوا مستعينين عند ذلك النصر والتجلد بالدعاء والتضرع وطلب الامداد والمعونة من الله تعالى والغرض منه ان نقتدي بهم في هذه الطريقة امة محمد صلى الله عليه وسلم فان من عول في تحصيل مهماته على نفسه ذل ومن اعتصم بالله فاز بالمطلوب قال القاضي انما قدموا قولهم ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا لانه تعالى لما ضمن النصرة للمؤمنين فاذا لم تحصل النصرة وظهرت امارات استيلاء الاعداء دل ذلك ظاهرا على صدور ذنب وتقصير من المؤمنين فلهذا المعنى يجب عليهم تقديم التوبة والاستغفار على طلب النصرة فبين تعالى انهم بدؤا بالتوبة عن كل المعاصي وهو المراد بقولهم ربنا اغفر لنا ذنوبنا فدخل فيه كل الذنوب سواء كانت من الصغائر او الكبائر ثم انهم خصوا الذنوب العظيمة الكبيرة منها بالذكر بعد ذلك لعظمها وعظم تبعتها وهو المراد من قوله واسرافنا في امرنا لان الاسراف في كل شيء هو الافراط فيه قال تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم وقال فلا يسرف في القتل وقال كلوا واشربوا ولا تسرفوا ويقال فلان مسرف اذا كان مكثرا في النفقة وغيرها ثم انهم لما فرغوا من ذلك سالوا ربهم ان يثبت اقدامهم وذلك بازالة الخوف عن قلوبهم وازالة الخواطر الفاسدة عن صدورهم ثم سالوا بعد ذلك ان ينصرهم على القوم الكافرين لان هذه النصرة لا بد فيها من امور زائدة على ثبات اقدامهم وهو كالرعب الذي يلقيه في قلوبهم واحداث احوال سماوية وارضية توجب انهزامهم مثل هبوب رياح تثير الغبار في وجوههم ومثل جريان سيل في مواضع وقوفهم ثم قال القاضي وهذا تاديب من الله تعالى في كيفية الطلب بالادعية عند النوائب والمحن سواء كان في الجهاد او غيره ثم قال تعالى فاتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الاخرة والله يحب المحسنين واعلم انه تعالى لما شرح طريقة الربيين في الصبر وطريقتهم في الدعاء ذكر ايضا ما ضمن لهم في مقابلة ذلك في الدنيا والاخرة فقال فاتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الاخرة وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله فاتاهم الله يقتضي انه تعالى اعطاهم الامرين اما ثواب الدنيا فهو النصر والغنيمة وقهر الاعداء والثناء الجميل وانشراح الصدور بنور الايمان وزوال ظلمات الشبهات فكفارة المعاصي والسيئات واما ثواب الاخرة فلا شك انه هو الجنة وما فيها من المنافع واللذات وانواع السرور

والتعظيم وذلك مقام نفس الحصول لما ان الكذب في وعد الله والظلم في عدله محال او يحمل قوله فاتاهم الله انه سيؤتيهم على قياس قوله اتى امر الله اي سياتي امر الله قال القاضي ولا يمتنع ان تكون هذه الاية مختصة بالشهداء وقد اخبر الله تعالى عن بعضهم انهم احياء يرزقون فيكون حال هؤلاء الربيين ايضا كذلك وانه تعالى في حال انزال هذه الاية كان قد اعطاهم حسن ثواب الاخرة في جنات السماء المسئلة الثانية خص تعالى ثوابه ثواب الاخرة بالحسن تنبيها على جلالة ثوابهم وذلك لان ثواب الاخرة كله في غاية الحسن فما خصه الله تعالى بانه حسن من هذا الحسن فانظر انه كيف يكون حسنه ولم يصف ثواب الدنيا بذلك لقلتها وامتزاجها بالمضار وكونها منقطعة زائلة قال القفال رحمه الله يحتمل ان يكون الحسن هو الحسن كقوله وقولوا للناس حسنا والغرض منه المبالغة كان تلك الاشياء الحسنة لكونها عظيمة في الحسن صارت نفس الحسن كما تقول فلان جود وكرم اذا كان غاية في الجود والكرم المسئلة الثالثة قال تعالى فيما تقدم ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الاخرة نؤته منها فذكر لفظة من الدالة على التبعيض وقال في هذه الاية فاتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الاخرة ولم يذكر كلمة من والفرق ان الذين يريدون ثواب الاخرة اشتغلوا بالعبودية لطلب الثواب فكانت مرتبتهم في العبودية نازلة واما المذكورون في هذه الاية فانهم لم يذكروا من انفسهم الا العجز والقصور وهو المراد من قوله ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا ولم يروا التدبير والنصرة والاعانة الا من ربهم وهو المراد من قوله وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين فكان مقام هؤلاء في العبودية في غاية الكمال فلا جرم اولئك فازوا ببعض الثواب وهؤلاء فازوا بالكل وايضا اولئك ارادوا الثواب وهؤلاء ما ارادوا وانما ارادوا خدمة مولاهم فلا جرم اولئك حرموا وهؤلاء اعطوا ليعلم ان كل من اقبل على خدمة الله تعالى اقبل على خدمته كل ما سوى الله ثم قال والله يحب المحسنين وفيه دقيقة لطيفة وهو ان هؤلاء اعترفوا بكونهم مسرفين حيث قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا فلما اعترفوا بذلك سماهم الله تعالى محسنين كان الله تعالى يقول لهم اذا اعترفت بذلك وعجزك فانا اصفك بالاحسان واجعلك حبيبا لنفسي حتى تعلم انه لا سبيل للعبد الى الوصول الى حضرة الله الا باظهار الذلة والمسكنة والعجز وايضا انهم لما ارادوا الاقدام على الجهاد طلبوا تثبيت اقدامهم من الله ونصرتهم على العدو من الله فعند ذلك سماهم الله بالمحسنين واحالهم عليه ثم انه تعالى قال هل جزاء الاحسان الا الاحسان وقال للذين احسنوا الحسنى وزيادة وكل ذلك يدل على انه سبحانه وتعالى هو الذي يعطي الفعل الحسن للعبد ثم انه يثيبه عليه ليعلم العبد ان الكل من الله وباعانة الله قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا الذين كفروا يردوكم على اعقابكم فتنقلبوا خاسرين بل الله مولاكم وهو خير الناصرين اعلم ان

غير حاصل في الحال فيكون المراد انه تعالى حكم لهم بحصولها في الاخرة فانا او حكم الله بذلك

هذه الاية من تمام الكلام الاول وذلك لان الكفار لما ارجفوا ان النبي صلى الله عليه
وسلم قد قتل ودعا المنافقون بعض ضعفة المسلمين الى الكفر منع الله المسلمين
بهذه الاية عن الالتفات الى كلام اولئك المنافقين فقال يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا
الذين كفروا والمراد ابو سفيان وفي الاية مسائل المسئلة الاولى
قيل ان تطيعوا الذين كفروا المراد ابو سفيان فانه كان كبير القوم ذلك
اليوم قال السدي المراد ابو سفيان لانه كان شجرة الفتنة وقال اخرون
المراد عبد الله بن ابي واتباعه من المنافقين لانهم هم الذين القوا الشبهات
في قلوب الضعفة وقالوا لو كان محمد رسولا من عند الله ما وقعت له هذه
الواقعة وانما هو رجل كساير الناس يوما له ويوما عليه فارجعوا الى دينكم الذي كنتم
فيه وقال اخرون المراد اليهود لانه كان بالمدينة قوم من اليهود وكانوا
يلقون الشبه في قلوب المسلمين لاسيما عند وقوع هذه الواقعة والاقرب
انه يتناول كل الكفار لان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع من عموم اللفظ
المسئلة الثانية قوله ان تطيعوا الذين كفروا لا يمكن حمله على طاعتهم في
كل ما يقولونه بل لا بد من التخصيص اي ان تطيعوهم فيما امروكم به
يوم احد من ترك الاسلام وقيل ان تطيعوهم في كل ما يامرونكم به
من الضلالة وقيل في المشورة وقيل في ترك المحاربة وهو قولهم لو كانوا
عندنا ما ماتوا وما قتلوا ثم قال يردوكم على اعقابكم يعني يردوكم الى
الكفر بعد الايمان لان قبول قولهم في الدعوة الى الكفر كفر ثم قال فتنقلبوا
خاسرين واعلم ان اللفظ لما كان عاما وجب ان يدخل فيه خسران
الدنيا خسران والاخرة اما خسران الدنيا فلان اشق الاشياء على العقلاء
في الدنيا الانقياد للعدو والتذلل له واظهار الحاجة اليه واما خسرة
الاخرة فالحرمان عن الثواب المؤبد والوقوع في العذاب المخلد ثم قال تعالى بل الله
مولاكم وهو خير الناصرين والمعنى انكم تطيعون الكفار لينصروكم ويعينوكم
على مطالبكم وهذا جهل لانهم عاجزون متحيرون والعاقل يطلب النصرة
من الله تعالى لانه هو الذي ينصركم على العدو ويدفع عنكم كيده ثم بين انه خير
الناصرين لوجوه ولو لم يكن المراد بقوله مولاكم الناصر لم يصح ان يتبعه بهذا
القول وانما كان تعالى خير الناصرين لوجوه الاول انه تعالى هو القادر على
نصرتك في كل ما تريد والعالم الذي لا يخفى عليه دعاؤك وتضرعك
والكريم الذي لا بخل في جوده ونصرة العبيد بعضهم لبعض بخلاف ذلك
من كل الوجوه الثاني انه ينصرك في الدنيا والاخرة وغيره ليس كذلك
والثالث انه ينصرك قبل سؤالك ومعرفتك بالحاجة كما قال قل من يكلؤكم
بالليل والنهار وغيره ليس كذلك فاعلم ان قوله خير الناصرين ظاهره
يقتضي ان يكون من جنس سائر الناصرين وهو منزه عن ذلك لكنه ورد الكلام
على حسب تعارفهم كقوله وهو اهون عليه قوله تعالى سنلقي في قلوب الذين
كفروا الرعب بما اشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وماواهم النار وبئس مثوى الظالمين

اعلم ان هذه الاية من تمام ما تقدم ذكره فانه تعالى ذكر وجوها كثيرة في
الترغيب في الجهاد وعدم المبالاة بالكفار ومن جملتها ما ذكر في هذه الاية
انه تعالى يلقي الخوف في قلوب الكفار ولا شك ان ذلك مما يوجب استيلاء
المسلمين عليهم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في ان هذا الوعد
مختص بيوم احد او هو عام في جميع الاوقات قال كثير من المفسرين انه مختص
بهذا اليوم وذلك لان جميع الايات المتقدمة انما وردت في هذه الواقعة ثم
القائلون بهذا القول ذكروا في كيفية القاء الرعب في قلوب المشركين في هذا اليوم
وجهين الاول ان الكفار لما استولوا على المسلمين وهزموهم اوقع الله
الرعب في قلوبهم فتركوهم وفروا منهم من غير سبب حتى روي ان ابا سفيان
صعد الجبل وقال اين ابن كبشة اين ابن ابي قحافة اين ابن الخطاب فاجابه عمر
ودارت بينهم كلمات وما تجاسر ابو سفيان من النزول من الجبل والذهاب اليهم
والثاني ان الكفار لما ذهبوا الى مكة فلما كانوا في بعض الطريق قالوا
ما صنعنا شيئا قتلنا الاكثر منهم ثم تركناهم ونحن قاهرون ارجعوا
حتى نستاصلهم بالكلية فلما عزموا على ذلك القى الله الرعب في قلوبهم
والقول الثاني ان هذا الوعد غير مختص بيوم احد بل هو عام قال القفال
رحمه الله كانه قيل انه وان وقعت لكم هذه الواقعة في يوم احد الا ان الله
تعالى سيلقي الرعب منكم في قلوب الكافرين حتى يقهر الكفار ويظهر دينكم
على سائر الاديان وقد فعل الله ذلك حتى صار دين الاسلام قاهرا لجميع الاديان
والملل ونظير هذه الاية قوله صلى الله عليه وسلم نصرت بالرعب مسيرة شهر
المسئلة الثانية قرا ابن عامر والكسائي الرعب بضم العين والباقون بتخفيفها
في كل القران قال الواحدي هما لغتان يقال رعبته رعبا ورعبا فهو مرعوب
ويجوز ان يكون الرعب مصدرا والرعب اسم منه المسئلة الثالثة الرعب
الخوف الذي يحصل في القلب واصل الرعب الملء يقال سيل راعب اذا ملأ الاودية
والانهار وانما سمي الفزع رعبا لانه يملأ القلب خوفا المسئلة الرابعة
ظاهر قوله سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب يقتضي وقوع الرعب في قلوب
جميع الكفار فذهب بعض الوجوه وذهب جمع من المفسرين الى انه مخصوص
باولئك الكفار اما قوله تعالى بما اشركوا العلماء الى اجراء هذا العموم على
ظاهره لانه لا احد يخالف دين الاسلام الا وفي قلبه ضرب من الرعب من
المسلمين اما في الحرب واما عند المحاجة وقوله سنلقي في قلوب الذين كفروا
لا يقتضي وقوع جميع انواع الرعب في قلوب الكافرين انما يقتضي وقوع هذه
الحقيقة في قلوبهم من بعض الوجوه وذهب جمع من المفسرين الى انه
مخصوص باولئك الكفار اما قوله تعالى بما اشركوا فاعلم ان ما مصدرية
والمعنى بسبب اشراكهم بالله واعلم ان تقرير هذا الوجه هو ان الدعاء انما
يصير في محل الاجابة عند الاضطرار كما قال امن يجيب المضطر اذا دعاه
ومن اعتقد ان لله شريكا لم يحصل له الاضطرار لانه يقول ان كان هذا

المعبود لا ينصرني فذاك الاخر ينصرني واذا لم يحصل في قلبه الاضطرار لم
تحصل الاجابة ولا النصرة واذا لم يحصل ذلك وجب ان يحصل الرعب
والخوف في قلبه فثبت ان الاشراك بالله يوجب الرعب في قلوبهم اما قوله ما
لم ينزل به سلطانا ففيه مسايل **المسئلة الاولى** السلطان هاهنا الحجة
والبرهان وفي اشتقاقه وجوه الاول قال الزجاج انه من السليط وهو الذي
يضي به السراج وقيل للامرا سلاطين لانهم الذين يتوصل بهم الناس الى
تحصيل الحقوق والثاني ان السلطان في اللغة الحجة وانما قيل للامير سلطان
لان معناه انه ذو الحجة الثالث قال الليث السلطان القدرة لان اصل
بنايه من التسليط وعلى هذا سلطان الملك قوته وقدرته ويسمى البرهان
سلطانا لقوته على دفع الباطل الرابع قال ابن دريد سلطان كل شي حدته وهو
ماخوذ من اللسان السليط والسلاطة بمعنى الحدة **المسئلة الثانية**
قوله ما لم ينزل به سلطانا يوهم ان فيه سلطانا الا ان الله تعالى ما انزله
وما اظهره الا ان الجواب عنه انه لو كان لانزل به سلطانا فوجب عدمه وحاصل
الكلام فيه ما يقوله المتكلمون ان هذا الحرف على وحدانية الصانع فقال
ما لا دليل عليه فلم يجز اثباته ومنهم من بالغ فقال لا دليل عليه فيجب نفيه
ومنهم من احتج بهذا الحرف على وحدانية الصانع فقال لا سبيل الى اثبات الصانع
الا باحتياج المحدثات اليه ويكفي في دفع هذه الحاجة اثبات الصانع الواحد
فما زاد عليه لا سبيل الى اثباته فلم يجز اثباته **المسئلة الثالثة** هذه الاية
دالة على فساد التقليد وذلك لان الاية دالة على ان الشرك لا دليل عليه فوجب
ان يكون القول به باطلا وهذا انما يصح اذا كان القول باثبات ما لا دليل على ثبوته
يكون باطلا فيلزم فساد القول بالتقليد ثم قال تعالى ومأواهم النار واعلم
انه تعالى بين ان احوال هولاء المشركين في الدنيا هو وقوع الخوف في قلوبهم
واحوالهم في الاخرة هي ان ماواهم ومسكنهم النار ثم قال وبئس مثوى الظالمين
المثوى المكان الذي يكون فيه مقر الانسان وماويهم من قولهم ثوى يثوي
ثوا وجمع المثوى مثاوي قوله تعالى **ولقد صدقكم الله وعده اذ تحسونهم
باذنه حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر وعصيتم
من بعد ما اراكم ما تحبون منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الاخرة
ثم صرفكم عنهم ليبتليكم ولقد عفا عنكم والله ذو فضل على المومنين**
اعلم ان في اتصال هذه الاية بما قبلها وجوها الاول انه لما رجع رسول الله صلى الله
عليه وسلم واصحابه الى المدينة وقد اصابهم ما اصابهم باحد قال ناس من اصحابه
من اين اصابنا هذا وقد وعدنا الله النصر فانزل الله تعالى هذه الاية والثاني
قال بعضهم كان النبي صلى الله عليه وسلم راى في منامه انه ذبح كبشا فصدق الله
بقتل طلحة بن عثمان صاحب لوا المشركين يوم احد وقتل بعده تسعة نفر على
اللوا فذلك قوله ولقد صدقكم الله وعده يريد تصديق رويا الرسول صلى الله عليه
وسلم الثالث يجوز ان يكون هذا الوعد ما ذكره في قوله تعالى بلى ان تصبروا وتتقوا

ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم الا ان هذا كان مشروطا بالصبر والتقوى
الرابع يجوز ان يكون هذا الوعد هو قوله سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب
الخامس قيل الوعد هو ان الرسول صلى الله عليه وسلم قال للرماة لا تبرحوا
هذا المكان فانا لا نزال غالبين ما دمتم في هذا المكان السادس قال ابو مسلم
لما وعدهم الله في الاية المتقدمة القاء الرعب في قلوبهم اكد ذلك بان ذكرهم
ما انجزهم من الوعد بالنصر في واقعة احد فانه لما وعدهم بالنصرة بشرط ان يتقوا
ويصبروا فحين اتوا بذلك الشرط لا جرم وفى الله بالمشروط واعطاهم
النصرة ولما تركوا الشرط لا جرم فاتهم المشروط اذا عرفت وجه النظم
ففي الاية مسايل **المسئلة الاولى** قال الواحدي رحمه الله الصدق يتعدى
الى مفعولين تقول صدقته الوعد **المسئلة الثانية** قد ذكرنا في قصة احد ان
النبي صلى الله عليه وسلم جعل احدا خلف ظهره واستقبل المدينة واقام
الرماة عند الجبل وامرهم ان يثبتوا هناك ولا يبرحوا سواء كانت النصرة
للمسلمين او عليهم فلما اقبل المشركون جعل الرماة يرشقون خيلهم
والباقون يضربونهم بالسيوف حتى انهزموا والمسلمون على اثارهم يحسونهم
قال الليث الحس القتل الذريع تحسونهم اي تقتلونهم قتلا كثيرا قال ابو عبيد
والزجاج وابن قتيبة الحس الاستيصال بالقتل يقال جراد محسوس اذا قتله
البرد وسنة حسوس اذا اتت على كل شي ومعنى تحسونهم اي تستاصلونهم
قتلا قال اصحاب الاشتقاق حسه اذا قتله لانه ابطل حسه بالقتل كما يقال
بطنه اذا اصاب بطنه وراسه اذا اصاب راسه وقوله باذنه اي بعلمه ومعنى
الكلام انه تعالى لما وعدكم النصر بشرط التقوى والصبر على الطاعة فما دمتم
وافين بهذا الشرط انجز وعده ونصركم على اعدايكم فلما تركتم الشرط
وعصيتم ربكم لا جرم زالت النصرة اما قوله حتى اذا فشلتم وتنازعتم
في الامر وعصيتم من بعد ما اراكم ما تحبون ففيه مسايل **المسئلة الاولى**
لقايل ان يقول ظاهر قوله حتى اذا فشلتم بمنزلة الشرط ولا بد له من الجواب
فاين جوابه واعلم ان للعلما هاهنا طريقين الاول ان هذا ليس بشرط بل المعنى
ولقد صدقكم الله وعده حتى حين فشلتم اي قد نصركم الى ان كان منكم الفشل
والتنازع لانه تعالى كان انما وعدهم بالنصرة بشرط التقوى والصبر على الطاعة
فلما فشلوا وعصوا انتهى النصر وعلى هذا تكون كلمة حتى غاية بمعنى الى فيكون
معنى قوله حتى اذا الى ان او الى حين الطريق الثاني ان نساعد على ان قوله حتى
اذا فشلتم شرط وعلى هذا القول اختلفوا في الجواب على وجوه الاول وهو
قول من ان جوابه محذوف والتقدير حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر
وعصيتم من بعد ما اراكم ما تحبون منعكم الله نصره وانما حسن حذف هذا الجواب
لدلالة قوله ولقد صدقكم الله وعده عليه ونظايره في القران كثيرة قال تعالى فان
استطعت ان تبتغي نفقا في الارض او سلما في السما فتاتيهم باية والتقدير فافعل ثم اسقط
هذا الجواب لدلالة هذا الكلام عليه وقال امن هو قانت انا الليل والتقدير امن

ام من هو قانت كمن لا يكون كذلك الوجه الثاني وهو مذهب الكوفيين واختيار
الفراء ان جوابه هو قوله وعصيتم والواو زائدة كما قال فلما اسلما وتله للجبين
وناديناه كذا هاهنا الفشل والتنازع صار موجبا للعصيان فكان التقدير
حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر عصيتم والواو زائدة وبعض من نصر هذا
القول زعم ان مذهب العرب ادخال الواو في جواب حتى اذا بدليل قوله تعالى حتى
اذا جاؤها فان قيل ان فشلتم وتنازعتم معصية فلو جعلنا الفشل والتنازع
علة للمعصية لزم كون الشيء علة لنفسه وذلك فاسد قلنا المراد من العصيان هاهنا
خروجهم عن ذلك المكان فلم يلزم تعليل الشيء بنفسه واعلم ان البصريين انما لم
يقبلوا هذا الجواب لان مذهبهم انه لا يجوز جعل الواو زائدة الوجه الثالث في الجواب
ان يقال تقدير الاية حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر وعصيتم من بعد ما اراكم
ما تحبون صرتم فريقين منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الاخرة فالجواب هو
صرتم فريقين الا انه اسقطه لان قوله منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد
الاخرة يفيد فائدته ويؤدي معناه لان كلمة من للتبعيض وهي تفيد
هذا الانقسام وهذا التبعيض وهذا احتمال الوجه الرابع قال ابو مسلم
جواب قوله حتى اذا فشلتم وكذا صرفكم ليبتليكم وكلمة ثم هاهنا كالساقطة
وهذا الوجه في غاية البعد والله اعلم المسئلة الثانية انه تعالى
ذكر امورا ثلاثة اولها الفشل وهو الضعف وقيل الفشل الجبن وهذا باطل
بدليل قوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا اي فتضعفوا لانه لا يليق به ان يكون
المعنى فتجبنوا وثانيها التنازع في الامر وفيه بحثان البحث الاول المراد من التنازع
انه لا يليق به ان تكون المعنى صلى الله عليه وسلم امر الرماة ان لا يبرحوا عن مكانهم
البتة وجعل اميرهم عبد الله بن جبير فلما ظهر المشركون اقبل الرماة عليهم بالرمي
الكثير حتى انهزم المشركون ثم ان الرماة رأوا نساء المشركين صعدن الجبل وكشفن عن
سوقهن حتى بدت خلاخلهن فقالوا الغنيمة الغنيمة فقال عبد الله عهد فيه وجهان
الاول ان الامر هاهنا بمعنى الرسول الينا ان لا نبرح عن هذا المكان فابوا عليه وذهبوا
الى الغنيمة وبقي عبد الله مع طائفة قليلة دون العشرة الى ان قتلهم المشركون
فهذا هو التنازع البحث الثاني قوله في الامر فيه وجهان الاول ان الامر هاهنا
بمعنى الشان والقصة اي تنازعتم فيما كنتم فيه من الشان والثاني انه
هو الامر الذي يضاد النهي والمعنى وتنازعتم فيما امركم الرسول به من ملازمة
ذلك المكان وثالثها قوله وعصيتم من بعد ما اراكم ما تحبون والمعنى عصيتم
بترك ملازمة ذلك المكان بقي في الاية سؤالات السؤال الاول لم قدم ذكر الفشل
على ذكر التنازع والمعصية والجواب القوم لما رأوا هزيمة الكفار وطمعوا في الغنيمة
فشلوا في انفسهم عن الثبات طمعا في الغنيمة ثم تنازعوا من طريق القول انا هل
نذهب لطلب الغنيمة ام لا ثم اشتغلوا بطلب الغنيمة السؤال الثاني لما كانت
المعصية بمفارقة تلك المواضع خاصة بالبعض فلم جاء هذا العتاب باللفظ العام
والجواب هذا اللفظ وان كان عاما الا انه جاء المخصص بعده وهو قوله منكم من

من يريد ثواب الدنيا ومنكم من يريد ثواب الاخرة السؤال الثالث ما الفائدة في قوله
من بعد ما اراكم ما تحبون والجواب المقصود منه التنبيه على عظم المعصية لانهم
لما شاهدوا ان الله اكرمهم بانجاز الوعد كان من حقهم ان يمتنعوا عن المعصية فلما
اقدموا عليها لا جرم سلبهم الله ذلك الاكرام واذاقهم وبال امرهم ثم قال تعالى
ثم صرفكم عنهم ليبتليكم وقد اختلف قول اصحابنا وقول المعتزلة في تفسير
هذه الاية وذلك لان صرفهم عن الكفار معصية فكيف اضافه الى نفسه اما اصحابنا
فهذا الاشكال غير وارد عليهم لان مذهبهم ان الخير والشر بارادة الله وتخليقه
فعلى هذا قالوا معنى هذا الصرف ان الله تعالى رد المسلمين عن الكفار والقى
الهزيمة عليهم وسلط الكفار عليهم وهذا هو قول جمهور المفسرين قالت
المعتزلة هذا التاويل غير جائز ويدل عليه القرآن والعقل اما القرآن فهو قوله
تعالى ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان فكيف
يضيفه بعد هذا الى نفسه واما المعقول فهو انه تعالى عاتبهم على ذلك الانصراف
ولو كان ذلك بفعل الله لما جازت معاتبة القوم عليه كما لم يجز معاتبتهم على طولهم
وقصرهم وصحتهم ومرضهم ثم عند هذا ذكروا وجوها من التاويل الاول قال الجبائي ان
الرماة كانوا فريقين بعضهم فارق المكان لطلب الغنائم وبعضهم بقي
هناك ثم هؤلاء الذين بقوا احاط بهم العدو فلو استمروا على المكث هناك
لقتلهم العدو من غير فائدة اصلا فلهذا السبب جاز لهم ان يتنحوا عن ذلك
الموضع الى موضع يتحرزون فيه عن العدو الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم ذهب
الى الجبل في جماعة من اصحابه وتحصنوا به ولم يكونوا عصاة بذلك فلما كان ذلك
فلما كان ذلك الانصراف جائزا اضافه الى نفسه بمعنى انه كان بامره وباذنه ثم
قال ليبتليكم والمراد انه تعالى لما صرفهم الى ذلك المكان وتحصنوا به امرهم
هناك بالجهاد والذب عن بقية المسلمين ولا شك ان الاقدام على الجهاد
بعد الانهزام وبعد ان شاهدوا في تلك المعركة قتل اقاربهم واحبابهم من
اعظم انواع الابتلاء فان قيل فعلى هذا التاويل هؤلاء الذين صرفهم الله عن
الكفار ما كانوا مذنبين فلم قال ولقد عفا عنكم قلنا الاية مشتملة على ذكر من كان معذورا
في الانصراف ومن لم يكن وهم الذين بدؤا بالهزيمة فمضوا وعصوا فقوله ثم صرفكم
عنهم راجع الى المعذورين وقوله ولقد عفا عنكم راجع الى غير المعذورين
لان الاية لما اشتملت على قسمين وعلى حكمين رجع كل حكم الى القسم الذي
يليق به ونظيره قوله ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله
معنا فانزل الله سكينته عليه فالمراد الذي قال لا تحزن وهو ابو بكر لانه كان
خائفا قبل هذا القول فلما سمع هذا سكن ثم قال وايده بجنود لم تروها
يعني بذلك الرسول دون ابي بكر لانه كان قد جرى ذكرهما جميعا فهذا
جملة ما ذكره الجبائي في هذا المقام والوجه الثاني ما ذكره ابو مسلم
الاصفهاني وهو ان المراد من قوله ثم صرفكم عنهم انه تعالى ازال ما كان
في قلوب الكفار من الرعب من المسلمين عقوبة لهم على عصيانهم وفشلهم

ثم قال ليبتليكم اى يجعل ذلك الصرف محنة عليكم لتتوبوا الى الله وترجعوا
اليه وتستغفروه فيما خالفتم فيه امره وملتم فيه الى الغنيمة ثم
اعلمهم انه تعالى قد عفى عنهم والوجه الثالث قال الكعبي ثم صرفكم عنهم
بان لم يأمركم بمعاودتهم من فورهم ليبتليكم بكثرة الانعام عليكم والتخفيف
عنكم فهذا ما قيل فى هذا الموضع والله اعلم ثم قال تعالى لقد عفى عنهم من غير
توبة وان كان من باب الكبائر فلا بد من اضمار توبتهم لقيام الدلالة
على ان صاحب الكبيرة اذا لم يتب لم يكن من اهل العفو والمغفرة واعلم ان
الذنب لاشك انه كان كبيرة لانهم خالفوا صريح نص الرسول صلى الله عليه
وسلم وصارت تلك المخالفة سببا لانهزام المسلمين وقتل جمع عظيم
من اكابرهم ومعلوم ان كل ذلك من باب الكبائر وايضا ظاهر قوله
تعالى ومن يولهم يومئذ دبره يدل على كونه كبيرة وقول من قال انه
خاص فى بدر ضعيف لان اللفظ عام ولا تفاوت فى المقصود فكان
التخصيص ممتنعا ثم ان ظاهر هذه الاية يدل على انه تعالى عفا عنهم
من غير توبة لان التوبة غير مذكورة فصار هذا دليلا على انه تعالى
قد يعفو عن اصحاب الكبائر واما دلائل المعتزلة فى المنع عنه فقد
تقدم الجواب عنها فى سورة البقرة ثم قال والله ذو فضل على المؤمنين وهو
راجع الى ما تقدم من ذكر نعمه سبحانه وتعالى بالنصر اولا ثم بالعفو عن
المذنبين ثانيا وهذه الاية دالة على ان صاحب الكبيرة مؤمن لانا بينا ان هذا
الذنب كان من الكبائر ثم انه تعالى سماهم بالمؤمنين فهذا يقتضى ان صاحب
الكبيرة مؤمن بخلاف ما تقوله المعتزلة قوله تعالى **اذ تصعدون
ولا تلوون على احد والرسول يدعوكم فى اخراكم فاثابكم غما بغم
لكيلا تحزنوا على ما فاتكم ولا ما اصابكم والله خبير بما تعملون**
ولا تلوون على احد فيه قولان احدهما انه متعلق بما قبله وعلى هذا التقدير ففيه
وجوه احدها كانه قال وعفا عنكم اذ تصعدون لان عفوه عنهم لا بد
وان يتعلق بامر اقترفوه وذلك الامر هو ما بينه بقوله اذ تصعدون
والمراد به ما صدر عنهم من مفارقة ذلك المكان والاخذ فى الوادى
كالمنهزمين لا يلوون على احد وثانيها التقدير ثم صرفكم عنهم اذ تصعدون
وثالثها التقدير ليبتليكم اذ تصعدون القول الثانى انه ابتداء كلام لا تعلق
له بما قبله والتقدير اذكر اذ تصعدون وفى الاية مسائل المسئلة الاولى قال
صاحب الكشاف قرأ الحسن اذ تصعدون يعنى فى الجبل وقرئ اذ تصعدون
فى الوادى وقرأ ابو حيوة اذ تصعّدون بفتح التاء وتشديد العين من تصعّد
فى السلم المسئلة الثانية الاصعاد الذهاب فى الارض والابعاد فيه يقال
اصعد فى الجبل واصعد فى الارض ويقال اصعدنا من مكة الى المدينة وقال ابو معاذ
النحوى كل شئ له اسفل واعلى مثل الوادى والنهر فانك تقول فلان يصعد فى
الوادى اذا انحدر من اعلاه الى اسفله واما ما ارتفع كالسلم فانه يقال صعدت

المسئلة

المسئلة الثالثة ولا تلوون على احد اى لا تلتفتون على احد من شدة الهرب
واصله ان المعرج على الشئ يلوى اليه عنقه او عنان دابته فاذا مضى ولم يعرج
قيل لم يلوه ثم استعمل فى ترك التعريج على الشئ وترك الالتفات الى الشئ يقال
فلان لا يلوى على شئ اى لا يعطف عليه ولا يبالى به ثم قال تعالى والرسول يدعوكم
فى اخراكم كان يقول الى عباد الله الى عباد الله انا رسول الله من كر فله الجنة
ويحتمل ان يكون المراد انه عليه السلام كان يدعوهم الى نفسه حتى يجتمعوا عنده ولا
يتفرقوا ويحتمل انه كان يدعوكم الى المحاربة مع العدو ثم قال فى اخراكم اى فى اخركم
يقال جئت فى اخر الناس وفى اخراهم كما تقول فى اولهم واولاهم يقال جلس فلان فى اخريات
الناس اى اخرهم والمعنى انه عليه السلام كان يدعوهم وهو واقف فى اخرهم لاجل ان القوم
بسبب الهزيمة قد تقدموه ثم قال فاثابكم غما بغم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى
لفظ الثواب لا يستعمل فى الاغلب الا فى الخير ويجوز استعماله فى الشر لانه
ماخوذ من قولهم ثاب اليه عقله اى رجع اليه قال تعالى واذ جعلنا البيت مثابة
للناس والمراة تسمى ثيبا لان واطئها عائد اليها واصل الثواب كل ما يعود
الى الفاعل من جزاء فعله سواء كان خيرا او شرا الا انه بحسب العرف
اختص لفظ الثواب بالخير فان حملنا لفظ الثواب ههنا على اصل اللغة استقام
الكلام وان حملناه على مقتضى العرف كان ذلك واردا على سبيل التهكم
كما يقال تحيتك الضرب وعتابك السيف اى جعل مكان ما ترجون من الثواب الغم
قال تعالى فبشرهم بعذاب اليم المسئلة الثانية الباء فى قوله غما بغم يحتمل ان
يكون بمعنى المعاوضة كما يقال هذا بهذا اى هذا عوض عن ذلك ويحتمل ان يكون
بمعنى مع والتقدير اثابكم غما مع غم اما على التقدير الاول ففيه وجوه الاول وهو قول
الزجاج انكم لما اذقتم الرسول غما بسبب ان عصيتم امره فالله تعالى اذاقكم
هذا الغم وهو الذى حصل لهم بسبب هذا الانهزام وقتل الاحباب والمعنى جازاكم
من ذلك الغم بهذا الغم الثانى قال الحسن يريد غم يوم احد للمسلمين بغم يوم بدر
للمشركين والمقصود منه ان لا يبقى فى قلبكم التفات الى الدنيا فلا تفرحوا
باقبالها ولا تحزنوا باعراضها وهو المعنى بقوله لكيلا تأسوا على ما فاتكم فى واقعة
احد ولا تفرحوا بما اتاكم فى واقعة بدر وطعن القاضى فى هذا الوجه وقال ان غمهم
يوم احد انما كان من جهة استيلاء الكفار وذلك كفر ومعصية فكيف
يضيفه الله الى نفسه ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يبعد ان يعلم الله تعالى فى
تسليط الكفار على المسلمين نوع مصلحة وهو ان لا يفرحوا باقبال الدنيا
ولا يحزنوا بادبارها فلا يبقى فى قلبهم اشتغال بغير الله الثالث يجوز ان يكون
الضمير فى قوله فاثابكم للرسول والمعنى ان الصحابة لما راوا ان الرسول والمعنى
ان الصحابة لما راوا ان الرسول صلى الله عليه وسلم شج وجهه وكسرت رباعيته
وقتل عمه اغتموا لاجله والرسول صلى الله عليه وسلم لما راى انهم عصوا ربهم
لطلب الغنيمة ثم بقوا محرومين عن الغنيمة وقتل اقاربهم اغتم لاجلهم فكان
المراد من قوله فاثابكم غما بغم هو هذا اما على التقدير الثانى وهو ان يكون الباء

في غما بغم بمعنى مع اي غما مع غم او غما على غم فهذا جايز لان حروف الجر يقام
بعضها مقام بعض يقول ما زلت به حتى فعل وما زلت معه حتى فعل و تقول
نزلت ببني فلان و على بني فلان واعلم ان الغموم هناك كانت كثيرة فاحدها
غمهم بما نالهم من العدو في الانفس والاموال و ثانيها غمهم بما لحق المومنين من قتل
و ثالثها غمهم بما وصل الى الرسول من الشجة وكسر الرباعية و رابعها ما ارجف به من
قتل الرسول و خامسها بما وقع منهم من المعصية و ما يخافون من عقابها وسادسها
غمهم بسبب التوبة التي صارت واجبة عليهم وذلك لانهم اذا تابوا عن تلك
المعصية لم تتم توبتهم الا بترك الهزيمة والعود الى المحاربة بعد الانهزام
وذلك من اشق الاشيا لان الانسان بعد صيرورته منهزما يصير ضعيف
القلب جبانا فاذا امر بالمعاودة فان فعل خاف القتل وان لم يفعل خاف الكفر وعقاب
الاخرة وهذا الغم لاشك انه اعظم الغموم والاحزان فاذا عرفت هذه الجملة
فكل واحد من المفسرين فسر هذه الاية بواحد من هذه الوجوه ونحن نعدها
فالوجه الاول ان الغم الاول ما اصابهم عند الفشل والتنازع والثاني
ما حصل عند الهزيمة الوجه الثاني ان الغم الاول ما حصل بسبب فوت الغنايم
والغم الثاني حصل بسبب ان ابا سفيان وخالد بن الوليد اطلعا على المسلمين
فحملوا عليهم وقتلوا منهم جمعا عظيما الوجه الثالث ان الغم الاول ما كان
عند توجه ابي سفيان و خالد بن الوليد عليهم بالقتل والغم الثاني هو ان المشركين
لما رجعوا خاف الباقون من المسلمين من انهم لو رجعوا لقتلوا الكل فصار
هذا الغم بحيث اذهلهم عن الغم الاول الوجه الرابع ان الغم الاول ما وصل اليهم بسبب
انفسهم واموالهم والغم الثاني ما وصل اليهم بسبب الارجاف بقتل النبي
صلى الله عليه وسلم وفي الاية قول ثالث اختاره القفال رحمه الله قال وعندنا ان الله
تعالى ما اراد بقوله غما بغم اثنين وانما المراد مواصلة الغموم وطولها اي ان الله
عاقبكم بغموم كثيرة مثل قتل اخوانكم واقاربكم ونزول المشركين من فوق الجبل
عليكم بحيث لم تامنوا ان يهلك اكثركم ومثل اقدامكم على المعصية فكانه تعالى
قد اثابكم هذه الغموم المتعاقبة ليكون ذلك زاجرا لكم عن الاقدام على المعصية
والاشتغال بما يخالف امر الله والله اعلم المسئلة الثالثة معنى ان الله اثابكم
غما بغم انه خلق الغم فيهم واما المعتزلة فهذا لايليق باصولهم فذكروا في علة هذه
الاضافة وجوها الاول قال الكعبي ان المنافقين لما رجعوا ان محمدا صلى الله عليه وسلم
قتل ولم يبين الله تعالى كذب ذلك القايل صار كانه تعالى هو الذي فعل ذلك الغم
وهذا كالرجل الذي يبلغه الخبر الذي يغمه ويكون معه من يعلم ان ذلك الخبر كذب
فاذا لم يكشفه له سريعا وتركه يفكر فيه اغمه فانه يقول لقد غممتني واطلت
حزني وهو لم يفعل شيا من ذلك بل سكت وكف عن اعلامه فكذا هاهنا الثاني
ان الغم وان كان من فعل العبد فتشبيه فعل الله تعالى لان الله تعالى طبع العباد طبعا
يغتمون بالمصايب التي تنالهم وهم لا يجدون على ذلك ولو يدفعون والثالث لايمتنع ان
يخلق الله الغم في قلب بعض المكلفين لرعاية بعض المصالح ثم قال تعالى لكيلا تحزنوا على

ما فاتكم ولا ما اصابكم وفيه مسايل المسئلة الاولى في قوله لكيلا وجهان
الاول انها متصلة بقوله ولقد عفا عنكم لكيلا تحزنوا لان في عفوه تعالى ما يزيل كل
غم الهزيمة من غمكم النبي صلى الله عليه وسلم بسبب مخالفته ليكون غمكم بان
خالفتموه فقط لا بان فاتتكم الغنيمة واصابتكم الهزيمة وذلك لان الغم
الحاصل بسبب الاقدام على المعصية ينسي الغم الحاصل بسبب مصايب الدنيا
الثاني قال الحسن جعلكم مغمومين يوم احد في مقابلة ما جعلتموهم مغمومين
يوم بدر لاجل ان تسهل امر الدنيا في عينكم فلا تحزنوا بفواتها ولا تفرحوا
باقبالها وهذان الوجهان مفرعان على قولنا الثالث ان قوله غما بغم للمجازات
اما اذا قلنا انها بمعنى مع والمعنى انكم لو تم توفقنا في هذا المكان و امتثلنا امر
الرسول لوقفنا في غم فوات الغنيمة فاعلموا انكم لما خالفتم امر الرسول
وطلبتم الغنيمة وقعتم في هذه الغموم العظيمة التي كل واحد منها اعظم
من ذلك باضعاف مضاعفة والعاقل اذا تعاقب عنده الضرران وجب
ان يخص اعظمهما بالدفع فصارت اثابة الغم على الغم مانعا لكم من ان
تحزنوا بسبب فوت الغنيمة وزاجرا لكم عن ذلك كانه زجرهم عن تلك المعصية
بهذا الزاجر الحاصل في الدنيا ثم زجرهم عنها بسبب الزواجر الموجودة في القيامة
فقال والله خبير بما تعملون اي هو عالم بجميع اعمالكم وقصودكم ودواعيكم
قادر على مجازاتها ان خيرا فخير وان شرا فشر وذلك من اعظم الزواجر
للعبد عن الاقدام على المعصية والله اعلم قوله تعالى ثم انزل عليكم
من بعد الغم امنة نعاسا يغشى طايفة منكم وطايفة قد اهمتهم
انفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية يقولون هل لنا
من الامر من شيء قل ان الامر كله لله يخفون في انفسهم ما لا يبدون
لك يقولون لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا هاهنا قل لو كنتم
في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم وليبتلي الله
ما في صدوركم وليمحص ما في قلوبكم والله عليم بذات الصدور في
كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما وعد نصر المومنين على الكافرين
وهذا النصر لابد وان يكون بازالة الخوف عن المومنين فبين في هذه الاية
انه تعالى ازال الخوف عنهم ليصير ذلك كالدلالة على انه تعالى ينجز
وعده في نصر المومنين الثاني انه تعالى بين انه نصر المومنين
اولا فلما عصى بعضهم سلط الخوف عليهم ثم ذكر انه ازال ذلك الخوف
عليهم ثم ذكر انه ازال ذلك الخوف عن قلب من كان صادقا في ايمانه مستقرا
في دينه بحيث غلب النعاس عليه واعلم ان الذين كانوا مع الرسول عليه
السلام يوم احد فريقان احدهما الذين كانوا جازمين بان محمدا عليه
السلام نبي حق من عند الله وانه لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
وكانوا قد سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى ينصر هذا
الدين ويظهره على ساير الاديان فكانوا قاطعين بان هذه الواقعة لا تنتهي

الى الاستيصال فلاجرم كانوا امنين وبلغ ذلك الامن الى حيث غشيهم
النعاس فان النوم لا يجيء مع الخوف فمجيء النوم يدل على زوال الخوف بالكلية فقال
هاهنا في قصة احد في صفة هؤلاء ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا
وقال في قصة بدر اذ يغشاكم النعاس امنة منه ففي قصة احد قوم منافقون
الذين كانوا شاكين في نبوته صلى الله عليه وسلم وما حضروا الا لطلب
الغنيمة فهؤلاء اشتد جزعهم وعظم خوفهم ثم انه وصف حال كل واحدة من هاتين
الطائفتين فقال في صفة المؤمنين ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا وفيه
مسايل **المسئلة الاولى** قال الواحدي الامنة مصدر كالامن ومثله من
المصادر العظمة والغلبة وقال الجبائي امن فلان يامن امنا وامنة و
امانا **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف قرئ امنة بسكون الميم
كانها المرة من الامن **المسئلة الثالثة** في قوله تعالى نعاسا وجهان
احدهما ان يكون بدلا من امنة والثاني ان يكون مفعولا له بمعنى نعستم
امنة وثالثها ان يكون حالا من المخاطبين بمعنى ذوي امنة ثم قال تعالى يغشى
طايفة منكم وفيه مسايل المسئلة الاولى قد ذكرنا ان هذه الطايفة هم
المؤمنون الذين كانوا على البصيرة في ايمانهم قال ابو طلحة غشينا ونحن في مصافنا
فكان السيف يسقط من يد احدنا فياخذه ثم يسقط فياخذه وعن الزبير كنت
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حين اشتد الخوف فارسل الله علينا النوم
واني لاسمع قول معتب بن قشير والنعاس يغشاني لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا هاهنا وعن
عبد الرحمن بن عوف القي النوم علينا يوم احد وعن ابن مسعود النعاس في القتال
امنة والنعاس في الصلاة من الشيطان وذلك لانه لا يكون في القتال الا من غاية الوثوق
بالله والفراغ عن الدنيا ولا يكون في الصلاة الا من غاية البعد عن الله واعلم ان ذلك
النعاس فيه فوايد احدها انه وقع على كافة المؤمنين لا على الحد المعتاد فكان ذلك معجزة
ظاهرة للنبي صلى الله عليه وسلم ولا شك ان المؤمنين متى شاهدوا تلك المعجزة الجديدة
ازدادوا ايمانا مع ايمانهم ومتى صاروا كذلك ازداد جدهم في محاربة العدو و
وثوقهم بان الله منجز وعده وثانيها ان الارق والسهر يوجبان الضعف والكلال والنوم
يفيد عود القوة والنشاط واشتداد القوة والقدرة وثالثها ان الكفار لما اشتغلوا
بقتل المسلمين القى الله النوم على عين من بقي منهم لئلا يشاهدوا قتل اعزتهم
فيشتد الخوف والجبن في قلوبهم ورابعها ان الاعداء كانوا في غاية الحرص على قتلهم
فبقاهم في النوم مع السلامة في مثل تلك المعركة من ادل الدلايل على ان حفظ الله
وعصمته معهم وذلك مما يزيل الخوف عن قلوبهم ويورثهم مزيد الوثوق بوعد الله
تعالى ومن الناس من قال ذكر النعاس في هذا الموضع كناية عن غاية الامن وهذا ضعيف
لان صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند قيام الدليل المعارض فكيف يجوز
يجوز ترك حقيقة اللفظ مع اشتمالها على هذه الفوايد المسئلة الثانية قرا حمزة والكسائي
تغشى بالتاء ردا الى النعاس وهو اختيار ابي حاتم وخلف وابي عبيد واعلم ان الامنة والنعاس
كل واحد منهما يدل على الاخر فلاجرم يحسن رد الكناية الى ايهما شيت كقوله ان شجرة الزقوم

طعام

طعام الاثيم كالمهل يغلي في البطون ويغلي اذا عرفت جوازهما فنقول ثم تقوى القراة بالتا
ان الاصل الامنة والنعاس بدل ورد الكناية الى الاصل احسن وايضا الامنة هي المقصودة
واذا حصل الامنة حصل النعاس لانها سببه فان الخايف لا يكاد ينعس واما قرا
بالياء فحجته ان النعاس هو الغاشي فان العرب تقول غشيني النعاس وقلما يقولون غشيني الامن
وايضا فان النعاس مذكور بالغشيان في قوله اذ يغشاكم النعاس امنة وايضا النعاس
يلي الفعل وهو اقرب في اللفظ الى ذكر الغشيان من الامنة فالتذكير اولى ثم قال تعالى
وطايفة قد اهمتهم فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** هؤلاء هم المنافقون عبد الله
بن ابي ومعتب بن قشير واصحابهما كان همتهم خلاص انفسهم يقال اهمني الشيء
اي كان همي وقصدي قال ابو مسلم من عادة العرب ان تقول لمن خاف قد اهمته نفسه
فهؤلاء المنافقون لشدة خوفهم من القتل طار النوم عنهم وقيل المؤمنون
كان همتهم النبي واخوانهم من المؤمنين والمنافقون كان همتهم انفسهم وتحقيق
القول فيه ان الانسان نفسه بعد الخوف اذا اشتد اشتغل بالشيء واستغرق
فيه صار غافلا عما سواه فلما كان احب الاشيا الى الانسان نفسه عند الخوف عن النفس يصير ذاهلا
عن كل ما سواه فهذا هو المراد من قوله اهمتهم انفسهم وذلك لان اسباب الخوف وهي قصد
الاعداء كانت حاصلة والدافع لذلك وهو الوثوق بوعد الله ووعد رسوله ما كان معتبرا
عندهم لانهم كانوا مكذبين بالرسول في قلوبهم فلاجرم عظم الخوف في قلوبهم **المسئلة
الثانية** طايفة رفع بالابتدا وخبره يظنون وقيل خبره اهمتهم انفسهم ثم انه تعالى
وصف هذه الطايفة بانواع من الصفات الصفة الاولى من صفاتهم قوله تعالى يظنون
بالله غير الحق ظن الجاهلية وفيه مسايل **المسئلة الاولى** في هذا الظن احتمالات
احدها وهو الاظهر وهو ان ذلك الظن هو انهم كانوا يقولون في انفسهم لو كان محمد محقا
في دعواه ما سلط الله الكفار وهذا ظن فاسد اما على قول اهل السنة والجماعة فلانه سبحانه
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض لاحد عليه فان النبوة خلعة من الله تعالى يشرف
بها عبده وليس في العقل ان المولى اذا شرف عبده بخلعة ان يشرفه بخلعة اخرى فان له
الامر والنهي كيف شا بحكم الالهية واما على قول من يعتبر المصالح في افعال الله واحكامه
فلا يبعد ان يكون لله تعالى في التخلية بين الكافر والمسلم بحيث يقهر الكافر المسلم
حكما خفية والطافا مرعية فان الدنيا دار الامتحان والابتلا ووجوه المصالح مستورة
عن العقول فربما كانت المصلحة بين الكافر والمؤمن حتى يقهر الكافر المؤمن وربما كانت
المصلحة في تسليط الفقر والزمانة على المؤمن قال القفال لو كان كون المؤمن محقا يوجب زوال
هذه المعاني لوجب ان يضطر الناس الى معرفة الحق وذلك ينافي التكليف واستحقاق
الثواب والعقاب بل الانسان انما يعرف كونه محقا بما معه من الدلايل والبينات فاما القهر
فقد يكون من المبطل للمحق ومن المحق للمبطل وهذه جملة كافية في بيان انه لا يجوز الاستدلال بالدولة
والشوكة ووفور القوة على ان صاحبها على الحق الثاني ان ذلك الظن هو انهم كانوا ينكرون
الاله العالم بكل المعلومات القادر على كل المقدورات وينكرون النبوة والبعث فلاجرم ما وثقوا بقول
النبي في ان الله يقويهم وينصرهم **المسئلة الثانية** غير الحق في حكم المصدر ومعناه يظنون بالله غير
الظن الحق الذي يجب ان يظن به وظن الجاهلية بدل منه والفايدة في هذا الترتيب ان غير الحق اديان

كثيرة وافتحها مقالات اهل الجاهلية فذكر اولا انهم يظنون بالله غير الحق الظن الحق ثم بين
انهم اختاروا من اقسام الاديان التي هي غير حقة اركها واكثرها بطلانا وهو ظن اهل الجاهلية
كما يقال فلان دينه ليس بحق دينه دين الملاحدة المسئلة الثالثة في قوله ظن الجاهلية
قولان احدهما انه كقولك حاتم الجود وعمرو العلى يريد الظن المختص بالملة الجاهلية والثاني
المراد ظن اهل الجاهلية والثانية من الصفات التي ذكرها الله تعالى لهؤلاء المنافقين
قوله تعالى يقولون هل لنا من الامر من شيء قل ان الامر كله لله واعلم ان قوله هل لنا من الامر
من شيء حكاية للشبهة التي تمسك اهل النفاق بها وهو يحتمل وجوها الاول ان عبد الله بن ابي لما
شاور النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الواقعة اشار عليه بانه لا يخرج من المدينة ثم ان الصحابة
الحوا على الرسول صلى الله عليه وسلم في ان يخرج اليهم فغضب عبد الله بن ابي من ذلك وقال
عصاني واطاع الولدان ثم لما كثر القتل في بني الخزرج ورجع عبد الله بن ابي فقيل له قتل بنو الخزرج
فقال هل لنا من الامر من شيء يعني ان محمدا لم يقبل قولي حين امرته بان يسكن في المدينة
ولا يخرج منها ونظيره ما حكاه الله عنهم انهم قالوا لو اطاعونا ما قتلوا والمعنى هل لنا امر يطاع
وهو استفهام على سبيل الانكار الوجه الثاني في التاويل ان من عادة العرب انه اذا كانت الدولة
لاحد قالوا له الامر واذا كانت لعدوه قالوا عليه الامر فقوله هل لنا من الامر من شيء اي هل لنا من
الشيء الذي كان يعدنا به محمد وهو النصرة والقوة شيء وهذا استفهام على سبيل الانكار وكان
غرضهم منه الاستدلال بذلك على ان محمدا عليه السلام كان كاذبا في ادعاء النصرة والعصمة
من الله تعالى لامته وهذا استفهام على سبيل الانكار الثالث ان يكون التقدير انطمع
ان يكون لنا الغلبة على هؤلاء والغرض منه تنفير المسلمين في التشدد في الجهاد والحرب مع
الكفار ثم ان الله سبحانه اجاب عن هذه الشبهة بقوله قل ان الامر كله لله وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى قرا ابو عمرو كله برفع اللام والباقون بالنصب اما وجه الرفع فهو ان قوله
كله مبتدا وقوله لله خبره ثم صارت هذه الجملة خبرا لان واما النصب فلان لفظ كل للتاكيد
فكانت كلفظة اجمع ولو قيل ان الامر اجمع لم يكن الا النصب فكذا اذا قال كله المسئلة الثانية
الوجه في تقرير هذا الجواب ما بينا انا ان قلنا بمذهب اهل السنة لم يكن على الله اعتراض في شيء من
افعاله في الاماتة والاحياء والفقر والاغناء والسراء والضراء وان قلنا بمذهب القائلين برعاية
المصالح فهي مخفية لا يعلمها الا الله تعالى فلما كانت المصلحة في ايصال السرور واللذة وربما كانت
في تسليط الآلام والاحزان فقد اندفعت شبهة المنافقين من هذا الوجه المسئلة الثالثة
احتج اصحابنا بهذه الاية على ان جميع المحدثات بقضاء الله وقدره وذلك لان المنافقين قالوا
ان محمدا لو قبل منا راينا ونصيحتنا لما وقع في هذه المحنة فاجاب الله عنه بان الامر كله لله وهذا
الجواب انما ينتظم لو كانت افعال العباد بقضاء الله وقدره ومشيئته اذ لو كانت خارجة
عن مشيئته لم يكن هذا الجواب دافعا لشبهة المنافقين الا انتهاء الى الواجب لذاته فثبت
ان كل ما سوى الله تعالى مستند الى ايجاده وتكوينه وهذه القاعدة لا اختصاص لها
بمحدث دون محدث او ممكن دون ممكن فيدخل فيه افعال العباد وحركاتهم وسكناتهم
وذلك هو المراد بقوله قل ان الامر كله لله هذا كلام في غاية الظهور لمن وفقه
الله للانصاف ثم انه تعالى قال يخفون في انفسهم ما لا يبدون لك واعلم انه
تعالى حكى عنهم انهم قالوا هل لنا من الامر من شيء وهذا الكلام مجمل فلعل قائله كان

من المؤ

من المؤمنين المحقين وكان غرضه منه اظهار الشفقة وانه متى يكون الفرج
ومتى يحصل النصرة ولعله كان من المنافقين وانما قاله طعنا في نبوة
محمد وفي الاسلام فبين تعالى في هذه الاية ان غرض هؤلاء من هذا الكلام هذا
القسم الثاني والفائدة في هذا التنبيه ان يكون الرسول صلى الله عليه وسلم متحرزا عن
مكرهم وكيدهم النوع الثالث من الاشياء التي حكى الله عن المنافقين قولهم لو
كان لنا من الامر شيء ما قتلنا هاهنا وفيه اشكال وهو ان لقائل ان يقول اي الفرق
بين هذا الكلام وبين ما تقدم من قولهم هل لنا من الامر من شيء واجاب عنه بقوله
ويمكن ان يجاب عنه من وجهين الاول انه تعالى لما حكى عنهم قولهم هل لنا
من الامر من شيء ما خرجنا واجاب عنه بقوله ان الامر كله لله واحتج المنافقون على الطعن
في هذا الجواب بقولهم لو كان لنا من الامر شيء ما خرجنا من المدينة ولو انا ما خرجنا
ما قتلنا هاهنا وهذا يدل على انه ليس الامر كما قلتم من ان الامر كله لله وهذا هو بعينه المناظرة
الدائرة بين اهل السنة وبين اهل الاعتزال فان السني يقول الامر في الطاعة والمعصية
والايمان والكفر بيد الله والمعتزلي يقول ليس الامر كذلك فان الانسان مختار مستقل
بالفعل ان شاء آمن وان شاء كفر فعلى هذا الوجه لا يكون هذا الكلام شبهة مستقلة بنفسها
بل يكون الغرض منها الطعن فيما جعله الله تعالى جوابا عن الشبهة الاولى والوجه الثاني ان يكون المراد
من قوله هل لنا من الامر من شيء هو انه هل لنا من النصرة التي وعدنا بها محمد شيء ويكون المراد
من قوله لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا هاهنا هو ما كان يقوله عبد الله بن ابي من ان محمدا
لو اطاعني وما خرج من المدينة ما قتلنا هاهنا واعلم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة
من ثلاثة اوجه الوجه الاول من الجواب قوله قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم
القتل الى مضاجعهم والمعنى ان الحذر لا يدفع القدر والتدبير لا يقاوم التقدير فالذين قدر الله
عليهم القتل لا بد وان يقتلوا على جميع التقديرات لان الله تعالى لما اخبر انه يقتل فلو لم يقتل
لانقلب خبره الصدق كذبا ولو علم انه يقتل فلو لم يقتل لانقلب علمه جهلا وذلك محال وايضا
انه يمكن فلا بد من اتيانه الى ما اراد الله فلو لم يوجد لانقلب قدرته عجزا وكل ذلك محال
ومما يدل على تحقق الوجوب كما قررنا ان قوله الذين كتب عليهم القتل هذه الكلمة تفيد
الوجوب فان هذه الكلمة في قوله كتب عليكم الصيام كتب عليكم القصاص تفيد وجوب
الفعل وههنا لا يمكن حملها على وجوب الفعل فوجب حملها على وجوب الوجود وهذا الكلام
في غاية الظهور لمن ايده الله بتوفيقه للمفسرين فيه قولان الاول لو جلستم
في بيوتكم لخرج منكم من كتب الله عليهم القتل الى مضاجعهم ثم يقتلهم الله بما علم
الله انه يوجد الثاني كانه قيل للمنافقين لو جلستم في بيوتكم وتخلفتم عن الجهاد لخرج المؤمنون
الذين كتب الله عليهم قتال الكفار الى مضاجعهم ولم يتخلفوا عن هذه الطاعة بسبب تخلفكم
الوجه الثاني في الجواب عن تلك الشبهة قوله وليبتلي الله ما في صدوركم وذلك لان القوم
زعموا ان الخروج الى تلك المقاتلة كانت مفسدة ولو كان الامر اليهم ما خرجوا اليها فقال
فقال تعالى بل هذه المقاتلة مشتملة على نوعين من المصلحة احدهما تمييز الموافق من المنافق
وفي المثل المشهور لا تكرهوا الفتن فانها حصاد المنافقين ومعنى الابتلاء في حق الله تعالى
قد مر تفسيره مرارا كثيرة فان قيل لم ذكر الابتلاء اولا وقد سبق ذكره في قوله ثم صرفكم

عنهم ليبتليكم قلنا لما طال الكلام اعاد ذكره وقيل الابتلاء الاول هزيمة المومنين
والثاني ساير الاحوال الوجه الثالث في الجواب قوله وليمحص ما في قلوبكم وفيه وجهان
احدهما ان هذه الواقعة تمحص قلوبكم عن الوساوس والشبهات والثاني انها تصير
كفارة لذنوبكم فتمحصكم عن تبعات المعاصي والسيئات وذكر في الابتلاء الصدور وفي التمحيص
القلوب وفيه بحث ثم قال والله عليم بذات الصدور واعلم ان ذات الصدور هي الاشيا
الموجودة في الصدور وهو الاسرار والضماير فهي ذات الصدور ولا تخلو
منها مصاحبة لها وصاحب الشي ذوه وصاحبته ذاته وانما ذكر ذلك ليدل به على ان ابتلاءه لم
يكن لانه لا يخفى عليه ما في الصدور او غير ذلك لانه عالم بجميع المعلومات وانما ابتلاهم
اما لمحض الالهية او للاستصلاح قوله تعالى ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان
انما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا ولقد عفى الله عنهم ان الله
غفور رحيم اعلم ان المراد ان القوم الذين تولوا يوم احد عند التقاء الجمعين
وفارقوا المكان وانهزموا قد عفى الله عنهم وفي الاية مسايل المسئلة الاولى اختلفت
الاخبار فيمن ثبت ذلك اليوم وفيمن ولى قال محمد بن اسحاق ان ثلث الناس كانوا مجروحين
وثلثهم ثبتوا واختلفوا في المنهزمين فقيل ان بعضهم ورد تعدّ رجال المدينة
وكان اول من دخل المدينة واخبر ان الرسول صلى الله عليه وسلم قتل سعد بن
عثمان ثم ورد بعده رجال دخلوا على نسائهم وجعل النسا يقلن اعن رسول الله
تفرون وكن يحثين التراب في وجوههم ويقلن هاك المغزل اغزل به ومنهم
من قال ان المسلمين لم يعدوا الجبل قال القفال والذي تدل عليه الاخبار في الجملة
ان نفرا قليلين تولوا وابعدوا فمنهم من دخل المدينة ومنهم من ذهب الى ساير
الجوانب واما الاكثرون فانهم نزلوا عند الجبل واجتمعوا هناك ومن المنهزمين عمر الا انه
لم يكن في اوايل المنهزمين ولم يبعد بل ثبت على الجبل الى ان صعد النبي صلى الله عليه وسلم
ومنهم ايضا عثمان انهزم وهو مع رجلين من الانصار يقال لهما سعد وعقبة انهزموا
حتى بلغوا موضعا بعيدا ثم رجعوا بعد ثلثة ايام فقال لهما النبي صلى الله عليه وسلم
لقد ذهبتم فيها عريضة وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم سمع فاطمة قالت لعلي ما
فعل عثمان فتنقصه فقال النبي صلى الله عليه وسلم اعياني ازواج الاخوات ان تحابوا واما
الذين ثبتوا مع الرسول فكانوا اربعة عشر رجلا سبعة من المهاجرين وسبعة من
الانصار فمن المهاجرين ابو بكر وعلي وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وطلحة
بن عبيد الله وابو عبيدة بن الجراح والزبير بن العوام ومن الانصار الحباب بن المنذر
وابو دجانة وعاصم بن ثابت والحارث بن الصمة وسهل بن حنيف ثم لم يقتل منهم تقتيل
احد وروي ابن عيينة انه اصيب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو من ثلاثين
كلهم يجي ويجثوا بين يديه ويقول وجهي لوجهك الفدا ونفسي لنفسك وعليك السلام
من مودع المسئلة الثانية قوله ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان هذا خطاب للمومنين
خاصة يعني الذين انهزموا يوم احد انما استزلهم الشيطان اي حملهم على الزلة
والزل واستزل بمعنى واحد قال تعالى فازلهما الشيطان وقال ابن قتيبة استزلهم طلب
زلتهم كما يقال استعجله اي طلب عجلته واستعمله طلب عمله المسئلة الثالثة

قال الكعبي الاية تدل على ان المعاصي لا تنسب الى الله فانه تعالى نسبها في هذه الاية
الى الشيطان وهو كقوله تعالى لموسى هذا من عمل الشيطان وكقوله يوسف من بعد
ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وكقول صاحب موسى وما انسانيه الا الشيطان
المسئلة الرابعة انه تعالى لم يبين ان الشيطان في اي شي استزلهم وذلك
وذلك لان مع العفو لا حاجة الى تعيين المعصية لكن العلما جوزوا ان يكون المراد
بذلك تحولهم عن الموضع وان يكون رغبتهم في الغنيمة وان يكون فشلهم في الجهاد
وعدولهم عن الاخلاص واي ذلك كان فقد صح ان الله عفى عنهم روي ان عثمان
عوتب في هزيمته يوم احد فقال ان ذلك وان كان خطا لكن الله عفا الله عنه
وفي هذه الاية اما قوله تعالى ببعض ما اكتسبوا ففيه وجهان احدهما ان الباء باء الالصاق
كقولك بالقلم وقطعت بالسكين والمعنى انه كان قد صدرت عنهم جنايات
فبواسطة تلك الجنايات قدر الشيطان على استزلالهم وعلى هذا التقدير ففيه وجوه
الاول قال الزجاج انهم لم يتولوا على جهة المعاندة ولا على جهة الفرار من الزحف
رغبة منهم في الدنيا وانما ذكرهم الشيطان ذنوبا كانت لهم فكرهوا لقاء الله الا على
حال يرضونها والا بعد الاخلاص في التوبة فهذا خاطر ببالهم وكانوا مخطئين فيه الثاني
انهم لما اذنبوا بسبب مفارقة ذلك المكان ازلهم الشيطان بشومه واوقعهم في الهزيمة
لان الذنب يجر الى الذنب كما ان الطاعة تجر الى الطاعة ويكون لطفا
فيها الثالث لما اذنبوا بسبب الفشل ومنازعة بعضهم مع بعض وقعوا في
ذلك الذنب والوجه الثاني ان يكون المعنى استزلهم الشيطان في بعض ما كسبوا
لا في كل ما كسبوا والمراد بيان انهم ما كفروا وما تركوا دينهم بل هذه زلة وقعت
لهم في بعض اعمالهم ثم قال تعالى ولقد عفى الله عنهم واعلم ان هذه الاية دلت
على ان تلك الزلة ما كانت بسبب الكفر فان العفو عن الكفر لا يجوز كقوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ثم قالت المعتزلة ذلك الذنب ان كان من
الصغاير جاز العفو عنه من غير توبة وان كان من الكباير لم يجز الا مع التوبة فها هنا
لا بد من تقدير التوبة منهم وان كان ذلك غير مذكور في الاية قال القاضي والاقرب
ان ذلك الذنب كان من الصغاير ويدل عليه وجهان الاول انه لا يكاد يكون في الكباير
انحاز له انما يقال ذلك في الصغير الثاني ان القوم ظنوا ان الهزيمة لما وقعت على
المشركين لم يبق الى ثباتهم في ذلك المكان حاجة فلاجرم انتقلوا عنه وتحولوا
لطلب الغنيمة ومثل هذا لا يبعد ان يكون من باب الصغاير لان للاجتهاد في مثله
مدخلا واما على قول اصحابنا ان يجوز العفو عن الصغاير والكباير فلا حاجة الى هذه
التكلفات ثم قال ان الله غفور حليم لا يعجل بالعقوبة وقد احتج اصحابنا بهذا على
ان ذلك الذنب كان من الكباير لانه لو كان من الصغاير لوجب على قول المعتزلة
ان يعفو عنه ولو كان العفو واجبا لما حسن التمدح به لان من لم يظلم انسانا
فانه لا يحسن ان يتمدح بانه عفى عنه وغفر له فلما ذكر التمدح علمنا ان ذلك الذنب
كان من الكباير ولما عفى عنه علمنا ان العفو عن الكباير واقع والله اعلم قوله تعالى

يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لإخوانهم إذا ضربوا
في الأرض أو كانوا غزى لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ليجعل الله ذلك حسرة
في قلوبهم والله يحيي ويميت والله بما تعملون بصير ولئن قتلتم في سبيل الله
أو متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون ولئن متم أو قتلتم لإلى الله
تحشرون اعلم أن المنافقين كانوا يعيرون المؤمنين في الجهاد مع الكفار بقولهم
لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ثم إنه لما ظهر عن بعض المؤمنين فتور وفشل في
الجهاد حتى وقع يوم أحد ما وقع وعفا الله بفضله عنهم ذكر في هذه الآية ما يدل
على النهي عن أن يقول أحد من المؤمنين مثل مقالتهم فقال يا أيها الذين
آمنوا لا تقولوا لمن يريد الخروج إلى الجهاد لو لم تخرجوا لما متم وما قتلتم فإن الله
هو المحيي المميت فمن قدر له البقاء لم يقتل في الجهاد ومن قدر له الموت لم يبق وإن لم
يجاهد وهو المراد من قوله والله يحيي ويميت وأيضا فالذي يقتل في الجهاد لو أنه
ما خرج إلى الجهاد لكان يموت لا محالة فإذا كان لا بد من الموت فلأن يقتل في الجهاد
حتى يستوجب الثواب العظيم كان ذلك خيرا له من أن يموت في غير فائدة وهو
المراد من قوله ولئن قتلتم في سبيل الله أو متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما
يجمعون فهذا هو المقصود من الكلام ثم في الآية مسائل **المسألة الأولى**
اختلفوا في المراد بقوله كالذين كفروا فقال بعضهم هو على إطلاقه يدخل فيه
كل كافر يقول مثل هذا القول سواء كان منافقا أو مشركا وقال الآخرون إنه مخصوص
بالمنافقين لأن هذه الآيات من أولها إلى آخرها مختصة بشرح أحوالهم وقال
آخرون هذا مختص بعبد الله بن أبي بن سلول ومعتب بن قشير وسائر أصحابهم وعلى
هذين القولين فالآية تدل على أن الإيمان ليس عبارة عن الإقرار باللسان كما يقوله
الكرامية إذ لو كان كذلك لكان المنافق مؤمنا ولو كان مؤمنا لما سماه الله كافرا
المسألة الثانية قال صاحب الكشاف قوله وقالوا لإخوانهم أي لأجل إخوانهم
كقوله وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيرا ما سبقونا إليه
وأقول تقرير هذا الجواب أنهم لو قالوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فهذا يدل
على أن أولئك الإخوان كانوا ميتين ومقتولين عند هذا القول فوجب أن يكون
المراد من قوله وقالوا لإخوانهم هو أنهم قالوا ذلك لأجل إخوانهم ولا يكون
المراد هو أنهم ذكروا هذا القول مع إخوانهم **المسألة الثالثة** قوله لإخوانهم
يحتمل أن يكون المراد منه الأخوة في النسب وإن كانوا مسلمين كقوله تعالى وإلى
عاد أخاهم هودا وإلى ثمود أخاهم صالحا فإن الأخوة في هذه الآيات أخوة النسب
لا أخوة الدين فلعل أولئك المقتولين من المسلمين كانوا من أقارب المنافقين
فالمنافقون ذكروا هذا الكلام ويحتمل أن يكون المراد من هذه المشاكلة في الدين
واتفق أن صار بعض المنافقين مقتولا في بعض الغزوات فالذين بقوا من المنافقين
قالوا ذلك **المسألة الرابعة** المنافقون كانوا يظنون أن الخارج منهم لسفر
بعيد وهو المراد بقوله إذا ضربوا في الأرض والخارج إلى الغزو وهو المراد بقوله

أو كانوا غزى إذا نالهم موت أو قتل فذلك إنما ناله بسبب السفر والغزو وجعلوا
ذلك سببا لتنفير الناس عن الجهاد وذلك لأن في الطباع محبة الحياة وكراهة
الموت والقتل فإذا قيل للمرء إن تحرزت من السفر والجهاد فأنت سليم طيب العيش
وإن تقحمت أحدهما وصلت إلى الموت أو القتل فالغالب أنه ينفر طبعه عن ذلك ويرغب
في ملازمة البيت فكان ذلك من مكايد المنافقين عن الجهاد فإن قيل فلماذا ذكر بعد
الضرب في الأرض الغزو وهو داخل فيه قلنا لأن الضرب في الأرض يراد به الإبعاد
في السفر لا ما يقرب منه وفي الغزو لا فرق بين قريبه وبعيده إذ الخارج من المدينة
إلى جبل أحد لا يوصف بأنه ضارب في الأرض مع قرب المسافة وإن كان غازيا فهذا
فائدة إفراد الغزو عن الضرب في الأرض **المسألة الخامسة** في الآية إشكال وهو
أن قوله قالوا لإخوانهم يدل على الماضي وقوله إذا ضربوا يدل على المستقبل فكيف
الجمع بينهما فلو قال قالوا لإخوانهم إذ ضربوا أو حين ضربوا لم يكن فيه إشكال
والجواب عنه من وجوه الأول أن قوله قالوا تقديره يقولون فكأنه قيل لا تكونوا
كالذين كفروا ويقولون لإخوانهم كذا وكذا وإنما عبر عن المستقبل بلفظ الماضي
لفائدتين أحدهما أن الشيء الذي يكون لازم الحصول في المستقبل قد يعبر عنه بأنه
حدث أو هو حادث قال تعالى أتى أمر الله وقال إنك ميت فهاهنا لو وقع التعبير
عنه بلفظ المستقبل لم يكن فيه مبالغة أما لو وقع التعبير عنه بلفظ الماضي
دل ذلك على أن جدهم واجتهادهم في تقرير هذه الشبهة قد بلغ الغاية
وصار بسبب ذلك الجد هذا المستقبل كالكائن الواقع الفائدة الثانية أنه تعالى
عبر عن المستقبل بلفظ الماضي دل ذلك على أنه ليس المقصود الإخبار عن
صدور هذا الكلام بل المقصود الإخبار عن جدهم واجتهادهم في تقرير هذه
الشبهة فهذا هو الجواب المعتمد عندي والله أعلم الوجه الثاني في الجواب أن الكلام
خرج على سبيل حكاية الحال الماضية والمعنى أن إخوانهم إذا ضربوا في الأرض
فالكافرون يقولون لو كانوا عندنا ما ماتوا فمن أخبر عنهم بعد ذلك لا بد وأن يقول
قالوا فهذا هو المراد بقولنا خرج هذا الكلام على حكاية الحال الماضية الوجه الثالث
قال قطرب كلمة إذ وإذا يجوز إقامة كل واحد منهما مقام الأخرى وأقول هذا الذي قاله
قطرب كلام حسن وذلك لأنا إذا جوزنا إثبات اللغات بشعر مجهول منقول عن قائل
مجهول فلأن يجوز إثباتها بالقرآن العظيم كان ذلك أولى أقصى ما في الباب أن يقال
إذا حقيقة في المستقبل ولكن لم لا يجوز استعماله في الماضي على سبيل المجاز لما بينه
وبين كلمة إذ من المشابهة الشديدة وكثيرا أرى النحويين متحيرين في تقرير الألفاظ
الواردة في القرآن فإذا استشهدوا في تقريرها ببيت مجهول فرحوا به وأنا شديد
التعجب منهم فإنهم إذا جعلوا ورود ذلك البيت المجهول على وفقه دليلا على صحته
فلأن يجعلوا ورود القرآن به دليلا على صحته كان أولى **المسألة السادسة**
الغزى جمع غاز كالقوم والركع والسجد جمع قائم وراكع وساجد ومثله من الناقص عاف
وعفى ويجوز أيضا غزاة مثل قضاة ورماة في جمع القاضي والرامي والمعنى الغزو في
كلام العرب قصد العدو والمغزى المقصد **المسألة السابعة** قال الواحدي في الآية

محذوف يدل عليه الكلام والتقدير اذا ضربوا في الارض فماتوا او كانوا غزى فقتلوا
لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فقوله ما ماتوا وما قتلوا يدل على موتهم وقتلهم
ثم قال تعالى ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم مثل ما يقال ربيته ليوذيني ونصرته
ليقهرني ومثله قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اذا عرفت
هذا فنقول ذكروا في بيان ان ذلك القول كيف استعقب حصول الحسرة في قلوبهم
وجوها الاول ان اقارب ذلك المقتول اذا سمعوا هذا الكلام ازدادت الحسرة
في قلوبهم لان احدهم يعتقد انه لو بالغ في منعه عن ذلك السفر وعن ذلك
الغزو لبقي فذلك الشخص انما مات او قتل بسبب ان هذا الانسان قصر في منعه
فيعتقد السامع لهذا الكلام انه هو الذي تسبب الى موت ذلك الشخص العزيز
عليه او قتله ومتى اعتقد في نفسه ذلك فلا شك انه تزداد حسرته وتلهفه
اما المسلم المعتقد في ان الحياة والموت لا يكون الا بتقدير الله وقضائه لم
يحصل البتة في قلبه شيء من هذا النوع من الحسرة فثبت ان الشبهة التي ذكرها
المنافقون لا تفيدهم الا زيادة الحسرة والاسف الوجه الثاني ان المنافقين
اذا القوا هذه الشبهة الى اخوانهم تثبطوا عن الغزو والجهاد وتخلفوا عنه فاذا
اشتغل المسلمون بالجهاد والغزو ووصلوا بسببه الى الغنائم العظيمة والاستيلاء
على الاعداء والفوز بالاماني بقي ذلك المتخلف عند ذلك في الخيبة والحسرة
الوجه الثالث ان هذه الحسرة انما تحصل يوم القيامة في قلوب المنافقين
اذا رأوا تخصيص الله المجاهدين بمزيد الكرامات واعلاء الدرجات وتخصيص
هؤلاء المنافقين بمزيد الخزي واللعن والعقاب الوجه الرابع ان المنافقين اذا
اوردوا هذه الشبهة على ضعفة المسلمين ووجدوا منهم قبولا لها فرحوا
بذلك من حيث انه راج كيدهم ومكرهم على اولئك الضعفة فالله تعالى يقول انه
سيصير ذلك حسرة في قلوبهم اذا علموا انهم كانوا على الباطل في تقرير هذه الشبهة
الوجه الخامس ان جدهم واجتهادهم في تكثير الشبهات والقاء الضلالات يعمي قلوبهم
فيقعون عند ذلك في الحيرة والخيبة وضيق الصدور وهو المراد بالحسرة كقوله
ومن يرد الله ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا السادس انهم متى القوا هذه الشبهات
على اقرباء المسلمين لم يلتفتوا اليهم فيضيع سعيهم ويبطل كيدهم فتحصل الحسرة في قلوبهم
القول الثاني في تفسير الآية ان اللام في قوله ليجعل الله متعلقة بما دل عليه النهي
والتقدير لا تكونوا مثلهم حتى يجعل الله انتفاء كونكم مثلهم حسرة في قلوبهم لان مخالفتهم
فيما يقولون ويعتقدون ومضادتهم مما يغمهم ويغيظهم ثم قال تعالى والله يحيي ويميت
وفيه وجهان الاول ان المقصود منه بيان الجواب عن هذه الشبهة وتقريره ان
المحيي والمميت هو الله ولا تأثير لشيء آخر في الحياة والموت وان علم الله لا يتغير وان حكمه
لا ينقلب وان قضاءه لا يتبدل فكيف ينفع الجلوس في البيت من الموت فان قيل ان كان
القول بان قضاء الله لا يتبدل يمنع من كون الحذر والاجتهاد مفيدا في الحذر عن القتل والموت
فكذا القول بان قضاء الله لا يتبدل وجب ان يمنع من كون العمل مفيدا في الاحتراز عن عقاب
الآخرة وهذا يمنع من لزوم التكليف والمقصود من هذه الآيات تقرير الامر بالجهاد

والتكليف

والتكليف اذا كان هذا الجواب يفضي بالآخرة الى سقوط التكليف كان هذا الكلام يفضي
ثبوته الى نفيه فيكون ساقطا والجواب ان حسن التكليف عندنا غير معلل بعلة ورعاية
مصلحة بل عندنا انه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والوجه الثاني في تاويل الآية انه ليس
الغرض من هذا الكلام الجواب بل المقصود انه تعالى لما نهى المؤمنين عن ان يقولوا
مثل قول المنافقين قال والله يحيي ويميت يحيي قلوب اوليائه واهل طاعته باليقين
والنور والعرفان ويميت قلوب اعدائه من المنافقين ثم قال والله بما تعملون بصير
وفيه مسئلتان المسئلة الاولى المقصود منه الترغيب والترهيب فيما تقدم ذكره من
طريقة المؤمنين وطريقة المنافقين المسئلة الثانية قرا ابن كثير وحمزة والكسائي
يعملون كناية عن الغائبين والتقدير ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم والله بما يعملون
بصير والباقون بالتاء على الخطاب لتكون وفقا لما قبله في قوله لا تكونوا كالذين
كفروا وبعده في قوله لا تكونوا كالذين ولئن قتلتم في سبيل الله او متم لمغفرة
من الله ورحمة خير مما يجمعون واعلم ان هذا هو الجواب عن شبهة المنافقين
وتقريره ان هذا الموت لا بد واقع ولا محيص للانسان من ان يقتل او يموت فاذا
وقع هذا الموت او القتل في سبيل الله وفي طلب رضوانه فهو خير من ان يحصل ذلك
في طلب الدنيا ولذاتها التي لا ينتفع الانسان بها بعد الموت البتة وهذا جواب
في غاية الحسن والقوة وذلك ان الانسان اذا توجه الى الجهاد اعرض قلبه عن الدنيا
واقبل على الآخرة فاذا مات فكانه فر من عن المعشوق والقى في دار الغربة ولا
شك في كمال سعادة الاول وكمال شقاوة الثاني وفي الآية مسائل
المسئلة الاولى قرا نافع وحمزة والكسائي متم بكسر الميم والباقون بضم
الميم والاولون اخذوه من مات يمات مت مثل هاب يهاب هبت وخاف
يخاف خفت روى المبرد اللغة فان صح فقد صحت هذه القراءة واما قراءة
الجمهور فهي ماخوذة من مات يموت مثل قال يقول قلت المسئلة الثانية
قال الواحدي رحمه الله اللام في قوله ولئن قتلتم لام القسم بتقدير والله لئن
قتلتم في سبيل الله واللام في قوله لمغفرة من الله ورحمة جواب القسم وقال
على ان ما هو داخل عليه جزاء والاصوب عندي ان يقال هذه اللام للتاكيد فيكون
المعنى ان وجب ان تموتوا او تقتلوا في سفركم وغزوكم فكذلك يجب ان تفوزوا
بالمغفرة ايضا فلماذا تحترزون عنه كانه قيل ان الموت والقتل غير لازم
الحصول ثم تقدير ان يكون لازما فانه يستعقب لزوم المغفرة فكيف يليق
بالعاقل ان يحترز عنه المسئلة الثالثة قرا حفص عن عاصم يجمعون بالياء على
الغيبة والباقون بالتاء على وجه الخطاب اما الغيبة فالمعنى ان مغفرة الله خير
مما يجمعه هؤلاء المنافقون من حطام الدنيا واما وجه الخطاب فالمعنى انه تعالى
كانه خاطب المؤمنين فقال مغفرة الله خير لكم من الاموال التي تجمعونها في
الدنيا المسئلة الرابعة انما قلنا ان رحمة الله ومغفرته خير من نعيم الدنيا
لوجوه احدها ان طالب المال فهو في تعب من ذلك الطلب في الحال ولعله لا ينتفع
به غدا لانه يموت قبل الغد واما طالب الرحمة والمغفرة فانه لا بد وان ينتفع به لان الذي

لا يخلف وعن موقد قال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وثانيها انه يبقى الى الغد لكن تعلم ذلك
المال لا يبقى الى الغد فكم من انسان اصبح اميرا وامسى اسيرا وخيرات الاخرة لا تزول
لقوله والباقيات الصالحات خير عند ربك ولقوله ما عندكم ينفد وما عند الله باق
وثالثها بتقدير ان يبقى الى الغد ويبقى مالكا الى لكنه يحدث حادث يمنعه عن الانتفاع
به مثل مرض والم وغيرهما ومنافع الاخرة ليست كذلك ورابعها بتقدير انه في
تمكنه الانتفاع بذلك المال ولكن لذات الدنيا مشوبة بالالام ومنافعها مخلوطة بالمضار
وذلك مما لا يخفى واما منافع الاخرة فليست كذلك وخامسها هب ان تلك المنافع تحصل
في الدنيا خالصة عن الشوائب ولكنها لا تدوم ولا تستمر بل تنقطع وتفنى وكلما
كانت اللذة اقوى واكمل كان التاسف عند فوتها اشد واعظم ومنافع الاخرة مصونة
عن الانقطاع والزوال وسادسها ان منافع الدنيا حسية ومنافع الاخرة عقلية
والحسية خسيسة والعقلية شريفة الا ترى ان استمتاع الحمار بلذة بطنه وفرجه
تساوي استمتاع الملائكة المقربين عند اشراقها بالانوار الالهية فهذه المعاقد
الستة تنبهك على ما لا نهاية له من الوجوه الدالة على صحة قوله سبحانه لمغفرة
من الله ورحمة الله خير مما يجمعون فان قيل كيف تكون المغفرة موصوفة بانها
خير مما يجمعون ولا خير فيما يجمعون اصلا قلنا ان الذي يجمعونه في الدنيا قد
يكون من باب الحلال الذي يعد خيرا وايضا هذا ورد على حسب قولهم ومعتقدهم
ان تلك الاموال خيرات فقيل المغفرة خير من هذه الاشياء التي يظنونها خيرات
المسألة الخامسة قال ابن الناسخ والمنسوخ في القران انه لو اتى في اول الامر
بالحكم المشتمل على التغليظ والتشديد لربما لم يقبلوا فياتي بالرفق اولا ليالفوه
ثم ينسخه بالتغليظ وهذا ايضا هو الفائدة في عدم نزول القران دفعة لانه لو نزل
دفعة لتوجهت التكاليف باسرها دفعة فيثقل كما ثقل على قوم موسى لكنه نزل نجما نجما
حتى يحصل الالف ثم يحصل التغليظ ثم قال ولئن متم او قتلتم لالى الله تحشرون
واعلم انه سبحانه رغب المجاهدين في الاية الاولى بالحشر الى مغفرة الله وفي هذه
الاية زاد في اعلاء الدرجات فرغبهم هاهنا بالحشر الى الله ويروى ان عيسى بن مريم
صلوات الله عليه مر باقوام نحفت ابدانهم واصفرت وجوههم وراى عليهم اثار
العبادة فقال ماذا تطلبون قالوا نخشى عذاب الله فقال هو اكرم من ان لا يخلصكم من
عذابه ثم مر باقوام اخرين فراى عليهم تلك الاثار فسالهم فقالوا نطلب الجنة
والرحمة فقال هو اكرم من ان يمنعكم رحمته ثم مر بقوم اخرين وراى اثار العبودية
عليهم اكثر فسالهم فقالوا نعبده لانه الهنا ونحن عبيده لا لرغبة ولا لرهبة فقال انتم العبيد المخلصون
والمتعبدون المحقون فانظر في ترتيب هذه الايات فانه قال في الاية الاولى لمغفرة
وهو اشارة الى من يعبده خوفا من عقابه ثم قال ورحمة وهو اشارة الى من يعبده لطلب
ثوابه ثم قال في خاتمة الاية لالى الله تحشرون وهو اشارة الى من يعبد الله لمجرد الربوبية والعبودية
وهذا اعلى المقامات وابعد النهايات في العبودية وفي علو الدرجة الا ترى انه سبحانه خص الملائكة بها فقال ومن عنده
لا يستكبرون وقال للمقربين عند مليك مقتدر ان هؤلاء الذين بذلوا انفسهم ابدانهم
في طاعته وجاهدوا عدوه يكون حشرهم اليه واستئناسهم بكرمه وتمتعهم بشروق نور ربوبيته وهذا

معا

مقام فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذي اوردناه ولنرجع الى التفسير
كانه قيل ان تركتم الجهاد واحترزتم عن القتل والموت بقيتم اياما قليلة في
الدنيا مع تلك اللذات الخسيسة ثم تتركونها لا محالة فتكون لذاتها لغيركم
وتبعاتها عليكم اما لو اعرضتم عن لذات الدنيا وطيباتها وبذلتم النفس والمال
للمولى يكون حشركم الى الله ووقوفكم على عتبة رحمته وتلذذكم بذكر الله فشتان
بين هاتين الدرجتين والمنزلتين واعلم ان في قوله لالى الله تحشرون
دقائق احدها انه لم يقل تحشرون الى الله بل قال لالى الله تحشرون وهذا يفيد
الحصر معناه الى الله يحشر العالمون لا الى غيره وهذا يدل على انه لا حاكم في ذلك اليوم
الا هو ولا نافع ولا ضار الا هو قال تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وقال
والامر يومئذ لله وثانيها انه ذكر من اسماء الله هذا الاسم وهذا الاسم اعظم الاسماء
دال على كمال الرحمة وكمال القهر اعظم انواع الوعد ولدلالته على كمال القهر اشد
انواع الوعيد وثالثها ادخال لام التاكيد في اسم الله حيث قال لالى الله وهذا ينبهك
على ان الالهية تقتضي الحشر والنشر كما قال ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس
بما تسعى ورابعها ان قوله تحشرون فعل ما لم يسم فاعله مع ان فاعل ذلك الحشر هو الله
وانما لم يقع التصريح به لانه تعالى هو العظيم الكبير الذي شهدت العقول بانه هو
الذي يبدئ ويعيد ومنه الانشاء والاعادة فترك التصريح في هذه المواضع ادل
على العظمة ونظيره قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك وخامسها انه اذا اضاف حشرهم
الى غيره وذلك تنبيه على ان جميع الخلق مضطرون في قبضة القدرة ونفاذ المشيئة
فهم سواء كانوا احياء او امواتا لا يخرجون عن قهر الربوبية وسادسها ان قوله تحشرون
خطاب مع الكل فهو يدل على ان جميع العالمين يحشرون ويوقفون في عرصة القيامة
وبساط العدل فيجتمع المظلوم مع الظالم والمقتول مع القاتل والحق سبحانه يحكم
بين عبيده بالحق المبرا عن الجور كما قال ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فمن
تامل في قوله تعالى لالى الله تحشرون وساعده التوفيق علم ان هذه الفوائد
التي ذكرناها كالقطرة من بحار الاسرار المودعة في هذه الاية وتمسك القاضي بهذه
الاية على ان المقتول ليس بميت قال لان قوله ولئن متم يقتضي عطف المقتول على
الميت وعطف الشيء على نفسه ممتنع قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم ولو
كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم
في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين اعلم ان القوم
لما انهزموا عن الرسول صلى الله عليه وسلم يوم احد ثم عادوا لم يخاطبهم الرسول صلى الله عليه وسلم
بالتغليظ والتشديد وانما خاطبهم بالكلام اللين ثم انه سبحانه لما ارشدهم في الايات المتقدمة
الى ما ينفعهم في معاشهم ومعادهم وكان من جملة ذلك ان عفا عنهم زاد في الفضل والاحسان
والكرم بان مدح الرسول مدحه عنهم بترك التغليظ عليهم فقال فبما رحمة من الله لنت
لهم ومن انصف علم ان هذا ترتيب حسن في الكلام وفي الاية مسائل المسألة الاولى
اعلم ان لينه صلى الله عليه وسلم مع القوم عبارة عن حسن خلقه مع القوم قال تعالى
واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين وقال خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن

الجاهلين وقال وانك لعلى خلق عظيم وقال لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه
ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤف رحيم وقال صلى الله عليه وسلم لا حلم احب
الى الله من حلم امام ورفقه ولا جهل ابغض الى الله من جهل امام وخرقه فلما
كان صلى الله عليه وسلم امام العالمين وجب ان يكون اكثرهم حلما وحسن خلق وروى
ان امراة عثمان دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم وكان النبي وعلي يغسلان السلاح فقالت
ما فعل ابن عفان اما والله لا تجدونه الا امام القوم فقال لها علي الا ان عثمان فضح الزمان
اليوم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مه وروي انه قال حينئذ اعياني ازواج الاخوات
ان يتحابوا ولما دخل عليه عثمان مع اصحابه ماذا ادعي ان قال لقد ذهبتم فيها عريضة
وروي عن بعض الصحابة انه قال لقد احسن الله الينا كل الاحسان كنا مشركين فلو جاءنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الدين جملة وبالقرآن دفعة لثقلت هذه التكاليف
علينا فما كنا ندخل في الاسلام ولكنه دعانا الى الكلمة واحدة فلما قبلناها عرفنا حلاوة
الايمان فقبلنا ما وراها كلمة بعد كلمة على سبيل الرفق الى ان تم الدين وكملت الشريعة
وروي انه صلى الله عليه وسلم قال انما انا لكم مثل الوالد فاذا ذهب احدكم الى الغائط فلا يستقبل
القبلة ولا يستدبرها واعلم ان السر في حسن الخلق امران اعتبار حال الفاعل
واعتبار حال القابل اما اعتبار حال الفاعل فلان جواهر النفوس مختلفة بالماهية قال عليه السلام
الارواح جنود مجندة وقال الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وكما في جانب
النقصان ينتهي الى غاية البلادة والبلاهة والنذالة واستيلاء الشهوة والغضب
عليها واستيلاء حب المال واللذات عليها كذلك في جانب الكمال قد ينتهي الى غاية
القوة والجلالة اما في القوة النظرية فيكون كما وصف الله بقوله نور على نور وقوله
وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما واما في القوة العملية فكما وصفه
الله بقوله وانك لعلى خلق عظيم كانها من جنس ارواح الملائكة فلا انقياد للشهوة
ولا يميل الى دواعي الغضب ولا تتاثر من حب المال والجاه فان من تاثر عن شيء كان المتاثر
اضعف من المؤثر فالنفس اذا مالت الى هذه المحسوسات وهذه الخواص نظرية
فكانت نفسه المقدسة في غاية الجلال والكمال في هذه الخصال واما حال القابل
الفاعل فقوله عليه السلام من عرف سر الله في القدر هانت عليه المصائب فانه يعلم
ان الحوادث الارضية مستندة الى الاسباب الالهية فيعلم ان الحذر لا يدفع القدر
فلا جرم اذا فاته مطلوب لم يغضب واذا حصل له محبوب لم يانس به لانه يطلع
على الروحانيات التي هي اشرف من هذه الجسمانيات فلا ينازع احدا في هذا العالم
في طلب شيء من لذاتها وطيباتها ولا يغضب على احد بسبب فوات شيء من حظوظها ومتى
كان الانسان كذلك كان حسن الخلق طيب العشرة مع الخلق ولما كان صلوات الله
عليه اكمل البشر في هذه الصفات الموجبة لحسن الخلق لا جرم كان اكرم الخلق
في حسن الخلق **المسألة الثانية** احتج اصحابنا رضي الله عنهم في مسألة
القضاء والقدر بقوله فبما رحمة من الله لنت لهم ووجه الاستدلال انه تعالى بين ان
حسن خلقه مع الخلق انما كان بسبب رحمة الله ونقول رحمة الله عند المعتزلة
عامة في حق المكلفين فكل ما فعله مع محمد صلى الله عليه وسلم من الهداية والدعوة

والبيان

والبيان والارشاد فقد فعل مثل ذلك مع ابليس وفرعون وهامان وابي جهل
وابي لهب فاذا كان على هذا القول كل ما فعله الله مع المكلفين في هذا الباب مشترك
فيه بين اصفى الاصفياء وبين اشقى الاشقياء لم يكن اختصاص بعضهم بحسن
الخلق وكمال الطريقة مستفادا من رحمة الله فكان على هذا القول تعليل حسن
خلق الرسول عليه السلام برحمة الله باطلا ولما كان هذا باطلا علمنا ان جميع
افعال العباد بقضاء الله وقدره والمعتزلة يحملون هذا على زيادة الالطاف وهذا في
غاية البعد لان ما كان ممكنا من الالطاف فقد فعله في حق المكلفين والذي
يستحقه المكلف بناء على طاعته من مزيد الالطاف فذاك في الحقيقة انما اكتسبه
من نفسه لا من الله لانه متى فعل الطاعة استحق ذلك المزيد من اللطف ووجب ايصاله
اليه ومتى لم يفعل امتنع ايصاله اليه فكان ذلك للعبد من نفسه لا من الله المسألة
الثالثة ذهب الاكثرون الى ان ما في قوله فبما رحمة من الله صلة زائدة قالوا ومثله
في القرآن كثير كقوله عما قليل وجند ما هنالك فبما نقضهم ميثاقهم فمما خطاياهم
والعرب قد تزيد في الكلام للتاكيد ما يستغنى عنه قال تعالى فلما ان جاء البشير اراد فلما
جاء بالكذبان وقال المحققون دخول اللفظ المهمل الضايع في كلام احكم الحاكمين
غير جائز وهاهنا يجوز ان تكون ما استفهاما للتعجب تقديره فباي رحمة من الله
لنت لهم وذلك لان جنايتهم لما كانت عظيمة ثم انه ما اظهر البتة تغليظا في القول
ولا خشونة في الكلام علموا ان هذا لا يتاتى الا بتاييد رباني وتسديد الهي فكان
فكان ذلك موضع التعجب من كمال ذلك التاييد والتسديد فقيل فباي رحمة
من الله لنت لهم وهذا هو الاصوب عندي المسألة الرابعة اعلم ان هذه
الاية دلت على ان رحمة الله هي المؤثرة في صيرورة محمد عليه السلام رحيما بالامة
فاذا تاملت حقيقة هذه الاية عرفت دلالتها انه لا رحيم الا الله تعالى سبحانه
والذي يقرر ذلك وجوه احدها لولا ان الله القى في قلب عبده داعية الخير والرحمة
واللطف لم يفعل شيئا من ذلك واذا القى في قلبه هذه الداعية فعل هذه الافعال
لا محالة وعلى هذا التقدير فلا رحمة الا لله وثانيها ان كل رحيم سوى الله فانه يستفيد
برحمته عوضا اما هربا من العقاب واما طلبا للثواب وطلبا للذكر الجميل فان فرضنا
صورة خالية عن هذه الامور كان السبب هو الرقة الجنسية فان من راى
حيوانا في الالم رق قلبه وتالم بسبب مشاهدته اياه في الالم فتخلصه عن ذلك
الالم دفعا لتلك الرقة عن قلبه فلو لم يوجد شيء من هذه الاعراض لم يرحم
البتة اما الحق سبحانه فهو الذي يرحم لا لغرض من هذه الاعراض فلا رحمة الا الله
وثالثها ان كل من رحم غيره فانه رحمه بان يعطيه مالا او يبعد عنه سببا من اسباب
المكروه والبلاء الا ان المرحوم لا ينتفع بذلك المال الا مع سلامة الاعضاء وهي
ليست الا من الله فلا رحمة في الحقيقة الا لله واما في الظاهر فكل من اعانه الله على
الرحمة سمي رحيما قال عليه السلام الراحمون يرحمهم الرحمن وقال في صفة محمد صلى
الله عليه وسلم بالمؤمنين رؤف رحيم ثم قال تعالى ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا
من حولك واعلم ان من كمال رحمة الله في حق محمد عليه السلام انه عرفه مفاسد الـ

الفظاظة والغلظة وفيه مسايل المسئلة الاولى قال الواحدي رحمه الله الفظ
الغليظ الجافي السيء الخلق يقال فظظت تفظ فظاظة وفظاظا فانت فظ واصله
فظظ كحذر له حذر من حذرت وفرق من فرقت الا ان ما كان من المضاعف على
هذا الوزن يدغم نحو رجل صب واصله صبب واما الفض بالضاد فهو تفريق
الشيء وانفض القوم تفرقوا قال تعالى واذا راوا تجارة انفضوا اليها ومنه فضضت الكتاب
ومنه يقال لا يفضض الله فاك فان قيل ما الفرق بين الفظ وغليظ القلب قلنا الفظ الذي
يكون سيء الخلق وغليظ القلب الذي لا تتاثر قلبه عن شيء فقد لا يكون الانسان سيء
الخلق ولا يوذي احدا ولكنه لا يرق لهم ولا يرحمهم فظهر الفرق من هذا الوجه
المسئلة الثانية ان المقصود من البعثة ان يبلغ الرسول تكاليف الله الى الخلق
وهذا المقصود لا يتم الا اذا كان رحيما كريما يتجاوز عن ذنبهم ويعفو عن اساءتهم ويخصهم
بوجوه البر والمكرمة والشفقة فلهذه الاسباب وجب ان يكون الرسول مبرا عن
سوء الخلق وكما يكون كذلك وجب ان يكون مبرا عن غلظ القلب بل يكون كثير الميل الى اعانة
الضعفا كثير القيام باعانة الفقرا كثير التجاوز عن سيئاتهم كثير الصفح عن زلاتهم فلهذا قال
ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ولو انفضوا من حولك فات المقصود من البعثة
والرسالة وحمل القفال رحمه الله هذه الاية على واقعة احد فقال فبما رحمة من الله لنت لهم
يوم احد حين عادوا اليك بعد الانهزام ولو كنت فظا غليظ القلب لشافهتهم بالملامة على
ذلك الانهزام ولانفضوا من حولك هيبة منك وحياء بسبب ما كان منهم من الانهزام
فكان ذلك مما يطمع العدو فيك وفيهم المسئلة الثالثة اللين والرفق انما يجوز
اذا لم يفض الى اهمال حق من حقوق الله فاما اذا ادى الى ذلك لم يجز قال تعالى يا ايها النبي
جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم وقال للمومنين في اقامة حد الزنا ولا تاخذكم بهما
رافة في دين الله وها هنا دقيقة اخرى وهي انه تعالى منعه من الغلظة في هذه الاية
وامره بالغلظة في قوله واغلظ عليهم فها هنا نهاه عن الغلظة على المومنين وهناك امره
بالغلظة مع الكافرين فهو كقوله اذلة على المومنين اعزة على الكافرين وقوله اشداء على الكفار رحما
بينهم وتحقيق القول فيه ان طرفي الافراط والتفريط مذمومان والفضيلة في الوسط
فورود الامر بالتغليظ تارة واخرى بالنهي عنه انما كان لاجل ان يتباعد عن الافراط والتفريط فيبقى
في الوسط الذي هو الصراط المستقيم ولهذا السر مدح الله الوسط فقال وكذلك
جعلناكم امة وسطا ثم قال تعالى فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر واعلم انه تعالى
امره في هذه الاية بثلاثة اشيا اولها بالعفو عنهم وفيه مسايل المسئلة الاولى ان كمال
حال العبد ليس الا في التخلق باخلاق الله ثم انه تعالى لما عفا عنهم في الاية المتقدمة امر الرسول
ايضا بان يعفو عنهم ليحصل للرسول صلى الله عليه وسلم فضيلة التخلق باخلاق الله
المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف فاعف عنهم فيما يتعلق بحقك واستغفر لهم
فيما يتعلق بحق الله المسئلة الثالثة ظاهر الامر للوجوب والفا في قوله فاعف عنهم يدل
على التعقيب فهذا يدل على انه تعالى اوجب عليه ان يعفو عنهم في الحال وهذا يدل على كمال الرحمة
الالهية حيث عفا هو عنهم ثم اوجب على رسوله ان يعفو في الحال عنهم واعلم ان قوله فاعف عنهم
ايجاب للعفو على الرسول ولما ال الامر الى الامة لم يوجبه عليهم بل ندبهم اليه فقال والعافين

عن الناس ليعلم ان حسنات الابرار سيئات المقربين وثانيها قوله تعالى واستغفر لهم
وفيه مسايل المسئلة الاولى لهذه الاية دلالة قوية على انه تعالى يعفو
عن اصحاب الكباير وذلك لان الانهزام في وقت القتال كبيرة لقوله تعالى
ومن يولهم يومئذ دبره الى قوله فقد باء بغضب من الله فثبت ان انهزام اهل
احد كان من الكباير ثم انه تعالى نص في الايات المتقدمة انه عفى عنهم وامر
رسوله في هذه الاية بالعفو عنهم ثم امره بالاستغفار لهم وذلك من
ادل الدلايل على ما ذكرناه المسئلة الثانية قوله واستغفر لهم امر له
بالاستغفار لاصحاب الكباير واذا امره بطلب المغفرة لا يجوز ان لا يجيبه
اليه ان ذلك لا يليق بالكرم فدلت هذه الاية على انه تعالى يشفع محمدا صلى الله
عليه وسلم في الدنيا في حق اصحاب الكباير فبان يشفعه في حقهم كان اولى
المسئلة الثالثة انه سبحانه عفى عنهم اولا بقوله ولقد عفا الله عنهم
ثم امر محمدا في هذه الاية بالاستغفار لهم ولاجلهم كانه قال يا محمد استغفر لهم
فاني قد غفرت لهم قبل ان تستغفر لهم واعف عنهم فاني قد عفوت عنهم قبل
عفوك عنهم وهذا يدل على كمال رحمة الله بهذه الامة وثالثها قوله تعالى وشاورهم
في الامر وفيه مسايل المسئلة الاولى يقال شاورت مشاورة وشوارا ومشورة
والقوم شورى وهي مصدر سمي القوم به كقوله واذ هم نجوى قيل المشاورة ماخوذة
من قولهم شرت العسل اشوره اذا اخذته من موضعه واستخرجته وقيل ماخوذ
من شرت الدابة شورا اذا عرضتها والمكان الذي تعرض فيه الدواب يسمى مشوارا كانه
بالعرض يعلم خيره وشره فكذا بالمشاورة يعلم خير الامور وشرها المسئلة
الثانية الفائدة في انه تعالى امر الرسول بمشاورتهم وجوه الاول ان مشاورة الرسول
صلى الله عليه وسلم اياهم يوجب علو شانهم ورفعة درجتهم وذلك يقتضي شدة
محبتهم له وخلوصهم في طاعته ولو لم يفعل ذلك لكان ذلك اهانة بهم فيحصل
سوء الخلق والفظاظة الثاني انه عليه السلام وان كان اكمل الناس عقلا الا
ان علوم الخلق متناهية فلا يبعد ان يخطر ببال انسان من وجوه المصالح ما لا يخطر
بباله لا سيما فيما يفعل من امور الدنيا فانه عليه السلام قال انتم اعرف بامور دنياكم
وانا اعرف بامور دينكم ولهذا قال عليه السلام ما تشاور قوم قط الا هدوا لارشد
امرهم الثالث قال الحسن وسفيان بن عيينة انما امر بذلك ليقتدي به غيره
في المشاورة ويصير سنة في امته الرابع انه عليه السلام شاورهم في واقعة احد
فاشاروا بالخروج وكان ميله الى ان لا يخرج فلما خرج وقع ما وقع فلو ترك
مشاورتهم بعد ذلك لكان ذلك يدل على انه بقي في قلبه منهم بسبب تلك الواقعة اثر
وشاورهم في الامر لا لتستفيد منهم رايا وعلما ولكن لتعلم مقادير عقولهم
ومقادير حبهم لك واخلاصهم في طاعتك فحينئذ يتميز عندك الفاضل من المفضول
فتنزلهم على قدر منازلهم السادس وشاورهم في الامر لا لانك محتاج اليهم ولكن
لاجل انك اذا شاورتهم في الامر اجتهد كل واحد منهم في استخراج الوجه الاصلح
في تلك الواقعة فتصير الارواح متطابقة متوافقة على تحصيل اصلح الوجوه فيها

الارواح الطاهرة على الشئ الواحد مما يعين على حصوله وهذا هو السر عند اجتماع
في الصلوات وهو السر في ان صلاة الجماعة افضل من صلاة المنفرد السابع لما
امر الله محمدا عليه السلام بمشاورتهم دل ذلك على ان لهم عند الله قدرا وقيمة
فهذا يفيد ان لهم قدرا عند الله وعند الرسول وقدرا عند الخلق الثامن الملك
العظيم لا يشاور في المهمات العظيمة الا خواصه والمقربين عنده فهؤلاء لما اذنبوا
ثم عفا الله عنهم فربما خطر ببالهم ان الله تعالى وان عفا عنهم بفضله
الا انهم ما بقيت لهم تلك الدرجة العظيمة فبين الله تعالى ان تلك الدرجة
العظيمة ما انتقصت بعد التوبة بل انا ازيد فيها وذلك ان قبل هذه الواقعة امرته
بمشاورتكم لتعلموا انكم الان اعظم حالا مما كنتم قبل ذلك والسبب فيه انكم
قبل هذه الواقعة لو كنتم تعولون على اعمالكم وطاعاتكم والان تعولون على فضلي
على فضلي وعفوي فيجب ان تصير درجتكم ومنزلتكم الان اعظم مما كان قبل ذلك
لتعلموا ان عفوي اعظم من عملكم وكرمي اعظم من طاعتكم والوجوه الثلاثة الاول
مذكورة والبقية مما خطرت ببالي عند كتبة هذا الموضع والله اعلم بمراده
وباسرار كلامه المسئلة الثالثة اتفقوا على ان كل ما نزل فيه وحي من عند الله
لم يجز للرسول ان يشاور الامة فيه لانه اذا جاء النص بطل الرأي والقياس فاما ما
لا نص فيه فهل يجوز المشاورة في جميع الاشياء قال الكلبي وكثير من العلماء هذا الامر
مخصوص بالمشاورة في الحروب وحجته ان الالف واللام في لفظ الامر ليسا للا
ستغراق لما بينا ان الذي نزل فيه الوحي لا يجوز المشاورة فيه فوجب حمل الالف
واللام هاهنا على المعهود السابق والمعهود السابق في هذه الآية انما هو ما يتعلق بالحرب
ولقاء العدو فكان قوله وشاورهم في الامر مختصا بذلك ثم قال القائلون بهذا القول
وقد اشار الحباب بن المنذر يوم بدر على النبي صلى الله عليه وسلم بالنزول على الماء فقبل
منه واشار عليه السعدان سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يوم الخندق بترك مصالحة غطفان
على بعض ثمار المدينة لينصرفوا فقبل منهما وخرق الصحيفة ومنهم من قال اللفظ عام
خص منه ما نزل فيه نص فيبقى حجة في الباقي والتحقيق في القول انه تعالى امر
اولي الابصار بالاعتبار فقال فاعتبروا يا اولي الابصار ومدح المستنبطين فقال لعلمه
الذين يستنبطونه منهم وكان اكثر الناس عقلا وذكاء وهذا يدل على انه كان مأمورا
اذا لم ينزل عليه الوحي بالاجتهاد تقوى بالمناظرة والمباحثة فلهذا كان مأمورا بالمشاورة
وقد شاورهم يوم بدر في الاسارى وكان من امور الدين والدليل عليه انه لا يجوز تخصيص
النص بالقياس ان النص كان عاما للملائكة في سجود آدم ثم ان ابليس خصص النص نفسه
بالقياس وهو قوله خلقتني من نار وخلقته من طين فصار ملعونا فلو كان تخصيص النص
بالقياس جائزا لما استحق اللعن بهذا السبب المسئلة الرابعة ظاهر الامر للوجوب
فقوله وشاورهم يقتضي الوجوب وحمل الشافعي رضي الله عنه ذلك على الندب فقال
هذا كقوله عليه السلام البكر تستأمر في نفسها ولو اكرهها الاب على النكاح جاز لكن الاولى
ذلك تطييبا لنفسها فكذا هاهنا والله اعلم المسئلة الخامسة روى الواحدي في
الوسيط عن عمرو بن دينار عن ابن عباس انه قال الذي امر النبي صلى الله عليه وسلم بمشاورته

في هذه

في هذه الآية ابو بكر وعمر وعندي فيه اشكال لان الذين امر الله رسوله بمشاورتهم
في هذه الآية هم الذين امره بان يعفو عنهم ويستغفر لهم وهم المنهزمون فهب
ان عمر كان من المنهزمين فدخل تحت هذه الآية هم الذين امره بان يعفو
الا ان ابا بكر ما كان منهم فكيف يدخل تحت هذه الآية والله اعلم ثم قال فاذا عزمت
فتوكل على الله وفيه مسائل المسئلة الاولى المعنى انه اذا حصل
الرأي المتأكد بالمشورة فلا يجب ان يقع الاعتماد عليه بل يجب ان يكون الاعتماد على اعانة
الله وتسديده وعصمته والمقصود ان لا يكون للعبد اعتماد على شيء الا على الله في
جميع الامور المسئلة الثانية دلت الآية على انه ليس التوكل ان يهمل الانسان
نفسه كما يقول بعض الجهال والا كان الامر بالمشاورة منافيا للامر بالتوكل
بل التوكل ان يراعي الانسان الاسباب الظاهرة ولكن لا يعول بقلبه عليها
بل يعول على عصمة الحق المسئلة الثالثة حكي عن جابر بن زيد انه قرأ فاذا
عزمت فتوكل على الله بضم التاء كان الله تعالى قال للرسول اذا عزمت انا
فتوكل وهذا ضعيف من وجهين الاول وصف الله بالعزم غير جائز ويمكن
ان يقال هذا العزم بمعنى الايجاب والالزام والمعنى وشاورهم في الامر
فاذا عزمت على كل شيء وارشدتك اليه فتوكل علي ولا تشاور بعد ذلك احدا
والثاني ان القراءة التي لم يقرأها احد من الصحابة لا يجوز الحاقها بالقرآن والله اعلم
ثم قال ان الله يحب المتوكلين والغرض منه ترغيب المكلفين في الرجوع الى الله والاعراض
عن كل ما سوى الله قوله تعالى ان ينصركم الله فلا غالب لكم وان يخذلكم فمن ذا الذي
ينصركم من بعده وعلى الله فليتوكل المؤمنون قال ابن عباس ان ينصركم الله كما
نصركم يوم بدر فلا يغلبكم احد وان يخذلكم كما خذلكم يوم احد لم ينصركم احد وفيه مسائل
المسئلة الاولى قيل المقصود من الآية الترغيب في الطاعة والتحذير عن
المعصية وذلك لانه تعالى بين فيما تقدم ان من اتقى معاصي الله نصره الله وهو
قوله بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة
ثم بين في هذه الآية ان من نصره الله فلا غالب له فيحصل من مجموع هاتين
الآيتين ان من اطاع الله فقد فاز بسعادة الدنيا والآخرة فانه يفوز
بسعادة لا شقاوة بعدها ويعز لا ذل معه ويصير غالبا لا يغلبه احد واما من
اتى بالمعصية فان الله يخذله ومن خذله الله فقد وقع في شقاوة لا سعادة بعدها و
ذل لا عز معه المسئلة الثانية احتج الاصحاب بهذه الآية على ان الايمان لا يحصل الا
باعانته والكفر لا يحصل الا بخذلانه والوجه فيه ظاهر لان الآية دالة على ان الامر كله
لله المسئلة الثالثة قرأ عبيد بن عمير وان يخذلكم من اخذله اذا جعله مخذولا المسئلة
الرابعة قوله من بعده فيه وجهان الاول من بعد خذلانه والثاني انه مثل قولك ليس لك
من يحسن اليك بعد فلان ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون يعني لما ثبت ان الامر كله
بيد الله وانه لا راد لقضائه ولا دافع لحكمه وجب ان لا يتوكل المؤمن الا عليه وقوله وعلى
الله فليتوكل المؤمنون يفيد الحصر اي على الله يتوكل المؤمنون لا على
غيره قوله تعالى وما كان لنبي ان يغل ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة ثم

توفى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون اعلم انه تعالى لما بالغ فى الحث على الجهاد
اتبعه بذكر احكام الجهاد ومن جملتها المنع من الغلول فذكر هذه الاية فى هذا
المعنى وفيه مسايل المسيلة الاولى الغلول هو الخيانة واصله اخذ الشى فى الخفية
يقال اغل الصانع والجازر اذا ابقى فى الجلد شيئا من اللحم على طريق الخيانة والغل
الحقد الكامن فى الصدر والغلالة الثوب الذى يلبس تحت الثياب والغلل الماء الذى
يجرى فى اصول الشجر لانه مستتر بالاشجار وتغلغل الشى اذا تخلل بخفية وقال
عليه السلام من بعثناه على عمل فغل شيا جا يوم القيمة يحمله على عنقه وقال هدايا
الولاة غلول وقال ليس على المستعير غير المغل ضمان وقال لا اغلال ولا اسلال
وايضا يقال اغله اذا وجده غالا كقولك ابخلته واجبنته اى وجدته كذلك
المسيلة الثانية قرا ابن كثير وعاصم وابو عمرو يغل بفتح اليا وضم الغين اى ما كان
لنبى ان يخون وقرا الباقون من السبعة يغل بضم اليا وفتح الغين اى ما كان
للنبى ان يخون واختلفوا فى اسباب النزول فبعضها يوافق القراة الاولى وبعضها
يوافق القراة الثانية اما النوع الاول ففيه روايات الاول انه عليه السلام غنم
فى بعض الغزوات وجمع الغنايم وتاخرت القسمة لبعض الموانع فجاء قوم وقالوا
لا تقسم غنايمنا فقال عليه السلام لو كان لكم مثل احد ذهبا ما حبست عنكم منه
درهما اتزعمون انى اغلكم مغنمكم فانزل الله تعالى هذه الاية الثانى ان هذه الاية
نزلت فى اداء الوحى كان عليه السلام يقرا القران وفيه عيب دينهم وسب
الهتهم فسالوه ان يترك ذلك فنزلت هذه الاية الثالث روى عكرمة
وسعيد بن جبير ان الاية نزلت فى قطيفة حمراء فقدت يوم بدر فقال بعض الجهال
لعل النبى صلى الله عليه وسلم اخذها فنزلت الرابع روى ابن عباس من طريق
اخر ان اشراف الناس طمعوا ان يخصهم النبى صلى الله عليه وسلم بشى زايد فنزلت
هذه الاية الخامس روى انه عليه السلام بعث طلايع فغنموا غنايم فقسمها ولم يقسم
للطلايع فنزلت هذه الاية السادس قال الكلبى ومقاتل نزلت هذه الاية حين
ترك الرماة المركز يوم احد طلبا للغنيمة وقالوا نخشى ان يقول النبى صلى الله
عليه وسلم من اخذ شيا فهو له وان لا تقسم الغنايم كما لم يقسمها يوم بدر فقال النبى صلى الله
عليه وسلم ظننتم انا نغل فلا نقسم لكم فنزلت هذه الاية واعلم ان على الرواية
الاولى المراد من الاية النهى عن ان يكتم الرسول شيا من الغنيمة عن اصحابه
لنفسه وعلى الروايات الثلاثة الاخيرة يكون المقصود نهيه عن الغلول بان
يعطى البعض دون البعض واما ما يوافق القراة الثانية فروى ان النبى صلى الله عليه
وسلم لما وقعت غنايم هوازن يوم حنين غله رجل بمخيط فنزلت هذه الاية واعلم
ان النبى صلى الله عليه وسلم عظم امر الغلول وجعله من الكباير عن ثوبان عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من فارق روحه جسده وهو برى من ثلاث دخل
الجنة الكبر والغلول والدين وعن عبد الله بن عمر ان رجلا كان على ثقل النبى صلى الله
عليه وسلم فقال له كركرة فمات فقال النبى صلى الله عليه وسلم هو فى النار فذهبوا
ينظرون فوجدوا عليه كساء وعباءة قد غلها وقال عليه السلام ادوا الخيط والمخيط فانه

فاروشنار يوم القيمة وروى رويفع بن ثابت الانصارى عن النبى صلى الله عليه وسلم
انه قال لا يحل لاحد يومن بالله واليوم الاخر ان يلبس ثوبا حتى اذا ركب دابة من فى المسلمين
حتى اذا اعجفها ردها ولا يحل لامرئ يومن بالله واليوم الاخر ان يلبس ثوبا حتى اذا
اخلقه رده وروى انه صلى الله عليه وسلم جعل سلمان على الغنيمة فجاء رجل وقال
يا سلمان كان فى ثوبى خرق فاخذت خيطا من هذا المتاع فخطته به فهل
على جناح فقال سلمان كل شى بقدره فسل الرجل الخيط من ثوبه ثم القاه
فى المتاع وروى ان رجلا جاء الى النبى صلى الله عليه وسلم بشراك او شراكين
من المغنم فقال اصبت هذا يوم خيبر فقال صلى الله عليه وسلم شراك
او شراكان من نار وروى رجل بسهم فى خيبر فقال القوم لما مات هنيا
له الشهادة فقال عليه السلام كلا والذى نفسى بيده ان الشملة التى اخذها
من الغنايم قبل قسمتها لتلتهب عليه نارا واعلم انه يستثنى عن هذا النهى
حالتان الحالة الاولى اخذ الطعام واخذ علف الدابة بقدر الحاجة قال
عبد الله بن ابى اوفى اصبنا طعاما يوم خيبر فكان الرجل ياتى فياخذ منه قدر
الكفاية ثم ينصرف وعن سلمان انه اصاب يوم المداين رغفة وجبنا وسكينا
فجعل يقطع من الجبن ويقول كلوا على اسم الله الحالة الثانية اذا احتاج اليه
روى عن البرا بن مالك انه ضرب رجلا من المشركين يوم اليمامة فوقع
على قفاه فاخذ سيفه فقتله به والله اعلم المسيلة الثالثة اما القراة بفتح
اليا وضم العين بمعنى ما كان لنبى ان يخون ففيها تاويلان الاول ان يكون المراد
ان النبوة والخيانة لا يجتمعان وذلك لان الخيانة سبب للعار فى الدنيا والنار
فى الاخرة فالنفس الراغبة فيها تكون فى غاية الدناءة والنبوة اعلا
المناصب الانسانية فلا يليق الا بالنفس التى تكون فى غاية الجلالة
والشرف والجمع بين الصفتين فى النفس الواحدة ممتنع فثبت ان النبوة
والخيانة لا يجتمعان نظير هذه الاية قوله ما كان الله ان يتخذ من ولد يعنى الالهية
واتخاذ الولد لا يجتمعان وقيل اللام منقولة والتقدير وما كان نبى ليغل كقوله
ما كان لله ان يتخذ من ولد اى ما كان الله ليتخذ ولدا الوجه الثانى فى تاويل
هذه الاية على هذه القراة ان يقال ان القوم قد التمسوا منه ان يخصهم بحصة
زايدة من الغنايم ولا شك انه لو فعل ذلك لكان ذلك غلولا فانزل الله تعالى هذه
الاية مبالغة فى النهى له عن ذلك ونظيره قوله لئن اشركت ليحبطن عملك
وقوله ولو تقول علينا بعض الاقاويل بقوله وما كان لنبى ان يغل اى ما كان يحل
ذلك واذا لم يحل له ذلك لم يفعله ونظيره قوله ولولا اذ سمعتموه قلتم ما يكون
لنا ان نتكلم بهذا الى ما يحل لنا اذا عرفت تاويل هذه الاية على هذه القراة
فنقول بصحة هذه القراة وجوه احدها ان اكثر الروايات فى سبب نزول هذه الاية
انهم نسبوا الرسول صلى الله عليه وسلم الى الغلول فبين الله تعالى بهذه الاية ان هذه
الخصلة لا تليق به وثانيها ان ما هو من هذا القبيل فى التنزيل اسند فيه الفعل
الى الفاعل كقوله تعالى ما كان لنا ان نشرك وما كان لنا ان نشرك وما كان لنا وما كان لنفس

ان تموت وما كان الله ليضل قوما وما كان الله ليطلعكم على الغيب فقل ان يقال
ما كان زيد ليضرب واذا كان كذلك وجب الحاق هذه الاية بالاعم الاغلب ويوكده
ما حكى ابو عبيدة عن يونس انه كان يختار هذه القراءة وقال انه ليس في الكلام
ما كان لك ان يضرب بضم الياء وثانيها ان هذه القراءة اختيار ابن عباس فقيل
له ان ابن مسعود يقرا يغل فقال ابن عباس كان النبي صلى الله عليه وسلم
يقصدون قتله فكيف لا ينسبونه الى الخيانة واما القراءة الثانية
وهي يغل بضم الياء وفتح الغين ففي تاويلها وجهان الاول ان يكون المعنى ما كان
لنبي ان يخان واعلم ان الخيانة مع كل احد محرمة وتخصيص النبي بهذه الحرمة
فيه فوايد احدها ان المجني عليه كلما كان اشرف واعظم درجة كانت
الخيانة في حقه افحش وثانيها ان الوحي كان ياتيه حالا فحالا فمن خانه فربما
نزل الوحي فيه فيحصل مع عذاب الاخرة فضيحة الدنيا وثالثها ان المسلمين كانوا
في غاية الفقر في ذلك الوقت فكانت تلك الخيانة هناك افحش الثاني
في التاويل ان يكون من الاغلال ان يخون اي ينسب الخيانة قال المبرد
تقول العرب اكفرت الرجل جعلته كافرا او نسبته الى الكفر قال القفال ولو كان
هذا هو المراد لقيل يغلل كما قيل يفسق ويجرح ويكفر والاولى ان يقال انه من اغللته
اي وجدته غالا كما يقال احمدته وابخلته اي وجدته كذلك قال صاحب
الكشاف وهذه القراءة بهذا التاويل يقرب معناها من معنى القراءة الاولى
لان المعنى بهذه القراءة هو انه لا يصح ان يوجد النبي غالا اذا كان غالا المسئلة
الرابعة قد ذكرنا ان الغلول هو الخيانة الا انه [illegible] في عرف
الاستعمال صار مخصوصا بالخيانة في الغنيمة وقد جاء هذا ايضا في خبر الغنيمة قال
صلى الله عليه وسلم الا انبئكم باكبر الغلول الرجلان يكون بينهما الدار والارض فان
اقتطع احدهما من صاحبه موضع حصاة طوقها من الارضين السبع وعلى هذا لا يبعد ان
يكون المعنى كونه صلوات الله عليه منزها عن جميع الخيانات وكيف لا نقول ذلك والكفار
كانوا يبذلون له الاموال العظيمة ليترك ادعاء الرسالة فكيف يليق بمن كان كذا
وكان امين الله في الوحي النازل اليه من فوق سبع سموات ان يخون الناس ثم قال تعالى ومن يغلل
يات بما غل يوم القيمة وفيه وجهان الاول وهو قول اكثر المفسرين اجراء هذه الاية
على ظاهرها قالوا وهو نظير قوله في مانع الزكاة يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى
بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم ويدل عليه
قوله صلى الله عليه وسلم الا لا القين احدكم يجي يوم القيامة على رقبته بعير له
رغاء او بقرة لها خوار او شاة لها ثغاء فينادي يا محمد يا محمد فاقول لا املك لك من الله
شيئا فقد بلغتك وعن ابن عباس انه قال يمثل له ذلك الشي في قعر جهنم ثم يقال
له انزل اليه فخذه فيهبط اليه فاذا انتهى اليه حمله على ظهره فلا يقبل منه قال المحققون
والفايدة فيه انه اذا جاء يوم القيامة وعلى رقبته ذلك الغلول ازدادت فضيحته الوجه
الثاني ان يقال ليس المقصود منه تشديد الوعيد على سبيل التمثيل والتصوير ونظيره
قوله انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة او في السموات او في الارض يات بها الله

فانه ليس

فانه ليس المقصود نفس هذا الظاهر بل المقصود اثبات ان الله لا يعزب عن
علمه وعن حفظه مثقال ذرة فكذا ههنا المقصود تشديد الوعيد ثم القايلون بهذا
القول ذكروا وجهين الاول قال ابو مسلم المراد ان الله تعالى يحفظ عليه هذا الغلول
ويعزره عليه يوم القيامة ويجازيه لانه لا يخفى عليه خافية الثاني قال ابو القاسم
الكعبي المراد انه يشتهر بذلك مثل اشتهار من يحمل ذلك الشي واعلم ان هذا التاويل
يحتمل الا ان الاصل المعتبر في القران انه يجب اجراء اللفظ على حقيقته الا اذا قام دليل
يمنع منه وههنا لا مانع من هذا الظاهر فوجب اثباته ثم قال تعالى ثم توفى كل نفس ما
كسبت ليتصل بما قبله والجواب الفايدة في ذكر هذا العموم ان صاحب الغلول اذا علم
ان ههنا مجازيا يجازي كل احد على عمله سواء كان خيرا او شرا علم انه غير متخلص
من بينهم مع عظم ما اكتسب السوال الثاني المعتزلة يتمسكون بهذا في اثبات كون
العبد فاعلا وفي اثبات وعيد الفساق اما الاول فلانه تعالى اثبت الجزاء على كسبه
فلو كان كسبه خلقا لله تعالى لكان الله يجازيه على ما خلقه فيه واما الثاني فلانه تعالى
قال في القاتل العمد فجزاوه جهنم وثبت في هذه الاية ان كل عامل يصل اليه جزاوه و
يحصل من مجموع الايتين القطع بوعيد الفساق والجواب اما سوال الفعل فجوابه
المعارضة بالعلم واما السوال الوعيد بهذا العموم مخصوص في صورة التوبة فكذلك
يجب ان يكون مخصوصا في صورة العفو للدلايل الدالة على العفو ثم قال تعالى وهم
لا يظلمون قال القاضي هذا يدل على ان الظلم ممكن في افعال الله وذلك بان ينقص
من الثواب او يزيد في العقاب قال ولا يتاتى ذلك الا على قولنا دون قول من يقول
من المجبرة ان اي شي فعله تعالى فهو عدل وحكمة لانه المالك الجواب نفي الظلم عنه
لا يدل على صحته عليه كما ان قوله لا تاخذه سنة ولا نوم لا يدل على صحتهما عليه قوله تعالى
افمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله وماواه جهنم وبئس المصير هم درجات
عند الله والله بصير بما يعملون اعلم انه تعالى لما قال ثم توفى كل نفس ما
كسبت اتبعه بتفصيل هذه الجملة فبين ان جزاء المطيعين ما هو وجزاء المسيئين
ما هو فقال افمن اتبع رضوان الله في الاية مسايل المسئلة الاولى للمفسرين
فيه وجوه الاول افمن اتبع رضوان الله في ترك الغلول كمن باء بسخط من الله في فعل
الغلول وهو قول الكلبي والضحاك الثاني افمن اتبع رضوان الله بالايمان به والعمل بطاعته
كمن باء بسخط من الله وهو الكفر به والاشتغال بمعصيته الثالث افمن اتبع رضوان الله وهم
المهاجرون كمن باء بسخط من الله وهم المنافقون الرابع قال الزجاج لما حمل المشركون على
المسلمين دعا النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه الى ان يحملوا على المشركين ففعله بعضهم وتركه
اخرون فقال افمن اتبع رضوان الله وهم الذين امتثلوا امره كمن باء بسخط من الله وهم
الذين لم يقبلوا قوله قال القاضي كل واحد من هذه الوجوه صحيح ولكن لا يجوز قصر اللفظ
عليه لان اللفظ عام فوجب ان يتناول الكل لان كل من اقدم على الطاعة فهو داخل تحت
قوله افمن اتبع رضوان الله وكل من اخلد الى متابعة النفس والشهوة فهو داخل تحت قوله كمن
باء بسخط من الله اقصى ما في الباب ان الاية نازلة في واقعة معينة لكنك تعلم ان عموم
اللفظ لا يبطل لاجل خصوص السبب المسئلة الثانية قوله افمن اتبع الهمزة فيه هي

للانكار والفا للعطف على محذوف تقديره امن اتقى فاتبع رضوان الله المسئلة
الثالثة قوله باء به احتمله ورجع به وقد ذكرناه في سورة البقرة المسئلة
الرابعة قرا عاصم في احدى الروايتين عنه رضوان بضم الراء والباقون بالكسر
وهما مصدران فالضم كالكفران وبالكسر كالحسبان المسئلة الخامسة قوله
ومأواهم جهنم من صلة ما قبله والتقدير كمن باء بسخط من الله وكان مأواه
جهنم فاما قوله وبئس المصير فمنقطع عما قبله وهو كلام مبتدا كانه لما ذكر جهنم
اتبعه بذكر صفتها المسئلة السادسة نظير هذه الاية قوله تعالى ام حسب الذين
اجترحوا السيات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم
وقوله افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقوله ام نجعل الذين امنوا وعملوا
الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار واحتج القوم بهذه
الايات على انه لا يجوز من الله تعالى ان يدخل المطيعين في النار وان يدخل
المذنبين الجنة بهذه الايات وقالوا انه تعالى ذكر ذلك على سبيل الاستبعاد
ولولا انه ممتنع في العقول والا لما حسن هذا الاستبعاد واكد القفال ذلك
فقال لا يجوز في الحكمة ان يسوي المسيء بالمحسن لان فيه اغراء بالمعاصي واباحة
له واهمالا للطاعات ثم قال تعالى هم درجات عند الله وفيه مسائل المسئلة
الاولى تقدير الكلام لهم درجات عند الله الا انه حسن هذا الحذف لان اختلاف
اعمالهم قد صيرهم بمنزلة الاشيا المختلفة في ذواتها فكان هذا المجاز ابلغ في
الحقيقة والحكما يقولون ان النفوس الانسانية مختلفة بالماهية والحقيقة
فبعضها ذكية وبعضها بليدة وبعضها مشرقة نورانية وبعضها كدرة ظلمانية
وبعضها حرة وبعضها نذلة واختلاف هذه الصفات ليس لاختلاف هذه الامزجة
البدنية بل لاختلاف ماهيات النفوس ولذلك قال عليه السلام الناس معادن
كمعادن الذهب والفضة وقال الارواح جنود مجندة واذا كان كذلك
ثبت ان الناس في انفسهم درجات لا ان لهم درجات المسئلة الثانية
هم عايد الى لفظ من في قوله افمن اتبع رضوان الله ولفظ من يفيد الجمع في المعنى فلهذا
صح ان يكون قوله عايدا اليه ونظيره قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا
يستوون فان قوله يستوون صيغة الجمع وهو عايد الى من المسئلة الثالثة
هم ضمير عايد الى شي تقدم ذكره وقد تقدم ذكر من اتبع رضوان الله وذكر من باء
بسخط من الله وهذا الضمير يحتمل ان يكون عايدا الى الاول او الى الثاني او اليهما معا
والاحتمالات ليست الا هذه الثلاثة الوجه الاول ان يكون عايدا الى من اتبع رضوان الله
وتقديره افمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله لا ليستووا بل هم درجات عند الله
على حسب اعمالهم والذي يدل على ان عود هذا الضمير الى من اتبع الرضوان اولى
وجوه الاول ان الغالب في العرف استعمال الدرجات في اهل الثواب والدركات في
اهل العقاب الثاني انه تعالى ذكر وصف من باء بسخط من الله وهو ان مأواهم جهنم
وبئس المصير فوجب ان يكون قوله هم درجات وصفا لمن اتبع رضوان الله الثالث ان عادة
القران في الاكثر جارية ان ما كان من الثواب والرحمة فان الله يضيفه الى نفسه وما كان

من

من العقاب لا يضيفه الى نفسه قال تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة ثم قال كتب عليكم
القصاص كتب عليكم الصيام فلما اضاف هذه الدرجات الى نفسه حيث قال هم
درجات عند ربهم علمنا ان ذلك صفة اهل الثواب والرابع انه متاكد بقوله تعالى انظر كيف
فضلنا بعضهم على بعض وللاخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا الوجه الثاني ان يكون قوله
هم درجات عايدا الى من باء بسخط من الله والحجة فيه ان الضمير عايد الى الاقرب و
هو قول الحسن قال والمراد ان اهل النار متفاوتون في مراتب العذاب وهو كقوله ولكل
درجات مما عملوا وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان منها ضحضاحا وغمرا وانا ارجو
ان يكون ابو طالب في ضحضاحها وقال عليه السلام اهون اهل النار عذابا رجل يحذى له
نعلان من نار يغلي من حرهما دماغه ينادي يا رب هل يعذب احد عذابي الوجه
الثالث ان يكون قوله هم عايدا الى الكل وذلك لان درجات اهل الثواب متفاوتة ودركات
اهل العقاب ايضا متفاوتة على حسب اعمال الخلق لانه تعالى قال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره فلما تفاوتت الخلق في اعمال المعاصي والطاعات وجب ان يتفاوت
مراتبهم في درجات العقاب والثواب المسئلة الرابعة قوله عند الله اي في حكم الله
وعلمه وهو كما تقول هذه المسئلة عند الشافعي كذا وعند ابي حنيفة كذا ليظهر فساد
الاستدلال المشبهة بقوله ومن عنده لا يستكبرون وقوله عند مليك مقتدر
ثم قال والله بصير بما يعملون المقصود انه تعالى لما ذكر الخالي عن الظن والذنب
والحسبان اتبعه ببيان كونه عالما بالكل لتاكيد ذلك المعنى فقال والله بصير بما يعملون وذكر
محمد بن اسحاق صاحب المغازي في تاويل قوله وما كان لنبي ان يغل وجها اخر فقال ما كان
لنبي ان يكتم الناس ما بعثه الله به اليهم رغبة في الناس او رهبة عنهم ثم قال افمن
اتبع رضوان الله يعني رجح رضوان الله على رضوان الخلق وسخط الله ووجه النظم
على هذا التقدير انه تعالى لما قال فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر بين
ان كل ذلك انما يكون معتبرا اذا كان على وفق الدين فاما اذا كان على خلاف الدين
فانه غير جائز فكيف يمكن التسوية بين من اتبع رضوان الله وطاعته وبين من اتبع
رضوان الخلق وهذا الذي ذكره محتمل لانا بينا ان الغلول عبارة عن الخيانة على سبيل
الخفية فاما اختصاص اللفظ بالخيانة في الغنيمة فهو عرف حادث والله اعلم بمراده قوله تعالى
لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم يتلوا عليهم اياته ويزكيهم و
يعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين اعلم ان في وجه النظم
وجوه الاول انه تعالى لما بين خطا من نسبه الى الغلول والخيانة اكد ذلك بهذه الاية وذلك
لان هذا الرسول ولد في بلدهم ونشا فيما بينهم ولم يظهر منه طول عمره الا الصدق والامانة
والدعوة الى الله والاعراض عن الدنيا فكيف يليق بمن هذا حاله الخيانة الثاني انه لما بين
خطاهم في نسبة الخيانة اليه كانه تعالى يقول لا اكتفي في حقه بان ابين براءته عن الخيانة
والغلول ولكني اقول وجوده فيكم من اعظم نعمي عليكم فانه يزكيكم عن الطرق الباطلة و
يعلمكم العلوم النافعة في دنياكم وفي دينكم فاي عاقل يخطر بباله ان ينسب مثل هذا
الانسان الى الخيانة الثالث كانه تعالى يقول انه منكم ومن اهل بلدكم ومن اقاربكم ولستم ارباب

الجهل والدناءة فاذا شرفه الله وخصه بمزايا الفضل والاحسان من بين جميع العالمين
حصل لكم شرف عظيم بسبب كونه فيكم فعظمكم فيه واجتهادكم في نسبة القبايح اليه
على خلاف العقل الرابع انه لما كان في الشرف والمنقبة حيث بعثه الله الى عباده وجب على كل
عاقل ان يعينه باقصى ما يقدر عليه فوجب عليكم ان تحاربوا اعداءه وان تكونوا معه باليد واللسان
والسيف والبيان والمقصود منه العود الى ترغيب المسلمين في مجاهدة الكفار وفي الاية مسايل
المسئلة الاولى قال الواحدي رحمه الله للمن في الكلام العزيز معان احدها الذي يسقط من
السماء وانزلنا عليكم المن والسلوى وثانيها ان تمن بما اعطيت وهو قوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن
والاذى وثالثها وصل لهم اجر غير ممنون وان لك لاجرا غير ممنون ورابعها الانعام والاحسان
الى من لا يطلب الجزاء منه ومنه قوله هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وقوله ولا تمنن
تستكثر والمنان في صفة الله تعالى المعطي ابتداء من غير ان يطلب منه عوضا فقوله
لقد من الله على المومنين اي انعم عليهم واحسن اليهم ببعثة هذا الرسول المسئلة الثانية
اعلم ان بعثة الرسول احسان الى كل العالمين وذلك لان وجه الاحسان في بعثته كونه
داعيا لهم الى ما يخلصهم من عقاب الله ويوصلهم الى ثواب الله وهذا عام في حق الكل لانه مبعوث
الى كل العالمين كما قال تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس الا انه لما لم ينتفع بهذا الانعام
الا اهل الاسلام فلهذا التاويل خص تعالى هذه المنة بالمومنين ونظيره قوله هدى للمتقين مع انه
هدى للكل كما قال هدى للناس وقوله انما انت منذر من يخشاها المسئلة الثالثة
اعلم ان بعثة الرسول احسان من الله الى الخلق ثم انه كلما كان الانتفاع بالرسول اكثر
كان وجه الانعام في بعثته اكثر وبعثة محمد صلوات الله عليه مشتملة على امرين احدهما المنافع
الحاصلة بسبب ما فيه من الخصال التي كانت موجودة في غيره اما المنفعة اما المنفعة
الحاصلة بسبب البعثة فهي التي ذكرها الله تعالى في قوله رسلا مبشرين ومنذرين
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل قال ابو عبد الله الحليمي وجه الانتفاع ببعثة الرسل
ليس الا في طريق الدين وهو من وجوه الاول ان الخلق على النقصان وقلة الفهم وعدم الدراية فهو
صلوات الله عليه يورد عليهم وجوه الاول ان الخلق جبلوا على النقصان الدلايل ونقحها
وكلما خطر ببالهم شك او شبهة ازالها واجاب عنها والثاني ان الخلق وان كانوا يعلمون
انه لا بد لهم من خدمة مولاهم ولكنهم ما كانوا عارفين بكيفية تلك الخدمة فهو يشرح
تلك الكيفية لهم حتى يقدموا على الخدمة امنين من الغلط ومن الاقدام على ما لا ينبغي والثالث
ان الخلق جبلوا على الكسل والغفلة والتواني والملالة فهو يورد عليهم انواع الترغيبات حتى انه ربما
عرض لهم كسل او فتور نشطهم للطاعة ورغبهم فيها الرابع ان انوار عقول الخلق تجري مجرى
انوار البصر ومعلوم ان الانوار البصرية لا تكمل الا عند سطوع نور الشمس ونور عقل النبي
يجري مجرى طلوع الشمس فتقوى العقول بنور عقله ويظهر لهم من لوايح الغيب
ما كان مستترا عنهم قبل ظهوره فهذه اشارة الى حقيقة فوايد اصل البعثة واما المنافع
الحاصلة بسبب ما كان في محمد صلى الله عليه وسلم من الصفات فامور ذكرها الله
تعالى في هذه الاية اولها قوله من انفسهم واعلم ان وجه الانتفاع بهذا من وجوه الاول
انه عليه السلام ولد في بلدهم ونشا فيما بينهم وهم كانوا عارفين باحواله مطلعين على جميع

اقواله وافعاله فما شاهدوا منه من اول عمره الى اخره الا الصدق والعفاف وعدم
الالتفات الى الدنيا والبعد عن الكذب والملازمة للصدق ومن عرف من احواله من
من اول العمر الى اخره ملازمته للصدق والامانة وبعده عن الكذب والخيانة ثم ادعى
النبوة والرسالة التي يكون الكذب في مثل هذه الدعوى اقبح انواع الكذب يغلب على ظن كل
احد انه صادق في هذه الدعوى الثاني انهم كانوا عالمين بانه لم يتلمذ لاحد ولم يقرا
كتابا ولم يمارس درسا وتكرارا وانه الى تمام الاربعين لم ينطق البتة بحديث النبوة والرسالة
ثم انه بعد الاربعين ادعى الرسالة وظهر على لسانه من العلوم ما لم يظهر على احد من العالمين
ثم انه يذكر قصص المتقدمين واحوال الانبياء الماضين على الوجه الذي كان موجودا في كتبهم
فكل من له عقل سليم علم ان هذا لا يتاتى الا بالوحي السماوي والالهام الثالث انه بعد
ادعاء النبوة عرضوا عليه الاموال والازواج ليترك هذه الدعوى فلم يلتفت الى شيء من ذلك
بل قنع بالفقر وصبر على المشقة ولما علا امره وعظم شانه واخذ البلاد وعظمت الغنايم
لم يغير طريقته في البعد عن الدنيا والدعوة الى الله والكاذب انما يقدم على الكذب
ليجد الدنيا فاذا وجدها تمتع بها وتوسع فيها فلما لم يفعل شيئا من ذلك علم انه كان صادقا الرابع
ان الكتاب الذي جاء به ليس فيه الا تقرير التوحيد والتنزيه والعدل والنبوة واثبات المعاد
وشرح العبادات وتقرير الطاعات ومعلوم ان كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته
والخير لاجل العمل به وكتابه ليس الا في تقرير هذين الامرين علم كل عاقل كونه صادقا فيما
يقوله الخامس ان قبل مجيئه كان دين العرب ارذل الاديان وهو عبادة الاوثان و
اخلاقهم ارذل الاخلاق وهي التسبب والغارة والقتل واكل الاطعمة الردية ثم
لما بعث الله محمدا عليه السلام نقلهم الله ببركة مقدمه من تلك الدرجة التي هي
اخس الدرجات الى ان صاروا افضل الامم في العلم والزهد والعبادة وعدم الالتفات
الى الدنيا وطيباتها ولا شك ان فيه اعظم المنة اذا عرفت هذه الوجوه فنقول
ان محمدا عليه السلام ولد فيهم ونشا فيما بينهم وكانوا مشاهدين لهذه الاحوال
مطلعين على هذه الدلايل فكان ايمانهم به مع مشاهدة هذه الاحوال اسهل مما لم
يكونوا مطلعين على هذه الاحوال فلهذا المعنى من الله عليهم بكونه مبعوثا منهم
فقال اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم وفيه وجه اخر من المنة وذلك لانه صار
شرفا للعرب وفخرا لهم كما قال وانه لذكر لك ولقومك وذلك لان الافتخار
بابرهيم عليه السلام كان مشتركا فيه بين اليهود والنصارى والعرب ثم اليهود
والنصارى كانوا يفتخرون بموسى وعيسى والتوراة والانجيل فما كان للعرب
ما يقابل ذلك فلما بعث الله محمدا وانزل القران صار شرف العرب بذلك
زايدا على شرف جميع الامم فهذا هو وجه الفايدة في قوله من انفسهم ثم قال
تعالى بعد ذلك يتلو عليهم اياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة واعلم ان
كمال حال الانسان في امرين في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به وبعبارة
اخرى للنفس الانسانية قوتان نظرية وعملية والله تعالى انزل الكتاب على محمد
صلوات الله وسلامه عليه ليكون سببا في تكميل الخلق في هاتين القوتين فقوله
يتلو عليهم اياته اشارة الى كونه مبلغا لذلك الوحي من عند الله الى الخلق وقوله

وتزكيهم اشارة الى القوة العملية بسبب تطهيرها عن طرفي الافراط والتفريط م وبقايها على الوسط بين الطرفين وقوله ويعلمهم الكتاب والحكمة اشارة الى تكميل القوة النظرية بحصول المعارف الالهية والكتاب اشارة الى معرفة التنزيل والحكمة اشارة الى معرفة التاويل وبعبارة اخرى الكتاب اشارة الى ظواهر الشريعة والحكمة اشارة الى محاسن الشريعة واسرارها ومنافعها ثم بين تعالى ما كانوا عليه قبل هذه النعمة وهو انهم كانوا من قبل في ضلال مبين لان النعمة اذا وردت بعد المحنة كان موقعها اعظم واذا كان وجه النعمة العلم والاعلام وورد عقيب الجهل والذهاب عن الدين كان اعظم ونظيره قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى قوله تعالى **اولما اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثليها قلتم انى هذا قل هو من عند انفسكم ان الله على كل شيء قدير**

اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافقين انهم طعنوا في الرسول صلى الله عليه وسلم بان نسبوه الى الغلول والخيانة حكى عنهم شبهة اخرى في هذه الاية وهي قولهم لو كان رسولا من عند الله لما انهزم عسكره من الكفار في يوم احد وهو المراد من قولهم انى هذا واجاب الله عنه بقوله قل هو من عند انفسكم اي هذا الانهزام انما حصل بشوم عصيانكم فهذا بيان وجه النظم وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** تقدير الاية اولما اصابتكم قلتم كذا وكذا قالوا ولعطف جملة على جملة ودخل حرف الاستفهام على واو العطف لان له صدر الكلام قال الزجاج ومثله من الكلام قول القايل تكلم فلان بكذا وكذا فتقول مجيبا له او هو ممن يقول ذلك والمعنى او حين اصابتكم مصيبة قلتم كذا وكذا وهو استفهام على سبيل الانكار **المسئلة الثانية** قوله اولما اصابتكم مصيبة والمراد منها واقعة احد وفي قوله قد اصبتم مثليها قولان الاول وهو قول الاكثرين ان معناه قد اصبتم مثليها يوم بدر وذلك لان المشركين قتلوا من المسلمين يوم احد سبعين وقتل المسلمون منهم يوم بدر سبعين واسروا سبعين الثاني ان المسلمين هزموا الكفار يوم بدر وهزموهم ايضا في الاول يوم احد ثم لما عصوا الله هزمهم الكفار فانهزام المشركين حصل مرتين وانهزام المسلمين حصل مرة واحدة وهذا اختيار الزجاج طعن الواحدي في هذا الوجه فقال كان المسلمون نالوا من المشركين يوم احد فكذلك المشركون نالوا من المسلمين يوم بدر فلم يحصل المثلان بسبب يوم احد ويمكن ان يجاب بان المشركين وان قتلوا جمعا من المسلمين يوم بدر ولكنهم ما هزموا المسلمين البتة اما يوم احد فالمسلمون هزموا المشركين اولا ثم انقلب الامر **المسئلة الثالثة** الغاية في قوله قد اصبتم مثليها هو التنبيه على ان امور الدنيا لا تبقى على نهج واحد فلما هزمتموهم مرتين فاي استبعاد في ان يهزموكم مرة واحدة اما قوله قلتم انى هذا ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قوله انى هذا معناه من اين هذا وهو استفهام على سبيل الانكار **المسئلة الثانية** سبب تعجبهم انهم قالوا نحن ننصر الاسلام الذي هو الدين الحق ومعنا الرسول وهم ينصرون الشرك بالله والكفر فكيف صاروا منصورين علينا واعلم انه تعالى اجاب عن هذا من وجهين الاول ما ادرجه عند حكاية السؤال وهو قوله قد اصبتم مثليها يعني احوال الدنيا لا تبقى على نهج واحد فاذا اصبتم منهم مثلي هذه الواقعة فكيف تستبعدون هذه الواقعة والثاني قوله قل هو من عند انفسكم وفيه

مسايل **المسئلة الاولى** تقرير هذا الجواب من وجهين الاول انكم انما وقعتم في هذه المصيبة بشوم معصيتكم وذلك لانهم عصوا الرسول في امور اولها ان الرسول عليه السلام قال المصلحة ان لا نخرج من المدينة بل نبقى هاهنا فابوا الا الخروج فلما خالفوه توجه الى احد وثانيها ما حكى الله عنهم من فشلهم وثالثها ما وقع بينهم من المنازعة ورابعها انهم قد فارقوا المكان وفرقوا الجمع وخامسها اشتغالهم بطلب الغنيمة واعراضهم عن طاعة الرسول عليه السلام في محاربة العدو فهذه الوجوه كلها ذنوب ومعاصي والله تعالى انما وعدهم النصر بشرط ترك المعصية كما قال بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم فلما فات الشرط لا جرم فات المشروط الوجه الثاني في التاويل ما روي عن علي رضي الله عنه قال جاء جبريل الى النبي عليه السلام يوم بدر فقال يا محمد ان الله قد كره ما صنع قومك في اخذهم الفداء من الاسارى وقد امرك ان تخيرهم بين ان يقدموا الاسارى فيضربوا اعناقهم وبين ان ياخذوا الفداء على ان يقتل منهم عدتهم فذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم لقومه فقالوا يا رسول الله عشايرنا واخواننا ناخذ الفداء منهم فنتقوى به على قتال العدو ونرضى بان يستشهد منا بعدتهم فقتل يوم احد سبعون رجلا عدد اسارى اهل بدر فهو معنى قوله قل هو من عند انفسكم اي باخذكم الفداء واختياركم القتل **المسئلة الرابعة** استدلت المعتزلة على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى بقوله قل هو من عند انفسكم من وجوه احدها ان تقدير ان يكون ذلك حاصلا بخلق الله ولا تاثير لقدرة العبد فيه كان قوله هو من عند انفسكم كذبا وثانيها ان القوم تعجبوا ان الله كيف يسلط الكافر على المؤمن فالله تعالى ازال هذا التعجب بان ذكر انكم انما وقعتم في هذه المكروه بسبب شوم فعلكم فلو كان فعلهم خلقا لله لم يصح هذا الجواب وثالثها ان القوم قالوا انى هذا اي من اين هذا فهذا طلب لسبب الحدوث فلو لم يكن المحدث لها هو العبد لم يكن الجواب مطابقا للسؤال والجواب انه معارض بالايات الدالة على كون فعل العبد بايجاد الله ثم قال تعالى ان الله على كل شيء قدير اي انه قادر على نصركم لو ثبتم وصبرتم كما انه قادر على التخلية اذا خالفتم وعصيتم واحتج اصحابنا بهذا على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى قالوا فعل العبد شيء فوجب ان يكون الله قادرا على ايجاده لانه لو وجد بالعبد امتنع من الله تعالى ايجاده لان ايجاد الموجود محال فلما كان كون العبد موجدا له يفضي الى هذا المحال وجب ان لا يكون العبد موجدا له والله اعلم قوله تعالى **وما اصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله وليعلم المؤمنين وليعلم الذين نافقوا وقيل لهم تعالوا قاتلوا في سبيل الله او ادفعوا قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم هم للكفر يومئذ اقرب منهم للايمان يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم والله اعلم بما يكتمون**

اعلم ان هذا متعلق بما تقدم من قوله اولما اصابتكم مصيبة فذكر في الاية الاولى انها اصابتهم لذنبهم ومن عند انفسهم وذكر في هذه الاية انها اصابتهم لوجه اخر وهو ان يتميز المؤمن عن المنافق وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** قوله يوم التقى الجمعان المراد يوم احد والجمعان جمع المسلمين واصحاب محمد عليه السلام والثاني جمع المشركين الذين كانوا مع ابي سفيان **المسئلة الثانية** قوله فباذن الله فيه وجوه الاول ان اذن الله عبارة عن التخلية وترك المدافعة استعار الاذن لتخلية الكفار وانه لم يمنعهم منهم ليبتليهم لان

الاذن في الشي لا يمنع الماذون عن مراده فلما كان ترك المدافعة من لوازم الاذن
استعار الاذن لتخلية الكفار وانه لم يمنعهم ليبتليهم لان الاذن في الشي لا يمنع الماذون
عن مراده فلما كان ترك المدافعة من لوازم الاذن اطلق لفظ الاذن على ترك المدافعة
على سبيل المجاز الوجه الثاني فباذن الله اي بعلمه كقوله واذان من الله اي اعلام وكقوله
اذناك ما منا من شهيد وقوله فاذنوا بحرب من الله ورسوله وكل ذلك بمعنى العلم طعن
الواحدي رحمه الله فيه فقال الاية تسلية للمومنين مما اصابهم ولا تقع التسلية الا اذا كان
واقعا بعلمه الوجه الثالث المراد من الاذن الامر بدليل قوله تعالى ثم صرفكم عنهم ليبتليكم
والمعنى انه تعالى لما امر بالمحاربة ثم صارت تلك المحاربة مادية الى ذلك الانهزام صح على
سبيل المجاز ان يقال ذلك حصل بامره الوجه الرابع هو المنقول عن ابن عباس ان المراد من
الاذن قضاء الله بذلك وحكمه به وهذا اولى لان الاية تسلية للمومنين مما اصابهم
والتسلية انما تحصل اذا قيل ان ذلك وقع بقضاء الله وقدره فحينئذ يرضون بما قضى الله
ثم قال وليعلم المومنين وليعلم الذين نافقوا والمعنى ليتميز المومن عن المنافق وفي الاية مسايل
المسئلة الاولى قال الواحدي يقال نافق الرجل فهو منافق اذا اظهر كلمة الايمان واضمر
خلافها والنفاق اسم اسلامي واختلفوا في اشتقاقه على وجوه الاول قال ابو عبيد نافق
اليربوع ونفق وذلك لان جحر اليربوع له بابان القاصعا والنافقا فاذا طلب من احدهما كان
خرج من الاخرى فقيل للمنافق لانه وضع لنفسه طريقين اظهار الاسلام واضمار الكفر من ايهما
طلبته خرج من الاخر الثاني قال ابن الانباري المنافق من النفق وهو السرب ومعناه
انه يتستر بالاسلام كما يتستر الرجل في السرب الثالث انه ماخوذ من النافقاء لكن
على غير الوجه الذي ذكره ابو عبيد وهو ان النافقاء جحر يحفره اليربوع في داخل الارض
ثم انه يرقق ما فوق الجحر حتى اذا رابه ريب دفع التراب براسه وخرج فقيل للمنافق منافق
لانه يضمر الكفر في باطنه فاذا فتشته رمى عنه ذلك الكفر وتمسك بالاسلام المسئلة
الثانية قوله وليعلم المومنين ظاهره يشعر بانه لاجل ان يحصل له هذا العلم اذن في تلك
المصيبة وهو يشعر بحدوث علم الله وهذا محال في حق الله تعالى والمراد من العلم هاهنا
المعلوم والتقدير ليتبين المومن من المنافق وليتميز احدهما عن الاخر حصل الاذن في
تلك المصيبة وقد تقدم تقرير هذا المعنى في الايات المتقدمة المسئلة الثالثة
في الاية حذف وهو ليعلم ايمان المومنين ونفاق المنافقين فان قيل لم قال وليعلم
المومنين وليعلم الذين نافقوا لم يقل وليعلم المنافقين قلنا الاسم يدل على تاكيد ذلك
المعنى والفعل يدل على تجدده وليعلم المومنين يدل على كونهم مستقرين على ايمانهم متثبتين
فيه واما المنافقون فانما شرعوا في الاعمال اللايقة بالنفاق في ذلك الوقت ثم قال
تعالى وقيل لهم تعالوا قاتلوا في سبيل الله او ادفعوا وفيه مسايل المسئلة الاولى
في ان هذا القايل من هو وجهان الاول قال الاصم انه الرسول صلى الله عليه
وسلم كان يدعوهم الى القتال الثاني روي ان عبد الله بن سلول لما خرج بعسكره الى احد
قالوا لم نلقي انفسنا في القتل فرجعوا وكانوا ثلاثماية من جملة الالف الذين خرج بهم رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال لهم عبد الله بن عمرو بن حرام ابو جابر بن عبد الله الانصاري اذا
ذكركم الله ان تخذلوا نبيكم وقومكم عند حضور العدو فهذا هو المراد من قوله تعالى وقيل لهم

يعني فقال عبد الله هذا المسئلة الثانية قوله قاتلوا في سبيل الله او ادفعوا يعني ان كان
في قلبكم حب الدين والاسلام فقاتلوا في سبيل الله وفي طلب مرضاته وان لم يكن في
قلبكم ذاك فقاتلوا دفعا عن انفسكم واهلكم واموالكم يعني كونوا اما من رجال الدين او من رجال
الدنيا وقال السدي وابن جريج ادفعوا عنا العدو بتكثير سوادنا وان لم تقاتلوا معنا لان الكثرة
احد اسباب الهيبة والعظمة والاول هو الوجه المسئلة الثالثة قوله قاتلوا في سبيل الله
او ادفعوا تصريح بانهم قدموا طلب الدين على طلب الدنيا وذلك يدل على ان المسلم لا بد
وان يقدم الدين على الدنيا في كل المهمات ثم قال تعالى قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم وهذا
هو الجواب الذي ذكره المنافقون وفيه وجهان الاول ان يكون المراد ان الفريقين
لا يقتتلان البتة فلهذا رجعنا الثاني ان يكون المعنى لو نعلم ما يصح ان يسمى قتالا لاتبعناكم
يعنون ان الذي يقدمون عليه لا يقال له قتال وانما هو القاء النفس في التهلكة
لان راي عبد الله كان في الاقامة بالمدينة وما كان يستصوب الخروج واعلم
انه ان كان المراد من هذا الكلام هو الوجه الاول فهو فاسد وذلك لان الظن
في احوال الدنيا قايم مقام العلم وامارات حصول القتال كانت ظاهرة في ذلك
اليوم ولو قيل لهذا المنافق الذي ذكر هذا الجواب فينبغي انك شاهدت من شهد
سبقه في الحرب ان لا تقدم على مقاتلته لانك لو تعلم منه قتالا وكذا القول في
ساير التصرفات في امور الدنيا بل الحق ان الجهاد واجب عند ظهور امارات المحاربة
ولا امارة اقوى من قربهم من المدينة عند جبل احد فذكر هذا الجواب على غاية
الخزي والنفاق وانه كان غرضهم من ذكر هذا الجواب اما التلبيس واما الاستهزا
واما ان كان مراد المنافقين هو الوجه الثاني فهو ايضا باطل لان الله تعالى
لما وعدهم بالنصرة والاعانة لم يكن ذلك القتال القاء النفس في التهلكة ثم انه
تعالى بين حالهم عند ما ذكروا هذا الجواب فقال هم للكفر يومئذ اقرب منهم
للايمان وفيه مسايل المسئلة الاولى في التاويل وجهان الاول انهم كانوا
قبل هذه الواقعة يظهرون الايمان من انفسهم وما ظهرت منهم امارة تدل
على كفرهم فلما رجعوا عن عسكر المومنين تباعدوا بذلك عن ان يظن بهم كونهم
مومنين واعلم ان رجوعهم عن معاونة المسلمين دل على انهم ليسوا من المسلمين
وايضا قولهم لو نعلم قتالا لاتبعناكم يدل على انهم ليسوا من المسلمين وذلك لانا بينا
ان هذا الكلام يدل اما على السخرية بالمسلمين واما على عدم الوثوق بقول النبي
صلى الله عليه وسلم وكل واحد منهما كفر الوجه الثاني في التاويل ان يكون المراد
انهم لاهل الكفر اقرب منهم نصرة لاهل الايمان لان تقليلهم سواد المسلمين بالا
نخزال تقوية للمشركين المسئلة الثانية قال اكثر العلما ان هذا تنصيص من الله
على انهم كفار قال الحسن اذا قال الله اقرب فهو اليقين بانهم مشركون وهو
كقوله ماية الف او يزيدون فهذه الزيادة لا شك فيها وايضا المكلف لا يمكن ان ينفك
عن الايمان والكفر فلما دلت هذه الاية على القرب من الكفر لزم حصول الكفر وقال
الواحدي في البسيط هذه الاية تدل على ان من اتى بكلمة التوحيد لم يكفر لانه تعالى
لم يطلق القول بتكفيرهم مع انهم كانوا كافرين لاظهارهم القول بلا اله الا الله محمد رسول الله

ثم قال يقولون بافواههم ما ليس فى قلوبهم والمراد ان لسانهم يخالف قلبهم
فهم وان كانوا يظهرون الايمان باللسان لكنهم مصرون فى قلبهم على الكفر ثم قال
والله اعلم بما يكتمون فان قيل المعلوم اذا علمه عالمان لا يكون احدهما اعلم به من الاخر فما
معنى قوله والله اعلم بما يكتمون قلنا المراد ان الله يعلم من تفاصيل تلك الاحوال ما لا
يعلمه غيره قوله تعالى الذين قالوا لاخوانهم وقعدوا لو اطاعونا ما قتلوا قل فادرؤا
عن انفسكم الموت ان كنتم صادقين اعلم ان الذين حكى الله عنهم لو نعلم
قتالا لاتبعناكم قد وصفهم تعالى بانهم كما قعدوا واحتجوا لقعودهم فكذلك ثبطوا
غيرهم واحتجوا لذلك فحكى تعالى عنهم انهم قالوا لاخوانهم الخارجين لو اطاعونا ما قتلوا
فحكم قوم ان اراد موافقة الرسول فى محاربة الكفار بالقتل لما عرفوا ما جرى يوم احد
من الكفار على المسلمين من القتل لان المعلوم من الطباع محبة الحياة فكان
وقوع هذه الشبهة فى القلوب يجرى مجرى ما يورده الشيطان من الوساوس
وفى الاية مسايل المسئلة الاولى فى محل الذين وجوه احدها النصب على البدل من الذين
نافقوا وثانيها الرفع على البدل من الضمير فى يكتمون وثالثها الرفع على خبر الابتدا بتقدير
هم ورابعها ان يكون نصبا على الذم المسئلة الثانية قال المفسرون المراد بالذين قالوا
عبد الله بن ابى واصحابه وقال الاصم هذا لا يجوز لا يجوز لان عبد الله بن ابى خرج
مع الرسول صلى الله عليه وسلم فى الجهاد يوم احد واما هذا القول فهو واقع فيمن
قد يخف لانه قال الذين قالوا لاخوانهم وقعدوا لو اطاعونا اى فى القعود ما قتلوا
فهو كلام متاخر عن الجهاد المسئلة الثالثة قالوا لاخوانهم اى قالوا لاجل اخوانهم
وقد سبق ان المراد من هذه الاخوة الاخوة فى النسب لا الاخوة بسبب المشاركة
فى الدار وفى عداوة الرسول وفى عبادة الاوثان المسئلة الرابعة قال الواحدى
الواو فى قوله وقعدوا للحال ومعنى هذا القعود القعود عن الجهاد يعنى من قتل باحد
لو قعدوا كما قعدنا وفعلوا كما فعلنا لسلموا ولم يقتلوا ثم اجاب الله عن ذلك بقوله قل
فادرؤا عن انفسكم الموت ان كنتم صادقين فان قيل ما وجه الاستدلال
بذلك مع ان الفرق ظاهر فان التحرز عن القتل ممكن اما التحرز عن الموت فغير ممكن
البتة والجواب هذا الدليل الذى ذكره الله تعالى لا يمشى الا اذا اعترفنا بالقضا
والقدر من الله وذلك لانا اذا قلنا لا يدخل الشى فى الوجود الا بقضاء الله وقدره
واعترفنا بان الكافر لا يقتل المسلم الا بقضاء الله وحينئذ لا يبقى بين القتل وبين
الموت فرق فصح الاستدلال اما اذا قلنا بان الفعل ليس بقدر الله وقضايه كان
الفرق بين القتل وبين الموت ظاهرا من الوجه الذى ذكرتم فيفضى الى فساد الدليل
الذى ذكره الله تعالى ومعلوم ان المفضى الى ذلك يكون باطلا فثبت ان هذه الاية
دالة على ان الكل بقضاء الله وقوله ان كنتم صادقين يعنى ان كنتم صادقين
فى كونكم مستقلين بالحذر عن المكاره والوصول الى المطالب والله اعلم قوله تعالى
ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما اتاهم الله
من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم الا خوف عليهم ولا
هم يحزنون اعلم ان القوم لما ثبطوا الراغبين فى الجهاد بان قالوا

الجهاد يفضى الى القتل كما فى حق من خرج الى الجهاد يوم احد والقتل انما يحصل
بقضاء الله شى مكروه فوجب الحذر عن الجهاد ثم بين الله تعالى ان قولهم
الجهاد يفضى الى القتل كلام باطل بل القتل انما يحصل بقضاء الله تعالى كما ان الموت
يحصل بقضاء الله فمن قدر الله له القتل لا يمكنه الاحتراز عنه ومن لم يقدر له القتل
فلا خوف عليه من القتل ثم اجاب عن تلك الشبهة فى هذه الاية جوابا اخر وهو
انا لا نسلم ان القتل فى سبيل الله شى مكروه فكيف يقال ذلك والمقتول
فى سبيل الله احياه الله بعد القتل وخصه بدرجات القربة والكرامة واعطاه
افضل انواع الرزق واوصله الى اجل مراتب الفرح والسرور فاى عاقل يقول ان
مثل هذا القتل يكون مكروها فهذا وجه النظم وفى الاية مسايل المسئلة الاولى
هذه الاية واردة فى شهداء بدر واحد لان فى وقت نزول هذه الاية لم يكن احد
من الشهداء الا من قتل فى هذين اليومين المشهورين والمنافقون انما نفروا
المجاهدين عن الجهاد لئلا يصيروا مقتولين مثل من قتل فى هذين اليومين من المسلمين
والله تعالى بين فضايل من قتل فى هذين اليومين ليصير ذلك داعيا للمسلمين الى التشبه
بمن جاهد فى هذين اليومين وقتل وتحقيق الكلام ان من ترك الجهاد فربما وصل الى نعيم الدنيا
وربما لم يصل وبتقدير ان يصل اليه فهو حقير قليل ومن اقبل على الجهاد فاز بنعيم الاخرة
قطعا وهو نعيم عظيم ومع كونه عظيما فهو دايم مقيم واذا كان الامر كذلك ظهر
ان الاقبال على الجهاد افضل من تركه المسئلة الثانية اعلم ان ظاهر الاية يدل
على كون هؤلاء المقتولين احياء فاما ان يكون المراد منه حقيقة او مجازا فان كان
المراد منه هو حقيقته فاما ان يكون المراد انهم سيصيرون فى الاخرة احياء او المراد
انهم احياء فى الحال وبتقدير ان يكون هذا هو المراد فاما ان يكون المراد اثبات الحياة الروحانية
او اثبات الحياة الجسمانية فهذا ضبط الوجوه التى يمكن ذكرها فى هذه الاية الاحتمال
الاول ان تفسير الاية انهم سيصيرون احياء فى الاخرة وقد ذهب اليه جماعة من متكلمى
المعتزلة منهم ابو القاسم الكعبى قال وذلك لان المنافقين الذين حكى الله عنهم ما حكى
كانوا يقولون اصحاب محمد يعرضون انفسهم للقتل فيقتلون ويخسرون الحياة ولا يصلون
الى خير وانما كانوا يقولون ذلك لجحدهم البعث والمعاد فكذبهم الله تعالى وبين هذه
الاية انهم يبعثون ويرزقون ويوصل اليهم انواع الفرح والسرور والبشارة واعلم
ان هذا القول عندنا باطل ويدل عليه وجوه الحجة الاولى قوله بل احياء ظاهره يدل
على كونهم احياء حال نزول هذه الاية فحمله على انهم سيصيرون احياء بعد ذلك عدول
عن الظاهر الحجة الثانية لا شك ان جانب الرحمة والفضل والاحسان ارجح من جانب
العذاب والعقوبة ثم انه تعالى ذكر فى اهل العذاب انه احياهم قبل القيامة لاجل التعذيب
فانه تعالى قال اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب والتعذيب مشروط بالحياة وايضا
قال النار يعرضون عليها غدوا وعشيا واذا جعل الله اهل العذاب احياء قبل قيام القيامة
لاجل التعذيب فلان يجعل اهل الثواب احياء قبل قيام القيامة لاجل الاحسان والاثابة
كان ذلك اولى الحجة الثالثة انه لو اراد انه سيجعلهم احياء عند البعث فى الجنة لما
قال للرسول صلى الله عليه وسلم ولا تحسبن مع علمه بان جميع المؤمنين كذلك انما اذا

حملناه على ثواب القبر حسن قوله ولا تحسبن لانه عليه السلام لعله ما كان يعلم انه تعالى
تشريف المطيعين والمخلصين بهذا التشريف وهو انه يحييهم قبل قيام القيامة
لاجل ايصال الثواب اليهم فان قيل انه عليه السلام وان كان عالما انهم سيصيرون
احياء عند البعث ولكنه غير عالم بانهم من اهل الجنة فجاز ان يبشره الله تعالى
بانهم سيصيرون احياء يصلون الى الثواب والسرور قلنا قوله تحسبن اما
نبينا وللموت لانه قال ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا فالذي يزيل
هذا الحسبان كونهم احياء في الحال لا حسبان هناك في صيرورتهم احياء يوم
القيامة وقوله يرزقون فرحين فهو خبر مبتدا ولا تعلق له بذلك الحسبان فزال
هذا السوال الحجة الرابعة قوله تعالى ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم
والقوم الذين لم يلحقوا بهم لا بد وان يكونوا في الدنيا فاستبشارهم بمن يكون
في الدنيا لا بد وان يكون قبل قيام القيامة والاستبشار لا بد وان يكون مع
الحياة فدل هذا على كونهم احيا قبل القيامة وفي هذا الاستدلال بحث سياتي
ذكره الحجة الخامسة ما روى عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال في صفة الشهدا ان ارواحهم في اجواف طير خضر وانها ترد انهار الجنة
وتاكل من ثمارها تسرح في الجنة حيث شاءت وتاوي الى قناديل من ذهب
تحت العرش فلما راوا طيب مسكنهم ومطعمهم ومشربهم قالوا يا ليت
قومنا يعلمون ما نحن فيه من النعيم وما صنع الله بنا كي يرغبوا في الجهاد فقال
الله تعالى انا مخبر عنكم ومبلغ اخوانكم ففرحوا بذلك واستبشروا فانزل الله
هذه الاية وسئل ابن مسعود عن هذه الاية فقال سالنا عنها فقيل لنا ان
الشهدا على نهر بباب الجنة في قبة خضرا وفي رواية في روضة خضرا وعن
وعن جابر بن عبد الله قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ابشرك
ان اباك حيث اصيب باحد احياه الله ثم قال ما تريد يا عبد الله بن عمرو ان افعل بك
فقال يا رب احب ان تردني الى الدنيا فاقتل فيك مرة اخرى والروايات في هذا
في هذا الباب كانها بلغت حد التواتر فكيف يمكن انكارها طعن الكعبي في هذه
الروايات وقال انها غير جائزة لان الارواح لا تتنعم وانما يتنعم الجسم اذا كان
فيه روح لا الروح ومنزلة الروح من البدن بمنزلة القوة وايضا الخبر المروي
ظاهره يقتضي ان هذه الارواح في حواصل الطير وايضا ظاهره يقتضي
انها ترد انهار الجنة وتاكل من ثمارها وهذا يناقض كونها في حواصل الطير والجواب
اما الطعن الاول فمبني على ان الروح عرض قائم بالجسم وسيأتي ان الامر
ليس كذلك واما الطعن الثاني فهو مدفوع لان المقصود من امثال هذه الكلمات
الكنايات هي حصول الراحات والمسرات وزوال الافات والمخافات فهذا جملة
الكلام في هذا الاحتمال فاما الوجه الثاني من هذه الوجوه المحتملة في هذه الاية ان
المراد ان الشهدا احياء في الحال والقائلون بهذا القول منهم من اثبت هذه الحياة
للروح ومنهم من اثبتها للبدن وقبل الخوض في هذا الباب يجب تقديم مقدمة
وهي ان الانسان ليس عبارة عن مجموع هذه البنية ويدل عليه امران احدهما ان

اجزاء هذه البنية في الذوبان والانحلال والتبدل والانسان المخصوص
شيء باق من اول عمره الى اخره والباقي مغاير للمتبدل والذي يوكد ما
قلناه انه تارة يصير سمينا واخرى هزيلا وانه يكون في اول العمر صغير الجثة
ثم انه يكبر وينمو ولا شك ان كل انسان يجد من نفسه شيء واحد من اول عمره
الى اخره فصح ما قلناه الثاني ان الانسان قد يكون عالما بنفسه حال ما
يكون غافلا عن جميع اعضائه واجزائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم
فثبت بهذين انه شيء مغاير لهذا البدن المحسوس ثم بعد هذا يحتمل ان يكون جوهرا
قائما بنفسه ليس بجسم ولا حال في الجسم وعلى كلا المذهبين فانه لا يبعد انه لما
مات البدن انفصل ذلك الشيء حيا وان قلنا اماته الله الا انه تعالى يعيد
الحياة اليه وعلى هذا التقدير يزول الشبهات بالكلية عن ثواب القبر كما في
هذه الاية وعن عذاب القبر كما في قوله اغرقوا فادخلوا نارا فثبت بما ذكرنا
انه لا امتناع في ذلك وظاهر الاية دال عليه فوجب المصير اليه والذي يوكد
ما ذكرناه القران والحديث والعقل اما القران فايات احدها قوله يا ايتها النفس
المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي ولا شك
ان المراد من قوله ارجعي الى ربك الموت ثم قال فادخلي في عبادي وفاء التعقيب يدل على
ان حصول هذه الحالة يكون عقيب الموت وهذا يدل على ما ذكرناه وثانيها قوله حتى
اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون وهذا عبارة عن موت البدن
ثم قال ثم ردوا الى الله مولاهم الحق فقوله ردوا ضمير عنهم وهو انما هو هو بجوهره
وذاته المخصوصة فدل على ان ذلك باق بعد الموت وثالثها قوله فاما ان كان
من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم وفاء التعقيب يدل على ان هذا الروح
والريحان والجنة حاصل عقيب الموت واما الخبر فقوله عليه السلام من مات
فقد قامت قيامته وفاء التعقيب يدل على ان قيامة كل احد حاصلة بعد موته
واما القيامة الكبرى فهي حاصلة في الوقت المعلوم عند الله وايضا قال عليه السلام
القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وايضا روي انه عليه السلام
يوم بدر كان ينادي المقتولين يقول هل وجدتم ما وعد ربكم حقا فقيل يا رسول الله
انهم اموات فكيف تناديهم فقال عليه السلام ما انتم باسمع منهم لفظا هذا معناه
وايضا قال عليه السلام انبياء الله لا يموتون ولكن ينقلون من دار الى دار وكل ذلك
يدل على ان النفوس باقية بعد موت الجسد اما المعقول فمن وجوه الاول وهو ان
وقت الموت لضعف البدن وضعفه لا يقتضي لا يقتضي ضعف النفس بل النفس
تقوى وقت النوم فتشاهد الاحوال وتطلع على المغيبات فاذا كان ضعف البدن
لا يوجب ضعف النفس فهذا يقوي الظن في ان موت البدن لا يستعقب موت النفس
الثاني وهو ان كثرة الافكار سبب لجفاف الدماغ وجفافه موذي الى الموت وهذه
الافكار سبب لاستكمال النفس بالمعارف الالهية وهو غاية كمال النفس فما هو
سبب لكمال النفس فهو سبب لنقصان البدن وهذا يقوي الظن في ان النفس

لا يموت بموت البدن الثالث ان احوال النفس على ضد احوال البدن وذلك
لان النفس انما تفرح وتبتهج بالمعارف الالهية والدليل عليه قوله تعالى الا بذكر الله
تطمئن القلوب وقال عليه السلام ابيت عند ربي فيطعمني ويسقيني ولا شك
ان ذلك الطعام والشراب ليس الا عبارة عن المعرفة والمحبة والاستنارة
بانوار عالم الغيب وايضا فانا نرى ان الانسان اذا غلب عليه الاستبشار بخدمة
سلطان او بالفوز بمنصب او بالوصول الى معشوقه فربما ينسى الطعام والشراب
بل يصير بحيث لو دعي الى الاكل والشرب لوجد من قلبه نفرة شديدة منه والعارفون
المتوغلون في معرفة الله قد يجدون من انفسهم انه اذا لاح لهم شيء من تلك
الانوار والكشف لهم شيء من تلك الاسرار لم يحسوا البتة بالجوع والعطش وبالجملة
فالسعادات النفسانية كالمضادة للسعادات الجسمانية فكل ذلك يغلب على الظن
ان النفس مستقلة بذاتها لا تعلق لها بالبدن ومتى كان كذلك وجب ان لا يموت النفس
بموت البدن ولكن هذه الاقناعات كافية في هذا المقام واعلم انه متى تقررت هذه
القاعدة فنقول قال بعض المفسرين زالت الاشكالات والشبهات عن كل ما ورد في
القرآن من ثواب القبر وعذابه اذا عرفت هذه القاعدة فنقول قال بعض المفسرين ارواح
الشهداء احياء وهي تركع وتسجد كل ليلة تحت العرش الى يوم القيامة والدليل عليه
ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا نام العبد في سجوده باهى الله تعالى
به ملائكته ويقول انظروا الى عبدي روحه عندي وجسده في طاعتي واعلم ان
الاية دالة على ذلك قوله احياء عند ربهم ولفظ عند كما انه مذكور هاهنا فكذا هو
في صفة الملائكة مذكور وهو قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته فاذا
فهمت السعادة الحاصلة للملائكة بكونهم عند الله فهمت السعادة الحاصلة
للشهداء بكونه عند الله وهذه كلمات تفتح على العقل ابواب معارف الاخرة والوجه
الثالث في تفسير هذه الاية عند من يثبت هذه الحياة للاجساد والقايلون بهذا
القول اختلفوا فقال بعضهم انه تعالى يصعد اجساد هؤلاء الشهداء الى
السموات الى قناديل تحت العرش ويوصل انواع السعادات والكرامات اليها
ومنهم من قال يتركها في الارض ويحييها ويوصل هذه السعادات اليها ومن الناس
من طعن فيه فقال انا نرى اجساد هؤلاء الشهداء قد تاكلها السباع فاما ان يقال ان الله
يحييها حال كونها في بطون هذه السباع فاما ان يقال ان الله يحييها حال كونها في بطون
هذه السباع ويوصل الثواب اليها او يقال ان تلك الاجزاء بعد انفصالها من بطون
السباع يركبها الله تعالى ويعيد الحياة اليها ويوصل الثواب اليها وكل ذلك
مستبعد لانا قد نرى الميت المقتول باقيا اياما الى ان تنفسخ اعضاؤه وينفصل القيح
والصديد فان جوزنا كونها حية منعمة عاقلة عارفة لزم منه القول بالسفسطة الوجه
الرابع في تفسير هذه الاية ان نقول ليس المراد من كونهم احياء حصول الحياة فيها بل المراد
بعض المجازات وبيانه من وجوه الاول قال الاصم والبلخي ان الميت اذا كان عظيم المنزلة
في الدين وكانت عاقبته يوم القيامة السعادة والكرامة صح ان يقال انه حي وليس بميت

وليس في الخامل الذي ينفع بنفسه ولا ينتفع به احد انه ميت وليس بحي وكما
يقال للبليد انه حمار وللموذي انه سبع وروي ان عبد الملك بن مروان لما
راى الزهري وعلم بفقهه وتحقيقه قال ما مات من خلف مثلك وبالجملة فلا
شك ان الانسان اذا مات وخلف ثناء جميلا وذكرا حسنا فانه يقال على سبيل
المجاز انه ما مات بل هو حي الثاني قال بعضهم معنى هذه الحياة ان اجسادهم باقية
في قبورهم وانها لا تبلى تحت الارض ابدا البتة واحتج هؤلاء بما روي انه لما
اراد معاوية ان يجري العين الى قبور الشهداء امر بان ينادى من كان له قتيل
فليخرجه من هذا الموضع قال جابر فخرجنا اليهم فاخرجناهم رطاب الابدان فاصابت
المسحاة اصبع رجل منهم فانفطرت دما والثالث ان المراد بكونهم احياء انهم
لا يغسلون كما يغسل الاحياء فهذا مجموع ما قيل في هذه الاية والله اعلم باسرار المخلوقات
المسالة الثالثة قال صاحب الكشاف ولا تحسبن الخطاب لرسول الله صلى الله
عليه وسلم او لكل احد وقرئ بالياء وفيه وجوه احدها ولا يحسبن رسول الله او ولا يحسبن
حاسب والثالث ولا يحسبن الذين قتلوا انفسهم امواتا قال وقرئ تحسبن بفتح
السين وقرا ابن عامر قتلوا بالتشديد والباقون بالتخفيف المسالة الرابعة
قوله بل احياء قال الواحدي التقدير بل هم احياء قال صاحب الكشاف وقرئ احياء
بالنصب والتقدير بل احسبهم احياء واقول ان الزجاج قال ولو قرئ احياء بالنصب
لجاز على معنى احسبهم احياء طعن ابو علي الفارسي فيه فقال لا يجوز ذلك لانه امر
بالشك والامر بالشك غير جائز على الله ولا يجوز تفسير الحسبان بالعلم لان ذلك لم يذهب
اليه احد من اهل اللغة وللزجاج ان يجيب فيقول الحسبان ظن لا شك فلم قلت انه
لا يجوز ان يامر الله بالظن اليس ان تكليفه في جميع المجتهدات ليس الا بالظن واقول
هذه المناظرة من الزجاج وابي علي الفارسي يدل على انه ما قرئ احياء بالنصب
بل الزجاج كان يدعي ان له وجها في اللغة والفارسي نازعه فيه وليس كل ما له وجه
في الاعراب جازت القراءة به اما قوله عند ربهم اي هم فيه وجوه احدها بحيث
لا يملك لهم احد نفعا ولا ضرا الا الله عز وجل والثاني هم احياء عند ربهم اي هم
احياء في علمه وفي حكمه كما يقال هذا عند الشافعي كذلك وعند ابي حنيفة بخلافه
والثالث ان عند معناه القرب والاكرام كقوله ومن عنده لا يستكبرون وقوله والذين
عند ربك اما قوله يرزقون اشارة الى المنفعة وفرحين فاعلم ان المتكلمين قالوا الثواب
منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم فقوله يرزقون اشارة الى المنفعة وقوله
فرحين اشارة الى الفرح الحاصل بسبب ذلك التعظيم واما الحكماء فانهم قالوا اذا
اشرقت جواهر الارواح القدسية بالانوار الالهية كانت مبتهجة من وجهين احدهما
ان تكون ذواتها مستنيرة مشرقة قالوا وابتهاجها بهذا القسم الثاني اتم من
ابتهاجها بالاول وقوله يرزقون اشارة الى الدرجة الاولى وقوله فرحين اشارة
الى الدرجة الثانية ولهذا قال فرحين بما اتاهم الله من فضله يعني فرحهم
ليس بالرزق بل بايتاء الرزق لان المشغول بالرزق مشغول بنفسه والناظر الى
ايتاء الرزق مشغول بالرازق ومن طلب الحق لغيره فهو محجوب ثم قال ويستبشرون

بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ان لا خوف عليهم ولا هم يحزنون واعلم ان قوله لا خوف
في محل الخفض بدل من الذين والتقدير ويستبشرون بان لا خوف ولا حزن
بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم وفي الاية مسايل المسئلة الاولى الاستبشار
السرور الحاصل بالبشارة واصل الاستفعال طلب الفعل فالمستبشر بمنزلة من
طلب السرور ووجده بالبشارة المسئلة الثانية اعلم ان الذين سلموا كون الشهدا احياء
قبل قيام القيامة ذكروا له تاويلات احدها الاول فهو ان الشهدا يقول بعضهم تركنا
اخواننا فلانا وفلانا في صف المقاتلة مع الكفار فيقتلون ان شاء الله فيصيبون من الرزق
والكرامة ما اصبنا فهو قوله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا واما الثاني فهو ان
يقال ان الشهداء اذا دخلوا الجنة بعد قيام القيامة يرزقون فرحين بما اتاهم الله من
فضله والمراد بقوله والذين لم يلحقوا بهم من خلفهم اخوانهم من المومنين الذين ليس
لهم مثل درجة الشهدا لان الشهدا يدخلون الجنة قبلهم دليله قوله تعالى وفضل الله
المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة فيفرحون بما يرون
من ماوى المومنين والنعيم المعد لهم وبما يرجونه من الاجتماع بهم وتقر بذلك اعينهم
هذا اختيار ابي مسلم الاصفهاني والزجاج واعلم ان هذا التاويل قوي وذلك لان
حاصله يرجع الى استبشار بعض المومنين ببعض بسبب اجتماعهم في الجنة وهذا امر عام
في حق كل المومنين فلا معنى لتخصيص الشهدا بذلك وايضا فهم كما يستبشرون
بالذين لم يلحقوا بهم فكذلك يستبشرون بمن تقدمهم في الدخول لان منازل
الانبيا والصديقين فوق منازل الشهدا قال تعالى فاولئك مع الذين انعم الله
عليهم من النبيين والصديقين والشهداء على هذا التقدير فلا يبقى فايدة
في التخصيص واما اذا فسرنا الاية بالوجه الاول فقي تخصيص المجاهدين بهذه
الخاصية اعظم الفوايد فكان ذلك اولى والله اعلم المسئلة الثالثة
الخوف يكون بسبب توقع المكروه النازل في المستقبل والحزن يكون بسبب
فوات المنافع التي كانت موجودة في الماضي فبين سبحانه انه لا خوف عليهم
فيما سياتيهم من احوال القيامة ولا حزن لهم فيما فاتهم من نعيم الدنيا قوله تعالى

يستبشرون بنعمة من الله وفضل وان الله لا يضيع اجر المومنين

وفيه مسايل الاولى المعنى انه تعالى بين انهم كما يستبشرون لان الاستبشار
الاول كان باحوال الذين لم يلحقوا بهم والاستبشار الثاني كان باحوال انفسهم
خاصة فان قيل اليس انه ذكر فرحهم باحوال انفسهم والفرح عين الاستبشار قلنا
الجواب من وجهين الاول ان الاستبشار هو الفرح التام فلا يلزم التكرار والثاني
لعل المراد حصول الفرح بما حصل في الحال وحصول الاستبشار لما عرفوا ان النعم
العظيمة تحصل لهم في الاخرة والله اعلم المسئلة الثانية قوله بنعمة من الله وفضل
النعمة هي الثواب والفضل هو التفضل الزايد المسئلة الثالثة الاية تدل على ان
استبشارهم بسعادة اخوانهم اتم من استبشارهم بسعادة انفسهم لان الاستبشار الاول
في الذكر هو باحوال الاخوان وهذا تنبيه من الله تعالى على ان فرح الانسان بصلاح احوال
اخوانه ومتعلقيه يجب ان يكون اتم واكمل من فرحه بصلاح احوال نفسه ثم قال وان الله

لا يضيع

لا يضيع اجر المومنين وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا الكسايي وان الله بكسر الالف
على الاستيناف وقرا الباقون بفتحها على معنى وبان الله والتقدير ويستبشرون
بنعمة من الله وفضل وبان الله لا يضيع اجر المومنين والقراءة الاولى عندي اكمل
لان على هذه القراءة يكون الاستبشار بفضل الله وبرحمته فقط وعلى القراءة الثانية
يكون الاستبشار بالفضل والرحمة وطلب الاجر ولا شك ان المقام
الاول اكمل لان كون العبد مستغرقا في فضل الله اتم من اشتغاله بطلب اجر عمله
المسئلة الثانية المقصود من الاية بيان ان الذي تقدم من ايصال الثواب والسرور
العظيم والشهدا ليس حكما مخصوصا بهم بل كل مومن يستحق شيئا من الاجر والثواب فانه
سبحانه يوصل اليه ذلك الاجر والثواب ولا يضيعه البته المسئلة الثالثة الاية
عند اداله على العفو عن فساق اهل الصلاة لانه بايمانه استحق الجنة فلو بقي
بسبب فسقه في النار مويدا مخلدا لما وصل اليه اجر ايمانه فحينئذ يضيع اجر المومنين
على ايمانهم وذلك خلاف الاية قوله تعالى الذين استجابوا لله والرسول من بعد
ما اصابهم القرح للذين احسنوا منهم واتقوا اجر عظيم
اعلم ان الله تعالى مدح المومنين على غزوتين تعرف احداهما بغزوة حمرا الاسد والثانية
تعرف بغزوة بدر الصغرى وكلاهما متصلان بغزوة احد اما غزوة حمرا الاسد وهي
المراد من هذه الاية على ما سنذكر ان شاء الله وفي الاية مسايل المسئلة الاولى
في محل الذين وجوه الاول وهو ان يكون محله هو الخفض على النعت للمومنين الثاني
ان يكون محله الرفع على الابتدا اي هم الذين الثالث ان يكون نصبا على المدح
المسئلة الثانية في سبب نزول هذه الاية قولان الاول وهو الاصح ان ابا سفيان
واصحابه لما انصرفوا من احد فبلغوا الروحا ندموا وقالوا انا قتلنا اكثرهم ولم يبق منهم
الا القليل فلم تركناهم بل الواجب ان نرجع ونستاصلهم فهموا بالرجوع فبلغ ذلك
رسول الله صلى الله عليه وسلم فاراد ان يرهب الكفار ويريهم من نفسه ومن اصحابه
قوة فندب اصحابه للخروج في طلب ابي سفيان وقال لا اريد ان يخرج الان معي الا
من كان معي في القتال فخرج الرسول صلى الله عليه وسلم مع قوم من اصحابه
قيل كانوا سبعين رجلا حتى بلغوا حمرا الاسد وهي من المدينة على ثمانية اميال فالقى الله
الرعب في قلوب المشركين فانهزموا وروي انه كان منهم من كان يحمل صاحبه
على عنقه ساعة وكان المحمول يحمل الحامل ساعة الثاني قال الاصم نزلت هذه الاية
في يوم احد لما رجع الناس اليه صلى الله عليه وسلم بعد الهزيمة فشدبهم على المشركين حتى
كسرهم وكانوا قد هموا بالمثلة فدفعهم عنها بعد ان قتلوا حمزة فقذف الله في قلوبهم
الرعب فانهزموا فصلى النبي صلى الله عليه وسلم ودفنهم بدمائهم وروي ان صفية
جاءت لتنظر الى اخيها حمزة فقال النبي صلى الله عليه وسلم ردها لئلا تجزع من قتله
اخيها فقالت قد بلغني ما فعل به وذلك يسير في جنب طاعة الله فقال للزبير فدعها
تنظر اليه فقالت خيرا واستغفرت له وجاءت امراة قد قتل زوجها وابوها
واخوها وابنها فلما رات الرسول صلى الله عليه وسلم وهو حي قالت ان كل مصيبة
بعدك هدر فهذا ما قيل في سبب نزول هذه الاية واكثر الروايات على الوجه الاول

المسألة الثالثة استجاب بمعنى اجاب ومنه قوله تعالى فليستجيبوا لي وقيل اجاب
فعل الاجابة واستجاب طلب ان يفعل الاجابة لان الاصل في الاستفعال طلب الفعل والمعنى
اجابوا واطاعوا الله في اوامره واطاعوا الرسول من بعد ما اصابتهم الجراحات القوية
اما قوله تعالى للذين احسنوا منهم واتقوا اجر عظيم ففيه مسائل
المسألة الاولى في قوله للذين احسنوا منهم واتقوا وجوه الاول قوله احسنوا
دخل تحته الاتيان بجميع المامورات وقوله واتقوا دخل تحته الانتهاء عن جميع المنهيات
والمكلف عند هذين الامرين يستحق الثواب العظيم الثاني احسنوا في طاعة الرسول
في ذلك الوقت واتقوا الله في التخلف عن الرسول وذلك يدل على انه يلزمهم
الاستجابة للرسول وان بلغ الامر بهم في الجراحات ما بلغ بعد ان تمكنوا معه من
النهوض الثالث احسنوا فيما اتوا به من طاعة الرسول واتقوا ارتكاب شيء من المنهيات
بعد ذلك المسألة الثانية قال صاحب الكشاف من في قوله للذين احسنوا منهم
للتبيين لان الذين استجابوا لله والرسول قد احسنوا واتقوا كلهم لا بعضهم قوله
تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم
ايمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم
سوء واتبعوا رضوان الله والله ذو فضل عظيم وفي الاية مسائل المسألة الاولى هذه
الاية نزلت في غزوة بدر الصغرى روى ابن عباس ان ابا سفيان لما عزم ان ينصرف من
المدينة الى مكة نادى يا محمد موعدنا موسم بدر الصغرى فنقتتل بها ان شئت فقال عليه
السلام لعمر قل بيننا وبينك ذلك ان شاء الله تعالى فلما حضر الاجل خرج ابو سفيان مع قومه
حتى نزل بمر الظهران فالقى الله الرعب في قلبه فبدا له ان يرجع فلقي نعيم بن مسعود الاشجعي
وقد قدم نعيم معتمرا فقال يا نعيم اني واعدت محمدا ان نلتقي بموسم بدر وان هذا
عام جدب فلا يصلحنا الا عام نرعى فيه الشجر ونشرب فيه اللبن وقد بدا لي ولكن ان
خرج محمد ولم اخرج زاده ذلك جراة فاذهب الى المدينة وثبطهم ولك عندي
عشرة من الابل فخرج نعيم فوجد المسلمين يتجهزون فقال لهم ما هذا الراي اتوكم في
دياركم وقتلوا اكثركم فان ذهبتم اليهم لم يرجع منكم احد فوقع هذا الكلام في قلوب قوم منهم
فلما عرف الرسول صلى الله عليه وسلم قال والذي نفسي بيده لاخرجن اليهم وحدي ثم خرج
الرسول صلى الله عليه وسلم ومعه نحو من سبعين رجلا منهم ابن مسعود وذهبوا
الى ان وصلوا الى بدر الصغرى وهي ماء لبني كنانة وكانت موضع سوق لهم يجتمعون
فيها في كل عام ثمانية ايام ولم يلق رسول الله واصحابه احدا من المشركين ووافقوا السوق وكانت
معهم نفقات وتجارات فباعوا واشتروا ادما وزبيبا وربحوا واصابوا بالدرهم
درهمين وانصرفوا الى المدينة سالمين غانمين ورجع ابو سفيان الى مكة فسمى اهل مكة
جيشه جيش السويق وقالوا انما خرجتم لتشربوا السويق فهذا هو الكلام في سبب
نزول هذه الاية المسألة الثانية في محل الذين وجوه احدها انه صفة للمؤمنين في قوله
والله لا يضيع اجر المؤمنين الذين قال لهم الناس الثاني انه بدل من قوله للذين استجابوا
الثالث انه رفع بالابتداء وخبره فزادهم ايمانا المسألة الثالثة المراد بقوله الذين
من تقدم ذكرهم وهم الذين استجابوا لله والرسول والمراد بقوله الذين قال لهم الناس وجوه

الاول ان هذا القائل هو نعيم بن مسعود الثقفي كما ذكرناه في سبب الاية وانما
جاز اطلاق لفظ الناس على الانسان الواحد لانه اذا قال الواحد قولا وله اتباع
يقولون مثل قوله او يرضون بقوله حسن حينئذ اضافة ذلك الفعل الى الكل قال
تعالى واذ قتلتم نفسا فادارءتم فيها واذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة وهم لم يفعلوا ذلك وانما فعله اسلافهم الا انه اضيف
اليهم لمتابعتهم لهم على تصويبهم في تلك الافعال فكذا ههنا يجوز ان يضاف القول
الى الجماعة لكون الجماعة راضين بقول ذلك الواحد الثاني وهو قول ابن عباس ومحمد
بن اسحاق انه مر ركب من عبد القيس بابي سفيان فدسهم الى المسلمين ليجبنوهم وضمن
لهم عليه جعلا الثالث قال السدي هم المنافقون قالوا للمسلمين حين تجهزوا للمسير
الى بدر لميعاد ابي سفيان القوم قد اتوكم فقتلوا الاكثرين منكم فان ذهبتم اليهم
لم يبق منكم احد المسألة الرابعة قوله ان الناس قد جمعوا لكم اي جمعوا لكم الجموع
الكثيرة فحذف لان العرب تسمي الجيش جمعا ابو سفيان واصحابه ورؤساء عسكره وقوله
قد جمعوا لكم الجموع الكثيرة فحذف لان العرب تسمي الجيش جمعا ويجمعونه جموعا وقوله
فاخشوهم اي فكونوا خائفين منهم ثم انه تعالى اخبر ان المسلمين لما سمعوا هذا
الكلام لم يلتفتوا اليه ولم يقيموا له وزنا وقال تعالى فزادهم ايمانا وفيه مسائل
المسألة الاولى الضمير في قوله فزادهم الى ماذا يعود فيه قولان الاول انه
عائد الى الذين ذكروا هذه التخويفات والثاني انه عائد الى نفس قولهم
والتقدير فزادهم ذلك القول ايمانا وانما حسنت هذه الاضافة لان هذه الزيادة
لان هذه الزيادة في الايمان لما حصلت عند سماع هذا القول حسنت اضافتها الى هذا
القول والى هذا القائل ونظيره قوله تعالى فلم يزدهم دعائي الا فرارا وقوله فلما
جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا المسألة الثانية المراد بالزيادة في الايمان
انهم لما سمعوا ذلك الكلام المخوف لم يلتفتوا اليه بل حدث في قلوبهم عزم
متاكد على محاربة الكفار وعلى طاعة الرسول في كل ما يامر به وينهى عنه ثقل
ذلك ام خف لانه قد كان فيهم من به جراحات عظيمة وكانوا محتاجين الى
المداواة وحدث في قلوبهم وثوق بان الله ينصرهم على اعدائهم ويؤيدهم في هذه المحاربة
فهذا هو المراد من قوله تعالى فزادهم ايمانا المسألة الثالثة الذين يقولون الايمان
عبارة لا عن التصديق بل عن الطاعات وانه يقبل الزيادة والنقصان احتجوا
بهذه الاية فانه تعالى نص على وقوع الزيادة في الايمان والذين لا يقولون بهذا القول
قالوا الزيادة انما وقعت في مراتب الايمان وفي شعائره فصح القول بوقوع الزيادة
في الايمان مجازا المسألة الرابعة هذه الواقعة تدل دلالة ظاهرة على ان الكل بقضاء
الله وقدره وذلك لان المسلمين كانوا قد انهزموا من المشركين يوم احد والعادة
جارية بانه اذا انهزم احد الخصمين عن الاخر فانه يحصل في قلب الغالب قوة وشدة
واستيلاء وفي قلب المغلوب انكسار وضعف ثم انه سبحانه قلب القضية ههنا فاودع قلوب
الغالبين وهم المشركون الخوف والرعب واودع قلوب المغلوبين القوة والحمية والصلابة
وذلك يدل على ان الدواعي والصوارف من الله فانها حدثت في القلوب دفعة [illegible]

على خفها ثم قال تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل والمراد انهم كلما ازدادوا
ايمانا في قلوبهم اظهروا ما يطابقه فقالوا حسبنا الله قال ابن الانباري حسبنا الله
اي كافينا الله ومثله قول امرئ القيس وحسبك من غنى شبع وري
اي يكفيك الشبع والري واما الوكيل ففيه اقوال احدها انه الكفيل قال الشاعر
ذكرت ابا اروى فبت كانني برد الامور الماضيات وكيل اراد كانني
برد الامور كفيل الثاني قال الفراء الوكيل الكافي والذي يدل على صحة هذا القول ان
نعم سبيلها ان يكون الذي بعدها موافقا للذي قبلها تقول رازقنا الله ونعم الرازق و
خالقنا الله ونعم الخالق وهذا احسن من قول من يقول خالقنا الله ونعم الرازق فكذا
هاهنا تقدير الاية يكفينا الله ونعم الكافي الثالث الوكيل فعيل بمعنى مفعول وهو الموكول
اليه والكافي والكفيل يجوز ان يسمى وكيلا لان الكافي يكون الامر موكولا اليه وكذا الكفيل
يكون الامر موكولا اليه ثم قال تعالى فانقلبوا بنعمة من الله وفضل وذلك ان النبي صلى الله
عليه وسلم ومن معه خرجوا وانقلبوا فحذف الخروج لان الانقلاب يدل عليه كقوله فاضرب
بعصاك الحجر فانفلق اي فضرب فانفلق وقوله بنعمة من الله وفضل قال مجاهد والسدي
النعمة هاهنا العافية والفضل التجارة وقيل النعمة منافع الدنيا والفضل ثواب الاخرة
وقوله لم يمسسهم سوء اي لم يصبهم قتل ولا جراح في قول الجميع واتبعوا رضوان الله في طاعة
الله ورسوله والله ذو فضل عظيم قد تفضل عليهم بالتوفيق فيما فعلوا وفي ذلك القاء
الحسرة في قلوب المتخلفين عنهم واظهار لخطاهم حيث حرموا انفسهم مما فاز به هؤلاء
وروي انهم قالوا هل يكون هذا غزوا فاعطاهم الله ثواب الغزو ورضي عنهم واعلم
ان اهل المغازي اختلفوا فذهب الواقدي الى تخصيص الاية الاولى بواقعة حمراء
الاسد والاية الثانية ببدر الصغرى ومنهم من يجعل الايتين في وقعة
بدر الصغرى والاول اولى لان قوله تعالى من بعد ما اصابهم القرح كانه
يدل على قرب عهدهم بالقرح والمدح فيه اكثر من المدح على الخروج الى الغزو من دون
اصابة القرح لشبه والقول الاخر ايضا محتمل والقرح على هذا القول يجب ان
يفسر بالهزيمة فكانه قيل ان الذين انهزموا ثم احسنوا الاعمال بالتوبة
واتقوا الله في سائر امورهم ثم استجابوا لله وللرسول عازمين على الثبات حتى وطنوا
انفسهم على لقاء العدو بحيث لما بلغهم كثرة جموعهم لم يفتروا ولم يفشلوا وتوكلوا
على الله ورضوا به كافيا ومعينا فلهم اجر عظيم لا يحجبهم عنه ما كان منهم من
الهزيمة اذ كانوا قد تابوا عنها قوله تعالى **انما ذلكم الشيطان يخوف**
اولياءه فلا تخافوهم وخافون ان كنتم مؤمنين اعلم ان قوله الشيطان
خبر ذلكم بمعنى انما ذلكم المثبط هو الشيطان ويخوف اولياءه جملة مستانفة بيان
لشيطنته والشيطان اسم لاسم الاشارة ويخوف الخبر والمراد بالشيطان الركب وقيل
نعيم بن مسعود وسمي شيطانا لعتوه وتمرده في الكفر كقوله شياطين الانس والجن
وقيل هو الشيطان انما خوفهم الخوف بالوسوسة اما قوله تعالى يخوف اولياءه ففيه
سؤال وهو ان الذين خافهم الله بالشيطان انما خوفوا المؤمنين فما معنى قوله الشيطان يخوف
اولياءه والمفسرون ذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول تقديره ذلكم الشيطان يخوفكم

باوليايه فحذف المفعول الثاني وحذف الجار ومثال حذف المفعول قوله تعالى فاذا خفت
عليه اي فرعون ومثال حذف الجار قوله لينذر باسا معناه لينذركم بباس وقوله لينذر
يوم التلاق اي لينذركم بيوم التلاق وهذا قول الفراء والزجاج وابي علي قالوا ويدل
عليه قراءة ابي بن كعب يخوفكم باوليائه القول الثاني ان هذا على قول القائل خوفت زيدا عمروا
وتقدير الاية يخوفكم اولياءه فحذف المفعول الاول كما تقول اعطيت الاموال اي اعطيت القوم الاموال
قال ابن الانباري وهذا اولى من ادعاء جار لا دليل عليه وقوله لينذر باسا اي لينذركم باسا وقوله لينذر
يوم التلاق اي لينذركم يوم التلاق والتخويف يتعدى الى مفعولين من غير حرف جر تقول خاف زيد
القتال وخوفته القتال وهذا الوجه يدل على قراءة ابن مسعود يخوفكم اولياءه الذين يطيعونه
ويؤثرون امره فاما اولياء الله فانهم لا يخافونه اذا خوفهم ولا ينقادون لامره ومرادهم منهم وهذا
قول الحسن والسدي فالقول الاول فيه محذوفان والثاني فيه محذوف واحد والثالث لا حذف
فيه واما الاولياء فهم المشركون والكفار وقوله فلا تخافوهم الكناية في القولين الاولين عائد
الى الاولياء وفي القول الثالث راجع الى الناس في قوله ان الناس قد جمعوا لكم فلا تخافوهم
فتقعدوا عن القتال وتجبنوا وخافون فجاهدوا مع رسولي وسارعوا الى ما يامركم به
ان كنتم مؤمنين يعني ان الايمان يقتضي ان تؤثروا خوف الله على خوف الناس والله
اعلم بالصواب قوله تعالى **ولا يحزنك الذين يسارعون في الكفر انهم لن يضروا**
الله شيئا يريد الله الا يجعل لهم حظا في الاخرة ولهم عذاب عظيم وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى قرا نافع يحزنك بضم الياء وكسر الزاي وكذلك جميع ما في القران الا
قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر في سورة الانبياء فانه فتح الياء وضم الزاي والباقون كلهم
بفتح الياء وضم الزاي قال الازهري اللغة الجيدة حزنه على ما قرا به اكثر القراء وحجة نافع
انهما لغتان حزن يحزن كنصر ينصر واحزن يحزن كاكرم لغتان **المسئلة الثانية**
اختلفوا في سبب نزول الاية على وجوه الاول انها نزلت في كفار قريش والله تعالى
جعل رسوله امنا من شرهم والمعنى لا يحزنك من يسارع في الكفر بان يقصد جمع العساكر
لمحاربتك فانهم بهذا الصنيع انما يضرون انفسهم ولا يضرون الله ولا بد من حمل
ذلك على انهم لم يضروا النبي واصحابه من المؤمنين شيئا واذا حمل على ذلك فلا بد من حمله
على ضرر مخصوص لان من المشهور انهم بعد ذلك الحقوا انواعا من الضرر بالنبي صلى الله عليه
وسلم والاولى ان يكون ذلك محمولا على ان مقصودهم من جمع العساكر ابطال هذا الدين وازالة
هذه الشريعة وهذا المقصود لا يحصل لهم بل يضمحل امرهم ويزول شوكتهم ويعظم
امرك ويعلو شانك الثاني انها نزلت في المنافقين ومسارعتهم انهم كانوا يخوفون المؤمنين
بسبب واقعة احد ويؤيسونهم من النصرة والظفر او انهم كانوا يقولون ان محمدا طالب ملك
فتارة يكون عليه فكان الرسول يحزن بسببه وقال بعضهم ان قوما من الكفار اسلموا
ثم ارتدوا خوفا من قريش فوقع الغم في قلب الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك السبب فانه عليه
السلام ظن انه بسبب تلك الردة يلحقون به مضرة فبين الله تعالى ان ردتهم لا تؤثر في لحوق
ضرر بك قال القاضي ويمكن ان يجاب عن هذه الوجوه بامور الاول ان المستمر على الكفر لا يوصف
بانه يسارع في الكفر وانما يوصف بذلك من يكفر بعد الايمان الثاني ان ارادته تعالى ان لا يجعل لهم حظا
في الاخرة لا يليق الا بمن قد امن فاستوجب ذلك ثم احبط الثالث ان الحزن انما يكون على فوات امر مقصود

فلما قدم النبي صلى الله عليه وسلم الانتفاع بايمانهم ثم كفروا وحزن النبي صلى الله عليه وسلم
عند ذلك لفوت التكثر بهم فامنه الله من ذلك وعرفه ان وجود ايمانهم
كعدمه في ان احواله لا تتغير القول الرابع ان المراد رؤساء اليهود كعب بن
الاشرف واصحابه الذين كتموا صفة محمد عليه السلام بمتاع الدنيا قال
رحمه الله ولا يبعد حمل الاية على جميع اصناف الكفار بدليل قوله تعالى يا ايها
الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر الى قوله ومن الذين هادوا فدلت
هذه الاية على ان حزنه كان حاصلا من كل هؤلاء الكفار **المسئلة الثانية**
في الاية سؤال وهو ان الحزن على كفر الكافر ومعصية العاصي طاعة فكيف نهى الله
عن الطاعة والجواب من وجهين الاول انه كان يفرط ويسرف في الحزن على
كفر قومه حتى كان يؤدي ذلك الى لحوق الضرر به فنهاه الله تعالى عن الاسراف
فيه الا ترى الى قوله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات الثاني ان المعنى
لا يحزنوك بخوف ان يضروك ويعينوا عليك الا ترى الى قوله انهم لن يضروا الله شيئا
يعني انهم لا يضرون بمسارعتهم في الكفر غير انفسهم ولا يعود وبال ذلك على
غيرهم البتة ثم قال انهم لن يضروا الله شيئا والمعنى انهم لن يضروا النبي
واصحابه شيئا ثم قال تعالى يريد الله ان لا يجعل لهم حظا في الاخرة وفيه مسائل
المسئلة الاولى انه رد على المعتزلة وتنصيص على ان الخير والشر بارادة الله
تعالى قال القاضي المراد انه يريد زيد الاخبار بذلك والحكم به واعلم ان هذا الجواب
ضعيف من وجهين الاول انه عدول عن الظاهر والثاني ان بتقدير ان يكون
الامر كما قال لكن الاتيان بضد ما اخبر الله عنه وحكم به محال فيعود الاشكال
المسئلة الثانية قالت المعتزلة الارادة لا تتعلق بالعدم وقال اصحابنا
ذلك جائز والاية دالة على قول اصحابنا لانه قال يريد الله ان لا يجعل لهم حظا في
الاخرة فبين ان ارادته متعلقة بهذا العدم قالت المعتزلة انه تعالى
ما اراد ذلك كما قال لا يريد بكم العسر قلنا هذا عدول عن الظاهر
المسئلة الثالثة الاية تدل على ان النكرة في موضع النفي تعم اذ لو لم يحصل
العموم لم يحصل تهديد الكفار بهذه الاية ثم قال ولهم عذاب عظيم وهذا كلام
مبتدأ والمعنى انه كما لا حظ لهم البتة من منافع الاخرة فلهم الحظ العظيم
من مضار الاخرة والله اعلم قوله تعالى **ان الذين اشتروا الكفر بالايمان**
لن يضروا الله شيئا ولهم عذاب اليم اعلم انا لو حملنا الاية الاولى على المنافقين
واليهود وحملنا هذه الاية على المرتدين جاز ولا يبعد ايضا حمل الاية الاولى
على المرتدين وحمل هذه الاية على اليهود ومعنى اشتراء الكفر بالايمان منهم
انهم كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم ويؤمنون به قبل مبعثه ويستنصرون
به على اعدائه فلما بعث كفروا به وتركوا ما كانوا عليه فكانهم اعطوا
الايمان واخذوا الكفر بدلا عنه كما يفعل المشتري من اعطاء شيء واخذ غيره بدلا عنه
ولا يبعد ايضا حمل هذه الاية على المنافقين وذلك لانهم متى كانوا مع المؤمنين اظهروا
الايمان فاذا خلوا الى شياطينهم كفروا وتركوا الايمان فكان ذلك كانهم

اشتروا

اشتروا الكفر بالايمان واعلم انه تعالى قال في الاية الاولى ان الذين يسارعون
في الكفر لن يضروا الله شيئا والفائدة في هذا التكرار امور احدها ان الذين
اشتروا الكفر بالايمان لا شك انهم كانوا كافرين اولا ثم امنوا ثم
كفروا بعد ذلك وهذا يدل على شدة الاضطراب وضعف الرأي وقلة الثبات
ومثل هذا الانسان مما لا خوف منه ولا هيبة له ولا قدرة له البتة على الحاق
الضرر بالغير وثانيها ان امر الدين اهم الامور واعظمها ومثل هذا مما لا يقدم
الانسان فيه على الفعل او على الترك الا بعد امعان النظر وكثرة الفكرة وهؤلاء
يقدمون على امعان النظر وكثرة الفكرة وهؤلاء يقدمون على الفعل والترك
في مثل هذا المهم العظيم باهون الاسباب واضعف الموجبات وذلك يدل
على قلة عقلهم وشدة حماقتهم وامثال هؤلاء لا يلتفت العاقل اليهم وثالثها
ان اكثرهم انما ينازعونك في الدين لا بناء على الحسد والمنازعة في منصب الدنيا
ومن كان عقله هذا القدر وهو انه يبيع بالقليل من الدنيا السعادة العظيمة
في الاخرة كان في غاية الحماقة ومثله لا يقدر على الحاق الضرر بالغير فهذا هو
الفائدة في اعادة هذه الاية والله اعلم قوله تعالى **ولا يحسبن الذين كفروا**
انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين
اعلم انه تعالى حكى عن الذين ذهبوا الى المدينة لتثبيط اصحاب الرسول عليه السلام
انما ثبطوهم لانهم خوفوهم ان يقتلوا كما قتل المسلمون يوم احد والله تعالى بين
ان امثال هؤلاء الشياطين لا يقبلها المؤمن ولا يلتفت اليها وانما الواجب على المؤمن
ان يعتمد على فضل الله ثم بين في هذه الاية ان ابقاء هؤلاء المتخلفين ليس خيرا من قتل
اولئك الذين قتلوا باحد لان هذا البقاء صار وسيلة الى الخزي في الدنيا والعقاب
الدائم في القيامة وقتل اولئك الذين قتلوا يوم احد صار وسيلة الى الثناء الجميل في
الدنيا والثواب الجزيل في الاخرة فترغيب اولئك المثبطين في مثل هذه الحياة بل
وتنفيرهم عن مثل ذلك القتل لا يقبله الا جاهل فهذا بيان وجه النظم وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى قرا ابن كثير وابو عمرو ولا يحسبن الذين كفروا ولا يحسبن
الذين يبخلون ولا يحسبن الذين يفرحون فلا يحسبنهم في اربعة بالياء وضم
الباء في قوله يحسبنهم وقرا نافع وابن عامر بالياء الا قوله فلا تحسبنهم فانه بالتاء
وقرا حمزة كلها بالتاء واختلاف القراء في فتح السين وكسرها قدمناه في سورة البقرة
اما الذين قرؤا بالياء المنقوطة من تحت فقوله يحسبن فعل وقوله الذين كفروا
فاعل وقوله حسب يقتضي مفعولين او مفعولا يسد مسد مفعولين كقولك حسبت ان زيدا
منطلق وحسبت ان يقوم عمرو فقوله في الاية انما نملي لهم خير لانفسهم
يسد مسد المفعولين منطلق وحسبت ان تقوم ونظيره قوله تعالى ام تحسب ان اكثرهم
يسمعون واما قراءة حمزة بالتاء المنقوطة من فوق فاحسن ما قيل فيه ما ذكره الزجاج
وهو ان الذين كفروا نصب بانه المفعول الاول والتقدير لا تحسبن يا محمد ما قيل
ان املاءنا للذين كفروا خير لهم ومثله مما يجعل ان مع الفعل بدلا من المفعولين قوله تعالى
واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم فقوله انها لكم بدل من احدى الطائفتين

المسئلة الثانية ما في قوله انما يحتمل وجهين احدهما ان يكون بمعنى الذي فيكون التقدير ولا تحسبن
الذين كفروا ان الذي نمليه خير لانفسهم وحذف الهاء من نملي جايز لانه يجوز حذف
الهاء من صلة الذي كقولك الذي رايت زيد والاخر ان يقال ما مع ما بعدها في تقدير
المصدر والتقدير ولا تحسبن الذين كفروا ان املاءنا لهم خير المسئلة
الثالثة قال صاحب الكشاف ما مصدرية واذا كان كذلك فكان حقها في قياس علم
الخط ان يكتب مفصولة ولكنها وقعت في مصحف عثمان متصلة واتباع خط المصحف
لذلك المصحف واجب واما في قوله انما نملي لهم فههنا يجب ان تكون متصلة لانها كافة
بخلاف الاولى المسئلة الرابعة معنى نملي نطيل ونؤخر والاملاء الامهال والتاخير
قال الواحدي رحمه الله واشتقاقه من الملوة وهي المدة من الزمان اي طال
واملى له اي طول له وامهله قال ابو عبيدة ومنه يقال ملوت من الدهر ملوة
المسئلة الخامسة وملوة وملوة وملوة بمعنى واحد قال الاصمعي يقال املى
عليه الزمان اي طال واملى له اي طول له وامهله قال ابو عبيدة ومنه الملا للارض
الواسعة الطويلة والملوان الليل والنهار المسئلة الخامسة احتج اصحابنا بهذه
الاية في مسئلة القضاء والقدر من الوجوه الاول ان هذا الاملاء عبارة عن اطالة
المدة وهي لا شك انها من فعل الله والاية نص في بيان ان هذا الاملاء ليس بخير
وهذا يدل على انه سبحانه فاعل الخير والشر والثاني انه تعالى نص على ان المقصود
من هذا الاملاء هو ان يزدادوا الاثم والبغي والعدوان وذلك يدل على ان الكفر
والمعاصي بارادة الله تعالى ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله ولهم عذاب
مهين اي انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولكون لهم عذاب مهين الثالث انه تعالى
اخبر عنهم انه لا خير لهم في هذا الاملاء وانهم لا يحصلون الا على ازدياد البغي والطغيان
والاتيان بخلاف مخبر خبر الله تعالى مع بقاء انهم مكلفون بذلك لزم بطلان
ذلك الخبر جمع بين النقيضين وهو محال واذا لم يكونوا قادرين مع ذلك
الاملاء على الخير والطاعة مع انهم مكلفون بذلك لزم بطلان مذهب القوم
قالت المعتزلة اما الوجه الاول فليس المراد من الاية ان هذا الاملاء ليس بخير انما
المراد ان هذا الاملاء ليس خيرا لهم من ان يموتوا كما مات الشهداء يوم احد
لان كل هذه الايات في شان احد وفي تثبيط المنافقين المؤمنين عن الجهاد
على ما تقدم شرحه في الايات المتقدمة فبين تعالى ان بقاء الكافرين
في الدنيا واملاءه ليس لهم من ان يموتوا كموت الشهداء ولا يلزم من نفي كون هذا
الاملاء اكثر خيرية من ذلك القتل ان لا يكون هذا الاملاء في نفسه خيرا واما
الوجه الثاني فنقول ليس المراد من الاية ان الغرض من الاملاء اقدامهم
على الكفر والفسق بدليل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله
وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله بل الاية تحتمل وجوها من التاويل
احدها ان تحمل هذه اللام على لام العاقبة كقوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون
لهم عدوا وقوله ولقد ذرانا لجهنم وقوله وجعلوا لله اندادا ليضلوا [illegible] وهم
ما فعلوا ذلك لطلب الاضلال بل لطلب الاهتداء ويقال ما كانت موعظتي لك

الا للزيادة في تماديك في الفسق اذا كانت عاقبة الموعظة ذلك وثانيها ان يكون
الكلام على التقديم والتاخير والتقدير ولا تحسبن الذين كفروا انما نملي لهم
ليزدادوا اثما انما نملي لهم خير لهم وثالثها انه تعالى لما امهلهم مع علمه بانهم
لا يزدادون عند هذا الامهال الا تماديا في البغي والطغيان اشبه هذا حال من
فعل هذا الاملاء لهذا الغرض والمشابهة احد اسباب حسن المجاز ورابعها
وهو السؤال الذي ذكرته للقوم وهو ان اللام في قوله ليزدادوا اثما
غير محمول على الغرض باجماع الامة اما قول اهل السنة فلانهم يحيلون
تعليل افعال الله بالاغراض واما على قولنا فلانا لا نقول بان فعل الله تعالى
معلل بغرض التعذيب والايلام بل عندنا انه تعالى لم يفعل فعلا الا لغرض
الاحسان واذا كان كذلك فقد حصل الاجماع على ان هذه اللام للتعليل غير
محمولة على التعليل والغرض وعند هذا اعتبر منكشف البطلان المستدل لسقط
ما ذكرتم من الاستدلال ثم بعد هذا قول القايل بان المراد من هذه اللام غير منكشف [illegible]
لان المستدل انما بنى استدلاله على ان هذه اللام للتعليل فاذا ابطل ذلك سقط
استدلاله واما الوجه الثالث وهو الاخبار والعلم فهو معارض بان هذا يوجب امتناع العبد
من الفعل لمنع الله منه ويلزم ان يكون الله موجبا لا مختارا وهو بالاجماع باطل والجواب
عن الاول ان قوله ولا تحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير معناه نفي الخيرية في
نفس الامر وليس معناه انه ليس خيرا من شيء اخر لان بناء المبالغة لا يجوز ذكره
الا عند ذكر الراجح والمرجوح فلما لم يذكر الله ههنا الا احد الامرين عرفنا انه لنفي
لنفي الخيرية لا لنفي كونه خيرا من شيء واما السؤال الثاني وهو تمسكهم بقوله وما
خلقت الجن والانس الا ليعبدون وبقوله وما ارسلنا من رسول الا ليطاع فجوابه
ان الاية التي تمسكنا بها خاص والايات التي ذكرتموها عامة والخاص مقدم على
العام واما السؤال الثالث وهو حمل اللام على لام العاقبة فهو عدول عن الظاهر
وايضا فالبرهان العقلي يبطله لانه تعالى لما علم انهم لا بد وان يصيروا
موصوفين بازدياد البغي والطغيان كان ذلك واجب الحصول لان حصول
معلوم الله واجب وعدم حصوله وارادة المحال محال فيمتنع ان يريد منهم الايمان
ويجب ان يريد منهم ازدياد البغي والطغيان وحينئذ ثبت ان المقصود هو
التعليل وانه لا يجوز المصير الى لام العاقبة واما السؤال الرابع وهو التقديم
والتاخير فالجواب عنه من ثلاثة اوجه احدها ان التقديم والتاخير ترك للظاهر
وثانيها قول الواحدي رحمه الله هذا انما يحسن لو جازت قراءة انما نملي لهم
خير لانفسهم بكسر انما وقراءة انما نملي لهم ليزدادوا اثما بفتح انما ولم يوجد
هذه القراءة البتة وثالثها انا بينا بالبرهان القاطع العقلي انه يجب ان يكون
مراد الله من هذا الاملاء حصول الطغيان لا حصول الايمان فالقول بالتقديم
والتاخير ترك للظاهر والتزام ما هو على خلاف البرهان القاطع واما
السؤال الخامس وهو قوله هذه اللام لا يمكن حملها على التعليل فجوابه ان عندنا
يمتنع تعليل افعال الله لغرض يصدر من العباد فاما ان يفعل تعالى فعلا لحصول [illegible]

شيء اخر فهذا غير ممتنع وايضا قوله انما نملي لهم ليزدادوا اثما تنصيص على انه
ليس المقصود من هذا الاملاء ايصال الخير لاحسان اليهم والقوم يقولون بذلك
فيصير الاية حجة عليهم من هذا الوجه واما السؤال السادس وهو المعارضة بفعل الله
فالجواب ان تاثير قدرة الله في ايجاد المحدث متقدم على تعلق علمه بعدمه فلم يمنع
ان يكون العلم مانعا من القدرة اما في حق العبد فتاثير قدرته في ايجاد الفعل متاخر
عن تعلق علم الله بعدمه فصلح ان يكون هذا العلم مانعا للعبد عن الفعل فهذا تمام
المناظرة في هذه الاية والله اعلم المسئلة السادسة اتفق اصحابنا على انه ليس
لله تعالى في حق الكافر شيء من النعم الدينية وهل له في حقه شيء من النعم الدنيوية
تمسكوا بهذه الاية وقالوا هذه الاية دلت على ان اطالة العمر وايصال الخيرات اليه
في الدنيا ليس شيء منها نعمة لانه تعالى نص على ان شيئا من ذلك ليس بخير والعقل
يقرره وذلك لان من اطعم انسانا خبيصا مسموما فانه لا يعد ذلك الاطعام
انعاما فاذا كان المقصود من اعطاء نعم الدنيا عقاب الاخرة لم يكن شيء منها
نعمة حقيقية واما الايات الواردة في تكثير النعم في حق الكفار فهي محمولة على ما يكون
نعما في الظاهر اذ لا طريق الى التوفيق بين هذه الاية وبين تلك الايات الا ان
يقول تلك النعم نعم في الظاهر وآفات في الحقيقة والله اعلم قوله تعالى ما كان الله ليذر
المؤمنين على ما انتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب وما كان الله ليطلعكم على
الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فامنوا بالله ورسله وان تؤمنوا وتتقوا فلكم اجر عظيم
اعلم ان هذه الاية من بقية الكلام في قصة احد فاخبر تعالى ان الاحوال التي وقعت
في تلك الحادثة من القتل والهزيمة ثم دعا النبي صلى الله عليه وسلم اياهم
مع ما كان بهم من الجراحات الى الخروج لطلب العدو ثم دعائه اياهم مرة اخرى
الى بدر الصغرى لموعد ابي سفيان فاخبر تعالى ان كل هذه الاحوال صار دليلا
على امتياز المؤمن من المنافقين لان المنافقين خافوا ورجعوا وشمتوا بكثرة القتل
منكم ثم ثبطوا وزهدوا المؤمنين في العود الى الجهاد فاخبر تعالى ما كان
يجوز في حكمته ان يذركم على ما انتم عليه من اختلاط المنافقين بكم واظهارهم
انهم منكم ومن اهل الايمان بل كان يجب في حكمته القاء هذه الحوادث والوقايع
حتى يحصل هذا الامتياز فهذا وجه النظم وفي الاية مسايل المسئلة
الاولى قرا حمزة والكسائي يميز بالتشديد وكذلك في الانفال والباقون يميز
بالتخفيف وفتح الياء الاولى وكسر الميم وسكون الياء الاخيرة قال الواحدي رحمه
الله وهما لغتان يقال مزت الشيء بعضه من بعض فانا اميزه ميزا وميزته تمييزا و
منه الحديث من ماز اذى من طريق فهو له صدقة وحجة من قرا بالتخفيف
ان الميز يفيد فايدة التمييز وهو اخف في اللفظ فكان اولى وحكى ابو زيد عن
ابن عمرو انه كان يقول التشديد للكثرة فاما واحد من واحد فميز بالتخفيف والله تعالى
قال تعالى حتى يميز الخبيث من الطيب تذكر شيئين وهذا كما ذكره بعضهم في الفرق
التفريق وايضا قال تعالى وامتازوا اليوم وهو مطاوع الميز وحجة من قرا
بالتشديد ان التكثير والمبالغة وفي المؤمنين والمنافقين كثرة فلفظ التمييز ها هنا

اولى

اولى ولفظ الطيب والخبيث وان كان مفردا الا انه للجنس فالمراد بهما جميع المؤمنين
والمنافقين لا اثنان منهما المسئلة الثانية قد ذكرنا ان معنى الاية وما كان
الله ليذركم يا معشر المؤمنين على ما انتم عليه من اختلاط المؤمن بالمنافق واشباهه
حتى يميز الخبيث من الطيب اي المنافق من المؤمنين واختلفوا باي شيء ميز بينهم وذكروا
وجوها احدها بالقاء المحن والمصائب والقتل والهزيمة فمن كان مؤمنا ثبت
على ايمانه على تصديق الرسول ومن كان منافقا ظهر نفاقه وكفره وثانيها
ان الله تعالى وعد نصر المؤمنين واذلال الكافرين فلما قوي الاسلام
وعظمت دولته وذل الكفر واهله فعند ذلك حصل هذا الامتياز وثالثها
القراين الدالة على ذلك مثل ان المسلمين كانوا يفرحون بنصرة الاسلام وقوته
والمنافقون كانوا يغتمون بسبب ذلك المسئلة الثالثة ها هنا سؤال وهو
ان هذا التمييز ان ظهر وانكشف فقد ظهر كفر المنافقين وظهور الكفر منهم
ينفي كونهم منافقين وان لم يحصل لم يظهر موعد الله وجوابه انه ظهر بحيث يفيد
الامتياز الظني لا الامتياز القطعي ثم قال سبحانه وما كان الله ليطلعكم على الغيب ومعناه
انه سبحانه حكم بانه يظهر هذا التمييز ثم بين بهذه الاية انه لا يجوز ان يحصل ذلك
التمييز بان يطلعكم الله على غيبه فيقولون فلان منافق وفلان مؤمن وفلان من
اهل الجنة وفلان من اهل النار فان سنة الله جارية بانه لا يطلع عوام الناس
على غيبه بل لا سبيل لكم الى معرفة ذلك الامتياز الا بالامتحانات مثل ما ذكرنا من
وقوع المحن والآفات حتى يتميز عندها الموافق من المنافق فاما معرفة ذلك على
سبيل الاطلاع من الغيب فهي من خواص الانبياء فلهذا قال ولكن الله يجتبي من رسله
من يشاء فيخص باعلام ان هذا مؤمن وهذا منافق ويحتمل ان يكون المعنى وما كان الله
ليجعلكم لكن الله يجتبي من رسله من يشاء فيمتحن خلقه بالشرايع على ايديهم حتى يتميز
الفريقان بالامتحان ويحتمل ايضا ان يكون المعنى وما كان الله ليجعلكم كلكم عالمين
بالغيب من حيث يعلم الرسول حتى تصيروا مستغنين عن الرسول بل الله يخص من يشاء
من عباده بالرسالة ثم يكلف الباقين طاعة هؤلاء الرسل ثم قال فامنوا بالله ورسله
والمقصود ان المنافقين طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بوقوع الحوادث
المكروهة في قصة احد فبين تعالى انه كان فيها مصالح منها تمييز الخبيث من الطيب
فلما اجاب عن هذه الشبهة قال فامنوا بالله ورسله يعني لما دلت الدلايل على نبوته
وهذه الشبهة التي ذكرتموها في الطعن في نبوته فقد اجبنا عنها فلم يبق الا ان تؤمنوا
بالله ورسله وانما قال ورسله ولم يقل ورسوله حاصل في حق محمد عليه السلام فوجب
لدقيقة وهي ان الطريق الذي يتوسل به الى الاقرار بنبوة احد الانبياء ليس الا المعجز
وهو حاصل في حق محمد عليه السلام فوجب الاقرار بنبوته فلهذه الدقيقة قال ورسله
والمقصود التنبيه على ان طريق اثبات نبوة جميع الانبياء واحد فمن اقر بنبوة واحد
منهم لزمه الاقرار بنبوة الكل ولما امرهم بذلك قرنه الوعد بالثواب فقال وان تؤمنوا
وتتقوا فلكم اجر عظيم وهو ظاهر قوله تعالى ولا يحسبن الذين يبخلون بما

كلكم

اتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة
ولله ميراث السموات والارض والله بما تعملون خبير. اعلم انه تعالى لما بالغ
في التحريض على بذل النفس في الجهاد في الايات المتقدمة شرع ههنا في التحريض
بذل المال في الجهاد وبين الوعيد الشديد لمن يبخل ببذل المال في سبيل الله
وفي الاية مسايل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي لا تحسبن بالتاء والباقون
بالياء اما قراءة بالتاء المنقطة من فوق فقال الزجاج معناه لا تحسبن بخل
الذين يبخلون خيرا لهم فحذف المضاف لدلالة يبخلون عليه واما من قرا بالياء
المنقطة من تحت ففيه وجهان الاول ان يكون فاعل يحسبن ضمير رسول
الله او ضمير احد والتقدير ولا يحسبن رسول الله بخل الذين يبخلون خيرا
لهم الثاني ان يكون فاعل يحسبن الذين يبخلون وعلى هذا التقدير يكون المفعول
محذوفا وتقديره ولا يحسبن الذين يبخلون بخلهم هو خيرا لهم وانما جاز حذفه
لدلالة يبخلون عليه كقولهم من كذب كان شرا له اي الكذب ومثله اذا نهي السفيه
جرى اليه اي الى السفه وانشد الفرا

هم الملوك وابناء الملوك هم ... والاخذون به والساسة الاول

فقوله به يريد بالملك ولكنه اكتفى منه بذكر الملوك المسئلة الثانية هو في
قوله هو خيرا لهم تسميه البصريون فصلا والكوفيون عمادا وذلك
لانه لما ذكر يبخلون فهو بمنزلة ما اذا ذكر البخل فكانه قيل ولا يحسبن الذين
يبخلون البخل هو خيرا لهم وتحقيق القول فيه ان للمبتدا حقيقة وللخبر حقيقة
وكون حقيقة المبتدا موصوفا بحقيقة الخبر امر زايد على حقيقة المبتدا وحقيقة الخبر
واذا كانت هذه الموصوفية امرا زايدا على الذاتين فلا بد من صفة زايدة ثالثة
دالة على هذه الموصوفية وهي كلمة هو المسئلة الثالثة اعلم ان الاية دالة على
ذم البخل بشي من الخيرات والمنافع وذلك الخير يحتمل ان يكون مالا وان يكون علما
فالقول ان هذا الوعيد ورد على البخل بالمال والمعنى لا يتوهم هولاء البخلا ان بخلهم
هو خير لهم بل هو شر لهم وذلك لانه يبقى عقاب بخلهم عليهم وهو المراد من
قوله سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة مع انه لا يبقى تلك الاموال عليهم وهو المراد
بقوله ولله ميراث السموات والارض والقول الثاني ان المراد من هذا البخل
البخل بالعلم وذلك لان اليهود كانوا يكتمون نعت محمد عليه السلام وصفته فكان
ذلك الكتمان بخلا يقال فلان يبخل بعلمه ولا شك ان العلم فضل من الله قال تعالى
وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما ثم انه تعالى علم اليهود والنصارى
علم ما في التوراة والانجيل فاذا كتموا ما في هذين الكتابين من البشارة ببعث محمد صلى الله
عليه وسلم كان ذلك بخلا واعلم ان القول الاول اولى ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى
قال سيطوقون ما بخلوا به ولو فسرنا الاية بالعلم احتجنا الى حمل المجاز في تفسير هذه
الاية ولو فسرناها بالمال في الجهاد فحينئذ يحصل لهذه الاية مع ما قبلها نظم حسن
ولو حملناها على ان اليهود كتموا ما عرفوه في التوراة انقطع النظم الا على سبيل التكلف

مكان الاول

فكان الاول اولى المسئلة الرابعة اكثر العلماء على ان البخل عبارة عن
منع الواجب وان منع التطوع لا يكون بخلا واحتجوا عليه بوجوه احدها ان الاية
دالة على الوعيد الشديد في البخل والوعيد لا يليق الا بالواجب وثانيها انه تعالى ذم
البخل وعابه ومنع التطوع لا يجوز ان يذم فاعله وان يعاب به وثالثها وهو انه تعالى
لا ينفك عن ترك التفضل لانه لا نهاية لمقدوراته في التفضل وكل ما يدخل في الوجود
فهو متناه فيكون لا محالة تاركا للتفضل فلو كان ترك التفضل بخلا لزم ان يكون الله
موصوفا بالبخل لا محالة تعالى عنه علوا كبيرا ورابعها قال عليه السلام واي داء
ادوى من البخل ومعلوم ان تارك التطوع لا يليق به هذا الوصف وخامسها انه لو كان
تارك التفضل بخيلا لوجب فيمن يملك المال العظيم ان لا يتخلص من البخل الا باخراج
كله وسادسها انه تعالى قال ومما رزقناهم ينفقون وكلمة من للتبعيض فكان
المراد من هذه الذين ينفقون بعض ما رزقهم الله ثم انه تعالى قال في صفتهم
اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون فوصفهم بالهدى والفلاح
ولو كان تارك التطوع بخيلا مذموما لما صح ذلك فثبت بهذه الوجوه ان البخل
عبارة عن ترك الواجب الا ان الانفاق الواجب اقسام كثيرة منها انفاقه على نفسه
وعلى اقاربه الذين يلزمه مؤنتهم ومنها ما يتصل بابواب الزكوات ومنها ما اذا
احتاج المسلمون الى دفع عدو يقصد قتلهم ومالهم فههنا يجب عليهم انفاق الاموال
على من يدفعهم عنه لان ذلك يجري مجرى دفع الضرر عن النفس ومنها اذا صار
احد المسلمين مضطرا فانه يجب عليه ان يدفع اليه مقدار ما يستبقي به رمقه فكل
هذه الانفاقات من الواجبات وتركه يكون من باب البخل والله اعلم ثم قال تعالى
سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة فيه مسايل المسئلة الاولى في تفسير هذا الوعيد
وجوه الاول ان يحمل هذا على ظاهره وهو انه تعالى يطوقهم بطوق يكون سببا
لعذابهم قيل انه تعالى يصير تلك الاموال في اعناقهم حيات تكون لهم
كالاطواق تلتوي في اعناقهم ويجوز ايضا ان تلتوي تلك الحيات في ساير ابدانهم
فاما مصير ذلك في اعناقهم فعلى جهة انهم كانوا التزموا اداء الزكوات ثم
امتنعوا عنها واما ما منها في ساير ابدانهم فعلى جهة انهم كانوا يضمون تلك الاموال
الى انفسهم فعوضوا منها بان جعلت حيات التوت عليهم كانهم قد التزموها
وضموها الى انفسهم ويمكن ان يكون الطوق طوقا من نار يجعل في اعناقهم
ونظيره قوله تعالى يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم
وظهورهم وعن ابن عباس يحمل تلك الزكاة الممنوعة في عنقه طوق شجاعا
ذا زبيبتين يلدغ بهما خديه ويقول انا الزكاة التي بخلت بي في الدنيا القول
الثاني في تفسير قوله سيطوقون قال مجاهد سيكلفون ان ياتوا بما بخلوا به
يوم القيامة ونظيره ما روي عن ابن عباس انه كان يقرا وعلى الذين يطوقونه
فدية قال المفسرون يكلفونه ولا يطيقونه فكذا قوله سيطوقون ما بخلوا به اي
يؤمرون باداء ما منعوه حين لا يمكنهم الاتيان به فيكون ذلك توبيخا على معنى هلا
فعلتم ذلك حين كان ممكنا والقول الثالث قوله تعالى سيطوقون ما بخلوا به

اى سيلزمون اثمه فى الاخرة وهذا على طريق التمثيل لا على ان ثم اطواقا يقال له منه فلان كالطوق فى رقبة فلان والعرب يعبرون عن تاكيد الزام الشى بتصييره فى العنق ومنه وكل انسان الزمناه طايره فى عنقه القول الرابع اذا فسرنا هذا البخل بالبخل بالعلم كان معنى سيطوقون ان الله تعالى يجعل فى رقابهم طوقا من النار قال عليه السلام من سيل عن علم فكتمه الجم بلجام من النار يوم القيامة والمعنى انهم عوقبوا فى افواههم والسنتهم بهذه اللجم لانهم لم ينطقوا بما يدل على الحق واعلم ان تفسير هذا البخل بكتمان دلايل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم غير بعيد وذلك لان اليهود موصوفون بالبخل فى القران مذمومون به قال تعالى فى صفتهم ام لهم نصيب من الملك فاذا لا يوتون الناس نقيرا وقال ايضا فيهم الذين يبخلون ويامرون الناس بالبخل وايضا ذكر عقيب هذه الاية قوله لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنيا وذلك من اقوال اليهود ولا يبعد ايضا ان تكون الاية عامة فى البخل بالعلم والبخل بالمال ويكون الوعيد حاصلا عليهما معا المسئلة الثانية قالت المعتزلة هذه الاية دالة على القطع بوعيد الفساق وذلك لان من تلزمه هذه الحقوق ولا يسقط عنه هو المصدق بالرسول وبالشريعة اما قوله بل هو شر لهم فلا يودى الى حرمان الثواب وحصول النار واما قوله سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة فهو صريح فى الوعيد واعلم ان الكلام فى هذه المسئلة تقدم فى سورة البقرة ثم قال تعالى ولله ميرات السموات والارض وفيه وجهان الاول ان له ما فيهما مما يتوارثه اهلهما من مال وغيره فلم يبخلون عليه بملكه ولا ينفقونه فى سبيله ونظيره قوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه الثانى وهو قول الاكثرين ان المراد انه يفنى اهل السموات والارض ويبقى الاملاك ولا مالك لها الا الله فجرى هذا مجرى الوراثة اذ كان الخلق يدعون الملك فلما ماتوا عنها ولم يخلفوا احدا كان هو الوارث لها والمقصود من الاية انه يبطل ملك جميع المالكين الا ملك الله سبحانه فيصير كالميراث لها والمقصود قال ابن الانبارى يقال ورث فلان علم فلان اذا انفرد به بعد ان كان مشاركا فيه او غالبا عليه ثم قال تعالى والله بما تعملون خبير قرا ابن كثير وابو عمرو بما يعملون بالياء على المغايبة كناية عن الذين يبخلون والمعنى والله بما يعملون خبير من منعهم الحقوق فيجازيهم عليها والباقون قروا بالتاء على الخطاب وذلك لان ما قبل هذه الاية خطاب وهو قوله وان تومنوا وتتقوا فلكم اجر عظيم والله بما تعملون خبير فيجازيكم عليه والغيبة اقرب اليه من الخطاب قال صاحب الكشاف التاء على طريقة الالتفات وهى ابلغ فى الوعيد قوله تعالى لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنيا سنكتب ما قالوا وقتلهم الانبيا بغير حق ونقول ذوقوا عذاب الحريق ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد اعلم ان فى كيفية النظم وجهين الاول انه تعالى لما امر المكلفين فى هذه الايات ببذل النفس وبذل المال فى سبيل الله وبالغ فى تقرير ذلك شرع بعد ذلك فى حكاية شبهات

القوم

القوم فى الطعن فى نبوته فالشبهة الاولى انه تعالى لما امر بالانفاق الاموال فى سبيله قالت الكفار انه تعالى لو طلب الانفاق فى تحصيل مطلوبه لكان فقيرا عاجزا لان الذى يطلب المال من غيره يكون فقيرا ولما كان الفقر على الله محالا كان كونه طالبا للمال من عبيده محالا وذلك يدل على ان محمدا كاذب فى اسناد هذا الطلب الى الله تعالى الوجه الثانى فى تقرير النظم ان امة موسى عليه السلام كانوا اذا ارادوا القربان الى الله تعالى فكانت تجى من السما نار فتحرقها فالنبى صلى الله عليه وسلم لما طلب منهم بذل الاموال فى سبيل الله قالوا له لو كنت نبيا لكنت تطلب اموالنا لما طلبت الاموال لهذا الغرض فانه تعالى ليس بفقير حتى يحتاج فى اصلاح دينه الى اموالنا بل لو كنت يطلب اموالنا لاجل ان يجيها نار من السما فتحرقها فلما لم يفعل ذلك عرفنا انك لست بنبى فهذا وجه النظم وفى الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم انه يبعد من العاقل ان يقول ان الله فقير ونحن اغنيا بل الانسان انما يذكر ذلك اما على سبيل الاستهزا او على سبيل الالزام واكثر الروايات ان هذا القول انما صدر عن اليهود روى انه صلى الله عليه وسلم كتب مع ابى بكر الى يهود بنى قينقاع يدعوهم الى الاسلام والى اقام الصلاة وايتاء الزكاة وان يقرضوا الله قرضا حسنا فقال فنحاص اليهودى ان الله فقير حين سالنا القرض فلطمه ابو بكر فى وجهه وقال لولا الذى بيننا وبينكم من العهد لضربت عنقك فشكاه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجحد ما قاله فنزلت هذه الاية تصديقا لابى بكر رضى الله عنه وقال اخرون لما انزل الله تعالى من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة قالت اليهود ترى اله محمد يستقرض منا فنحن اغنيا وهو فقير وينهانا عن الربا ويعطينا الربا واراد وابه قوله فيضاعفه له اضعافا كثيرة واعلم انه ليس فى الاية تعيين هذا القايل الا ان العلما نسبوا هذا القول الى اليهود ولحجى اعليه بوجوه احدها ان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا ان يد الله مغلولة يعنون انه بخيل بالعطا وذلك للجهل مناسب للجهل المذكور فى هذه الاية وثانيها ما روى فى الخبر انهم تكلموا بذلك على ما رويناه فى قصة ابى بكر رضى الله عنه وثالثها ان القول بالتشبيه غالب على اليهود ومن قال بالتشبيه لا يمكنه اثبات كونه تعالى قادرا على كل المقدورات واذا عجز عن اثبات هذا الاصل عجز عن بيان انه غنى وليس بفقير ورابعها ان موسى عليه السلام لما طلب منهم ان يوافقوه فى محاهدة الاعداء قالوا اذهب انت وربك فقاتلا انا هاهنا قاعدون فموسى عليه السلام لما طلب منهم الجهاد بالنفس قالوا لما كان الاله قادرا فاى حاجة به الى جهادنا وكذا هاهنا ان محمدا صلى الله عليه وسلم لما طلب منهم الجهاد وبذل المال قالوا لما كان الاله غنيا فاى حاجة به الى اموالنا فكان اسناد هذه الشبهة الى اليهود لايقا من هذا الوجه وان كان لا يمتنع ان يكون غيرهم من الجهال قد قالوا ذلك والاظهر انهم قالوه على سبيل الطعن فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم يعنى لو صدق محمد فى ان الاله يطلب المال من عبيده لكان

فقيرا ولما كان محالا ثبت انه كاذب في هذا الاخبار او ذكروه على سبيل
الاستهزاء او السخرية فاما ان يقول العاقل مثل هذا الكلام عن الاعتقاد فهو
بعيد المسئلة الثانية هذه الاية تدل على انه تعالى سميع الاقوال نظيره
قوله قد سمع الله قول التي تجادلك المسئلة الثالثة ظاهر الاية يدل
على ان قايل هذا القول كانوا جماعة لانه تعالى قال قول الذين قالوا
فظاهر هذا القول يفيد الجمع واما ما روي ان قايل هذا القول هو فنحاص
اليهودي فهذا لا يدل على ان غيره لم يقل ذلك فلما شهد الكتاب بان
القايلين جماعة وجب القطع به ثم قال تعالى سنكتب ما قالوا وفيه مسايل
المسئلة الاولى قرا حمزة سيكتب ما قالوا بالياء وضمها على ما لم يسم
فاعله وقتلهم برفع اللام على معنى ويكتب قتلهم والباقون بالنون ونصب
اللام واضافة الفعل اليه تعالى قال صاحب الكشاف وقرا الحسن والاعرج سيكتب
بالياء وتسمية الفاعل المسئلة الثانية هذا وعيد على ذلك القول وهو يحتمل
وجوها احدها ان يكون المراد من كتبته عليهم اثبات ذلك عليهم وان لا
ينسى وان لا يطرح وذلك لان الناس اذا ارادوا اثبات الشي المراد
على وجه لا يزول ولا ينسى ولا يتغير كتبوه والله تعالى جعل الكتبة مجازا عن اثبات
حكم ذلك عليهم والثاني سنكتب ما قالوا في الكتب التي تكتب فيها اعمالهم لتقرأ
وان ذلك يعني جرايد اعمالهم يوم القيامة والثالث وعندي فيه احتمال اخر
وهو ان المراد سنكتب عنهم هذا الجهل في القرآن حتى يعلم الخلق الى يوم القيامة
شدة تعنت هؤلاء وجهلهم وجدهم في الطعن في نبوة محمد عليه السلام بكل ما
قدروا عليه ثم قال وقتلهم الانبيا بغير حق وفيه مسئلتان المسئلة الاولى
الفايدة في ضم انهم قتلوا الانبيا الى انهم وصفوا الله بالفقر هي بيان ان جهل
هؤلاء ليس مخصوصا بهذا الوقت بل هم منذ كانوا مصرين على الجهالات والحماقات
المسئلة الثانية في اضافة قتل الانبيا الى هؤلاء وجهان احدهما سنكتب ما
قال هؤلاء ونكتب ما فعله اسلافهم فنجازي الفريقين بما هو اهله كقوله
واذ قتلتم نفسا اي قتله اسلافكم واذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم
واذ فرقنا بكم البحر والفاعل بهذه الاشياء هو اسلافهم والمعنى انه سيجمع
على الفريقين معا قولهم والوجه الثاني سنكتب على هؤلاء ما قالوا بانفسهم
والمعنى انه يكتب عليهم رضاهم بقتل ابايهم الانبيا صلوات الله عليهم عن الشعبي
ان رجلا ذكر عنده عثمان وحسن قتله فقال له صرت شريكا في دمه ثم قرا
الشعبي قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم
فسمى هؤلاء قتلة وكان بينهما قريب من سبعمائة سنة ثم قال تعالى ونقول ذوقوا
عذاب الحريق وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي سيكتب على
لفظ ما لم يسم فاعله وقتلهم الانبيا برفع اللام ويقول ذوقوا بالياء المنقطة من
تحت وفي قراة الباقين سنكتب ونقول بالنون المسئلة الثانية المراد انه
تعالى ينتقم من هذا القايل بان يقول له ذق عذاب الحريق كما اذقت المسلمين

الغصص والحريق هو المحرق كالاليم بمعنى المولم المسئلة الثالثة
يحتمل ان يقال لهم هذا القول عند الموت او عند الحشر او عند قراة الكتاب ويحتمل
ان يكون هذا كناية عن حصول الوعيد وان لم يكن هناك قول المسئلة
الرابعة لقايل ان يقول انهم اوردوا سوالا وهو ان من يطلب المال يكون فقيرا محتاجا
فلو طلب الله المال من عبيده لكان فقيرا وذلك يقدح في كون محمد عليه السلام صادقا
في ادعاء النبوة فهذا هو شبهة القوم فاين الجواب عنها وكيف يحسن ذكر الوعيد على
ذكرها قبل ذكر الجواب عنها فنقول اذا فرعنا على قول اصحابنا من اهل السنة
والجماعة قلنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد فلا يبعد ان يامر الله عبيده ببذل الاموال
مع كونه تعالى اغنى الاغنيا وان فرعنا على قول المعتزلة في انه تعالى يراعي المصالح
لم يبعد ان يكون في هذا التكليف انواع من المصالح العايدة الى العباد منها ان انفاق
الاموال يوجب زوال حب المال عن القلب وذلك من اعظم المنافع فانه اذا مات
فلو بقي في قلبه حب المال مع انه ترك المال لكان ذلك سببا لتالم روحه بالمفارقة
ومنها انه يتوسل بذلك الانفاق الى الثواب المخلد المؤبد ومنها ان بسبب الانفاق
يصير القلب فارغا من حب ما سوى الله بقدر ما يزول عن القلب حب غير الله يقوى فيه
حب الله وذلك راس السعادات وكل هذه الوجوه قد ذكرها الله في القرآن وبينها
مرارا واطوارا كما قال والباقيات الصالحات خير عند ربك وقال والاخرة خير وابقى
وقال ورضوان من الله اكبر وقال في الايات المتقدمة على هذه الاية فبذلك فليفرحوا
هو خير مما يجمعون فلما تقدم ذكر هذه الوجوه على الاستقصا كان ايراد هذه الشبهة
بعد تقدم هذه البيانات محض التعنت فلهذا اقتصر الله تعالى عند ذكرها على مجرد
الوعيد ثم قال تعالى ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد وفي الاية مسايل
المسئلة الاولى انه تعالى لما ذكر الوعيد الشديد ذكر سببه فقال ذلك
بما قدمت ايديكم اي هذا العذاب المحرق جزاء فعلكم حيث وصفتم الله بالفقر واقدمتم
على قتل الانبيا فيكون هذا العذاب عدلا لا جورا المسئلة الثانية قال الجبائي الاية
تدل على ان فعل العقاب بهم كان يكون ظلما بتقدير ان لا يقع بهم تلك الذنوب وفيه
بطلان قول المجبرة ان الله يعذب الاطفال بغير جرم ويجوز ان يعذب البالغين
بغير ذنب ويدل على كون العبد فاعلا والا كان الظلم حاصلا والجواب ان ما ذكرتم
معارض بمسئلة الداعي ومسئلة العلم على ما شرحناه مرارا المسئلة الثالثة
لقايل ان يقول وما ربك بظلام يفيد كونه ظلاما ونفي الصفة توهم بقا الاصل فهذا
يقتضي ثبوت اصل الظلم اجاب القاضي عنه بان العذاب الذي توعد بان يفعله بهم لو كان
ظلما لكان عظيما فنفاه على حد عظمه لو كان ثابتا وهذا يوكد ما ذكرنا ان ايصال العقاب
اليهم كان يكون ظلما عظيما لو لم يكونوا مذنبين المسئلة الرابعة اعلم انه ذكر
الايدي على سبيل المجاز لان الفاعل هو الانسان لا اليد الا ان اليد لما كانت آلة الفعل
حسن اسناد الفعل الى اليد على سبيل المجاز ثم في هذه الاية ذكر اليد بلفظ الجمع
فقال ذلك بما قدمت ايديكم وقال في اية اخرى بلفظ التثنية فقال ذلك بما قدمت يداك
والكل حسن متعارف في اللغة قوله تعالى الذين قالوا ان الله عهد الينا الا نؤمن

لرسول حتى ياتينا بقربان تاكله النار قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات
وبالذي قلتم فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين اعلم ان هذه
الاية هي الشبهة الثانية للكفار في الطعن في نبوته صلى الله عليه وسلم
وتقديرها انهم قالوا ان الله عهد الينا ان لا نؤمن لرسول حتى ياتينا بقربان
تاكله النار وانت يا محمد ما فعلت ذلك فوجب ان لا تكون نبيا فهذا بيان وجه
النظم وفي الاية مسايل المسئلة الاولى قال ابن عباس نزلت هذه الاية
في كعب بن الاشرف وكعب بن الاسد ومالك بن الصيف ووهب بن يهودا وزيد
بن التابوه وفنحاص بن عازورا وغيرهم اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقالوا يا محمد تزعم انك رسول الله تعالى انزل عليك كتابا وقد عهد الينا في التوراة
ان لا نؤمن لرسول حتى ياتينا بقربان تاكله النار ويكون لها دوي خفيف
حين تنزل من السما فان جئتنا بهذا صدقناك فنزلت هذه الاية قال
عطا كانت بنو اسرائيل يذبحون لله فياخذون الثروب واطايب اللحم
فيضعونها في وسط بيت والسقف مكشوف فيقوم النبي في البيت ويناجي
ربه وبنو اسرائيل خارجون واقفون حول البيت فتنزل نار بيضاء لها دوي خفيف
ولا دخان لها فتاكل ذلك القربان واعلم ان للعلما فيما ادعوه اليهود قولين الاول
وهو قول السدي ان هذا الشرط جاء في التوراة ولكنه مع شرط وذلك انه تعالى
قال في التوراة من جاءكم يزعم انه رسول فلا تصدقوه حتى ياتيكم بقربان تاكله
النار الا المسيح ومحمدا فانهما اذا اتيا فامنوا بهما فانهما ياتيان بغير قربان تاكله
النار قال وكانت هذه العادة باقية الى مبعث المسيح عليه السلام فلما بعث الله
المسيح ارتفعت وزالت والقول الثاني ان ادعاء هذا الشرط كذب على
التوراة ويدل عليه وجوه احدها انه لو كان ذلك حقا لكانت معجزات
كل الانبيا هذا القربان ومعلوم انه ما كان الامر كذلك فان معجزات موسى
عليه السلام كانت اشيا سوى هذا القربان وثانيها ان نزول هذه النار
واكلها للقربان معجزة فكانت هي وسائر المعجزات على السوا فلم يكن
في تعيين هذه المعجزة وتخصيصها فايدة بل لما ظهرت المعجزات القاهرة
على محمد عليه السلام وجب القطع بنبوته سوا ظهرت هذه المعجزة او لم تظهر
وثالثها انه اما ان يقال انه جاء في التوراة ان مدعي النبوة يطالب بالمعجزة سوا
كانت المعجزة هي مجي النار او شي اخر والاول باطل لان على هذا التقدير لم يكن
الاتيان بسائر المعجزات دالا على الصدق واذا جاز الطعن في سائر المعجزات
جاز الطعن ايضا في هذه المعجزة المعينة واما الثاني فانه يقتضي توقف الصدق
على ظهور مطلق المعجزة لا على ظهور هذه المعجزة عبثا ولغوا فظهر بما ذكرنا
سقوط هذه الشبهة بالكلية والله اعلم المسئلة الثانية في محل الذين
وجوه احدها قال الزجاج هذا نعت للعبيد والتقدير وما ربك بظلام للعبيد
الذين قالوا كذا وكذا وثانيها ان التقدير لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله
فقير وقول الذين قالوا ان الله عهد الينا وثالثها ان يكون رفعا بالابتدا والتقدير
هم الذين قالوا ذلك المسئلة الثالثة قال الواحدي رحمه الله القربان البر الذي

يتقرب به الى الله واصله المصدر من قولهم قرب قربانا كالكفران والرجحان
والخسران ثم سمي به نفس المتقرب به ومنه قوله عليه السلام لكعب بن عجرة يا كعب
الصوم جنة والصلاة قربان اي بها يتقرب الى الله ويستشفع في الحاجة اليه واعلم
انه تعالى اجاب عن الشبهة فقال قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي
قلتم فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين وفيه مسايل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى
بين بهذا الدليل انهم يطلبون هذا المعجز لا على وجه الاسترشاد بل على وجه التعنت
وذلك لان اسلاف هولاء اليهود طلبوا هذا المعجز من الانبياء المتقدمين مثل
زكريا ويحيى ويزعمون انهم قتلوا عيسى عليهم السلام ايضا وهم اظهروا هذا
هذا المعجز ثم ان اليهود سعوا في قتلهم ثم ان هولاء المتاخرين
راضون بافعال اولئك قتل زكريا ويحيى ويزعمون انهم قتلوا عيسى عليه السلام
ايضا وذلك يدل على ان اولئك القوم انما طلبوا هذا المعجز من اولئك الانبيا
على سبيل التعنت اذ لو لم يكن كذلك لما سعوا في قتلهم ثم ان هولاء المتاخرين
راضون بافعال اولئك المتقدمين ومصوبون لهم في كل ما فعلوا وهذا يقتضي كون
هولاء في طلب هذا المعجز من محمد عليه السلام متعنتين واذا ثبت ان طلبهم لهذا
المعجز وقع على سبيل التعنت لا على سبيل الاسترشاد لم يجب في حكم الله اسعافهم
بذلك لا سيما وقد تقدمت المعجزات الكثيرة لمحمد عليه السلام وهذا جواب
شاف عن هذه الشبهة المسئلة الثانية انما قال جاءكم رسل ولم يقل جاءتكم
رسل لان فعل المونث يذكر اذا تقدمه المسئلة الثالثة المراد بقوله وبالذي
قلتم هو ما طلبوه منه وهو القربان الذي تاكله النار واعلم انه تعالى لم يقل قد
جاءكم رسل من قبل بالذي قلتم بل قال قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي
قلتم والفايدة ان القوم قالوا ان الله تعالى وقف التصديق بالنبوة على ظهور القربان
الذي تاكله النار فلو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لهم ان الانبيا المتقدمين
اتوا بهذا القربان لم يلزم من هذا القدر وجوب الاعتراف بنبوتهم لاحتمال ان
الاتيان بهذا القربان شرط النبوة لا موجب لها والشرط هو الذي يلزم
عند عدمه عدم المشروط لكن لا يلزم عند وجوده وجود المشروط فثبت
انه لو اكتفى بهذا القدر لما كان الالزام واردا اما لما قال قد جاءكم رسل
من قبلي بالبينات وبالذي قلتم كان الالزام واردا لانهم لما اتوا بالبينات
فقد اتوا بالموجب للصدق ولما اتوا بالقربان فقد اتوا بالشرط وعند
الاتيان بهما كان الاقرار بالنبوة واجبا فثبت انه لولا قوله قد جاءكم بالبينات
لم يكن الالزام واردا على القوم قوله تعالى فان كذبوك فقد كذب رسل
من قبلك جاءوا بالبينات والزبر والكتاب المنير في قوله فان كذبوك وجوه
احدها فان كذبوك في قولك ان الانبيا المتقدمين جاءوا هولاء اليهود
بالقربان الذي تاكله النار فكذبوهم وقتلوهم فقد كذب رسل من قبلك
نوح وهود وصالح وابراهيم وشعيب وغيرهم والثاني ان المراد فان
كذبوك في اصل النبوة والشريعة فقد كذب رسل من قبلك واصل هذا الوجه

اوجه لانه تعالى لم يخصص ولان تكذيبهم في اصل النبوة اعظم ولانه يدخل
تحته التكذيب في ذلك الحجاج والمقصود من هذا الكلام تسلية رسول
الله صلى الله عليه وسلم وبيان ان هذا التكذيب ليس مختصا به من
بين ساير الانبيا شان جميع الكفار تكذيب جميع الانبيا والطعن
فيهم مع ان حالهم في ظهور المعجزات عليهم في نزول الكتب اليهم كحالك
ومع هذا فانهم صبروا على ما نالهم من اولئك الامم واحتملوا
اذاهم في جنب تادية الرسالة فكن متاسيا بهم سالكا مثل طريقتهم
في هذا المعنى وانما صار ذلك تسلية لان المصيبة اذا عمت هانت
وخفت فاما البينات فهي الحجج والمعجزات واما الزبر فهي الكتب وهي جمع زبور
والزبور الكتاب بمعنى المزبور اي المكتوب يقال زبرت الكتاب اي كتبته
وكل كتاب زبور قال الزجاج الزبور كل كتاب ذي حكمة وعلى هذا يشبه
ان يكون معنى الزبور من الزبر الذي هو الزجر يقال زبرت الرجل اذا
زجرته عن الباطل وسمي الكتاب به لما فيه من الزبر عن خلاف الحق
وسمي زبور داود لما فيه من الزواجر والمواعظ وقرا ابن عامر وبالزبر
اعادة الباء للتاكيد واما المنير فهو من قولك انرت الشي اي اوضحته وفي
الاية مسئلتان المسئلة الاولى المراد من البينات المعجزات ثم عطف
عليها الزبر والكتاب وهذا يقتضي ان يقال معجزاتهم كانت مغايرة
لكتبهم وذلك يدل على ان احدا من الانبيا ما كانت كتبهم معجزة واما
القران فهو وحده كتاب ومعجزة وهذا احد خواص الرسول
صلى الله عليه وسلم المسئلة الثانية عطف الكتاب المنير على الزبر
مع ان الكتاب المنير لا بد وان يكون من الزبر وانما حسن هذا العطف
لان الكتاب المنير اشرف الكتب واحسن الزبر فحسن العطف كما في قوله
واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وقال من كان عدوا لله
وملائكته وكتبه ورسله وجبريل وميكال ووجه زيادة الشرف فيه اما
كونه مشتملا على جميع الشريعة او كونه باقيا على وجه الدهر ويحتمل ان يكون
المراد بالزبر الصحف وبالكتاب المنير التوراة والانجيل والزبور قوله تعالى
**كل نفس ذايقة الموت وانما توفون اجوركم يوم القيمة فمن
زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وما الحيوة الدنيا الا
متاع الغرور** اعلم ان المقصود من هذه الاية تاكيد تسلية الرسول
والمبالغة في ازالة الحزن عن قلبه وذلك من وجهين الاول ان عاقبة
الكل الموت فهذه الغموم والاحزان تذهب وتزول ولا يبقى شي
منها والحزن متى كان كذلك لم يلتفت به العاقل اليه والثاني
ان بعد هذه الدار دارا يتميز فيها المحسن من المسي ويتوفر على كل احد
ما يليق به من الجزا وكل واحد من هذين الوجهين في غاية القوة في
ازالة الحزن والغم عن قلوب العقلا وفي الاية مسائل

المسئلة

المسئلة الاولى في قوله كل نفس ذايقة الموت سوال وهو ان الله تعالى
يسمى بالنفس فقال تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وايضا النفس والذات
واحد فعلى هذا يدخل الجمادات تحت اسم النفس فيلزم على هذا عموم الموت
في الجمادات وايضا قال فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وذلك
يقتضي ان لا يموت الداخلون في هذا الاستثنا وهذا العموم يقتضي موت الكل
وايضا يقتضي وقوع الموت باهل الجنة واهل النار لان كلهم نفوس وجوابه
ان المراد بالاية المكلفون الحاضرون في دار التكليف بدليل انه تعالى قال بعد
هذه الاية فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز فان هذا المعنى
لا يتاتى الا فيهم وايضا العام بعد التخصيص حجة المسئلة الثانية
ذايقة فاعله من الذوق واسم الفاعل اذا اضيف الى اسم واريد به الماضي
لم يجز فيه الا الجر كقولك زيد ضارب عمرو امس فان اردت به الحال او
الاستقبال جاز الجر والنصب تقول هو ضارب زيدا وضارب زيد
غدا قال تعالى هل هن كاشفات ضره وكاشفات ضره قرئ
بالوجهين لانه للاستقبال وروي عن الحسن انه قرا ذايقة الموت
بالتنوين ونصب الموت وهذا هو الاصل وقرا الاعمش ذايقة الموت
بطرح التنوين مع النصب كقوله ولا ذاكر الله الا قليلا وتمام الكلام في هذه المسئلة
يأتي في سورة النسا عند قوله ظالمي انفسهم ان شاء الله المسئلة الثالثة
زعمت الفلاسفة ان الموت واجب الحصول عند هذه الحياة الجسمانية وذلك
لان هذه الحياة الجسمانية لا تحصل الا بالرطوبة الغريزية والحرارة الغريزية
ثم ان الحرارة الغريزية تؤثر في تحليل الرطوبة الغريزية واذا قلت الرطوبة
الغريزية ضعفت الحرارة الغريزية ولا يزال يستمر هذه الحالة الى ان تفنى الرطوبة
الاصلية فتطفى الحرارة الغريزية ويحصل الموت فبهذا الطريق كان
الموت ضروريا في هذه الحياة قالوا وقوله كل نفس ذايقة الموت يدل على ان النفس
لا تموت بموت البدن لانه جعل النفس عبارة ذايقة للموت والذايق لا بد وان
يكون باقيا حال حصول الذوق فالمعنى ان كل نفس ذايقة موت البدن
وهذا يدل على ان النفس غير البدن وعلى ان النفس لا تموت بموت البدن وايضا
لفظ النفس مختص بالاجسام وفيه تنبيه على ان ضرورة الموت مختصة
بالحياة الجسمانية فاما الارواح المجردة فلا وقد جا في الروايات ما هو بخلاف
ذلك فانه روي عن ابن عباس انه قال لما نزل قوله تعالى كل من عليها
فان قالت الملايكة مات اهل الارض فلما نزل قوله تعالى كل نفس ذايقة الموت
قالت الملايكة متنا **المسئلة الرابعة** قوله كل نفس ذايقة الموت يدل
على ان المقتول يسمى بالميت وانما لا يسمى المذكاة بالميت بسبب التخصيص
بالعرف ثم قال تعالى وانما توفون اجوركم يوم القيمة بين تعالى ان تمام الاجر
والثواب لا يصل الى المكلف الا يوم القيامة لان كل منفعة تصل الى المكلف

فی الدنیا فهی مکدرة بالهموم والغموم وبخوف الانقطاع والزوال فالاجر التام
والثواب الکامل انما یصل الی المکلف یوم القیامة لان هناک یحصل
السرور بلا غم والامن بلا خوف واللذة بلا الم والسعادة بلا خوف الانقطاع وکذا
القول فی جانب العقاب فانه لا یحصل فی الدنیا الم خالص عن شوائب اللذة بل یمتزج
به راحات وتخفیفات واما الالم التام الخالص الباقی هو الذی یکون یوم
القیامة نعوذ بالله منه ثم قال تعالی فمن زحزح عن النار وادخل الجنة
فقد فاز والزحزحة التنحیة والابعاد وهو تکریر الزح وهو الجذب بعجلة
وهذا کالتنبیه علی ان الانسان حین ما کان فی الدنیا کانه فی النار وما ذلک
الا لکثرة آفاتها وشدة بلیاتها ولهذا قال علیه السلام الدنیا سجن المؤمن واعلم انه لا مقصود
للانسان وراء هذین الامرین الخلاص عن العقاب والوصول الی الثواب فبین
تعالی ان من وصل الی هذین المطلوبین فقد فاز بالمقصد الاقصی والغایة التی لا
مطلوب بعدها وروی عن رسول الله صلی الله علیه وسلم انه قال موضع
سوط فی الجنة خیر من الدنیا وما فیها واقرؤا قوله تعالی فمن زحزح عن
النار وادخل الجنة فقد فاز وقال علیه السلام من احب ان یزحزح عن النار
ویدخل الجنة فلتدرکه منیته وهو یؤمن بالله والیوم الآخر ولیأت الی
الناس ما یحب ان یؤتی الیه ثم قال تعالی وما الحیاة الدنیا الا متاع الغرور
والغرور مصدر من قولک غررت فلانا غرورا شبه الله الدنیا بالمتاع
الذی یدلس به علی المستام ویغر حتی یشتریه ثم یظهر له فساده ورداءته
والشیطان هو المدلس الغرور وعن سعید بن جبیر ان هذا لمن آثر الدنیا علی
الآخرة اما من طلب الآخرة بها فانها نعم المتاع والله اعلم واعلم ان فساد الدنیا
من وجوه اولها انه لو حصل للانسان جمیع مراداته لکان غمه وهمه ازید من
سروره لاجل قصر وقته وقلة الوثوق به وعدم علمه انه هل ینتفع به ام لا
وثانیها ان الانسان کلما کان وجدانه لمرادات الدنیا اکثر کان حرصه
فی طلبها اکثر وکلما کان الحرص اکثر کان تألم القلب بسبب ذلک الحرص اشد
فان الانسان یتوهم انه اذا فاز بمقصوده سکنت نفسه ولیس کذلک بل یزداد
طلبه وحرصه ورغبته وثالثها ان الانسان بقدر ما یجد فی الدنیا یبقی محروما
من الآخرة التی هی اعظم السعادات والخیرات ومتی عرفت هذه الوجوه
الثلاثة علمت ان الدنیا متاع الغرور وانها کما وصفها امیر المؤمنین
علی ابن ابی طالب رضوان الله علیه حیث قال لین مسها قاتل سمها وقال بعضهم
ظاهرها مطیة السرور وباطنها مطیة الشرور قوله تعالی لتبلون فی اموالکم
وانفسکم ولتسمعن من الذین اوتوا الکتاب من قبلکم ومن الذین اشرکوا
اذی کثیرا وان تصبروا وتتقوا فان ذلک من عزم الامور اعلم انه تعالی
لما سلی الرسول علیه السلام بقوله کل نفس ذائقة الموت زاد فی تسلیته
بهذه الآیة فبین ان الکفار بعد ان آذوا الرسول والمسلمین یوم احد فسیؤذونهم

ایضا فی المستقبل بکل طریق یمکنهم من الایذاء بالنفس والایذاء بالمال والغرض
من هذا الاعلام ان یوطنوا انفسهم علی الصبر وترک الجزع وذلک ان الانسان
اذا لم یعلم نزول البلاء علیه فاذا نزل البلاء علیه شق ذلک علیه اما اذا کان عالما
بانه سینزل علیه فاذا نزل لم یعظم وقعه علیه اما قوله لتبلون فی اموالکم وانفسکم
ففیه مسائل المسئلة الاولی قال الواحدی اللام لام القسم والنون دخلت
مؤکدة وضمت الواو لسکونها وسکون النون ولم تکسر لالتقاء الساکنین لانها واو جمع فحرکت
بما کان یجب لما قبلها من الضم ومثله اشتروا الضلالة المسئلة الثانیة
لتبلون لتختبرن ومعلوم انه لا یجوز فی وصف الله الاختبار لانه طلب المعرفة
لیعرف الجید من الردی ولکن معناه فی وصف الله انه یعامل العبد معاملة المختبر
المسئلة الثالثة اختلفوا فی معنی هذا الابتلاء فقال بعضهم المراد ما ینالهم
من الشدة والفقر وما ینالهم من القتل والجرح والهزیمة من جهة الکفار
ومن حیث الزموا الصبر فی الجهاد وقال الحسن المراد به التکالیف المتعلقة بالبدن
والمال وهو الصلاة والزکاة والجهاد قال القاضی والظاهر یحتمل کل واحد من الامرین
فلا یمتنع حمله علیهما اما قوله ولتسمعن من الذین اوتوا الکتاب من قبلکم ومن الذین
اشرکوا اذی کثیرا فالمراد منه انواع الایذاء الحاصلة من الیهود والنصاری
والمشرکین وذلک لانهم کانوا یقولون عزیر ابن الله والمسیح ابن الله ثالث
ثلاثة وکانوا یطعنون فی الرسول بکل ما یقدرون علیه ولقد هجاه کعب بن الاشرف
وکانوا یحرضون الناس علی مخالفة الرسول علیه السلام واما المشرکون
فهم کانوا یحرضون العساکر علی محاربة الرسول علیه السلام ویثبطون
المسلمین عن نصرته فیجب ان یکون الکلام محمولا علی الکل اذ لیس حمله علی البعض
اولی من حمله علی الباقی ثم قال تعالی عطفا علی الامرین وان تصبروا وتتقوا فان ذلک
من عزم الامور وفیه مسائل المسئلة الاولی قال المفسرون بعث
رسول الله صلی الله علیه وسلم ابا بکر الی فنحاص الیهودی یستمده فقال
فنحاص قد احتاج ربکم الی ان نمده فهم ابو بکر ان یضربه بالسیف وکان
رسول الله صلی الله علیه وسلم قال له حین بعثه لا تغلبن علی بشیء حتی ترجع
فتذکر ابو بکر ذلک وکف عن الضرب فنزلت هذه الآیة المسئلة
الثانیة للآیة تاویلان الاول ان المراد منه امر الرسول بالمصابرة علی
تحمل الاذی وترک المعارضة والمقابلة وانما اوجب الله تعالی ذلک لانه
اقرب الی دخول المخالف فی الدین کما قال فقولا له قولا لینا وقال قل للذین
آمنوا یغفروا للذین لا یرجون ایام الله والمراد بهذا الغفران الصبر وترک
الانتقام وقال تعالی واذا مروا باللغو مروا کراما وقال فاصبر کما صبر اولوا العزم
من الرسل وقال ادفع بالتی هی احسن فاذا الذی بینک وبینه عداوة کانه ولی
حمیم قال الواحدی کان هذا قبل نزول آیة السیف قال القفال رحمه الله الذی عندی
ان هذا لیس بمنسوخ والظاهر انها نزلت عقیب قصة احد والمعنی انهم

امروا بالصبر على ما يؤذون به الرسول صلى الله عليه وسلم على طريق الاقوال
الجارية فيما بينهم واستعمال مداراتهم في كثير من الاحوال والامر بالقتال لا ينافي
الامر بالمصابرة على هذا الوجه واعلم ان قول الواحدي ضعيف والقول ما قاله
القفال الوجه الثاني في التاويل ان يكون المراد من الصبر والتقوى الصبر على
مجاهدة الكفار ومنابذتهم والانكار عليهم فامروا بالصبر على مشاق الجهاد
والجري على نهج ابي بكر رضي الله عنه في الانكار على اليهودي والاتقاء عن المداهنة
مع الكفار والسكوت عن اظهار الانكار المسئلة الثالثة الصبر عبارة
عن احتمال المكروه والتقوى عبارة عن الاحتراز عما لا ينبغي فقدم ذكر الصبر
ثم ذكر عقيبه التقوى لان الانسان انما يقدم على الصبر لاجل انه يريد
الاتقاء عما لا ينبغي وفيه وجه آخر وهو ان المراد من الصبر ان مقابلة الاساءة
بالاساءة تفضي الى ازدياد الاساءة فامر بالصبر تقليلا لمضار الدنيا وامر
بالتقوى تقليلا لمضار الآخرة فكانت الآية على هذا التاويل جامعة لآداب
الدنيا والآخرة المسئلة الرابعة قوله من عزم الامور الذي لا شك في ظهور
الرشد فيه وهو مما ينبغي لكل عاقل ان يعزم عليه فياخذ نفسه لا محالة به والعزم
كان من جملة الحزم واصله من قول الرجل عزمت عليك ان تفعل كذا اي الزمته
اياك لا محالة على وجه لا يجوز لك الترخص في تركه فما كان من الامور حميد العاقبة
مقرونا بالرشد والصواب فهو من عزم الامور لانه مما لا يجوز لعاقل ان يترخص
في تركه ويحتمل وجها آخر وهو ان يكون معناه فان ذلك مما قد عزم عليكم فيه
اي الزمتم الاخذ به والله اعلم قوله تعالى وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب
لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس
ما يشترون اعلم انه تعالى لما سلى الرسول عليه السلام بقوله كل نفس ذائقة
الموت ذكر كيفية التخلص بعدين الاول انه تعالى لما حكى عن اليهود انهم اوردوا على الرسول شيئا طاعنة في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واجاب عنها اتبعه بهذه الآية وذلك
انه اوجب عليهم في التوراة على امة موسى وعيسى عليهما السلام ان يشرحوا ما في هذين
الكتابين من الدلائل الدالة على صحة دينه وصدق نبوته ورسالته والمراد منه التعجب
من حالهم كانه قيل كيف يليق بكم ايراد الطعن في نبوته ودينه مع ان كتبكم
ناطقة ودالة على انه يجب عليكم ذكر الدلائل الدالة على صحة نبوته ودينه الثاني
انه تعالى لما اوجب في الآية المتقدمة على محمد صلى الله عليه وسلم احتمال الاذى
من اهل الكتاب وكان من جملة ايذائهم انهم كانوا يكتمون ما في التوراة والانجيل
من الدلائل الدالة على نبوته فكانوا يحرفونها ويذكرون لها تاويلات فاسدة فبين ان
هذا من تلك الجملة التي يجب فيها الصبر وفي الآية مسائل المسئلة الاولى
قرا ابن كثير وابو بكر عن عاصم وابو عمرو ليبيننه للناس ولا يكتمونه بالياء فيهما
كناية عن اهل الكتاب وقرا الباقون بالتاء فيهما على الخطاب الذي كان حاصلا
في وقت اخذ الميثاق اي وقال لهم لتبيننه ونظير هذه الآية قوله وإذ أخذنا ميثاق
بني اسرائيل لا تعبدون بالياء والتاء وايضا قوله وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب

لتفسدن

لتفسدن المسئلة الثانية الكلام في كيفية اخذ الميثاق قد تقدم في الآيات المتقدمة
وذلك ان الانبياء عليهم اوردوا الدلائل في جميع ابواب التكليف والزموهم قبولها
وهم ما قبلوها والله سبحانه انما اخذ الميثاق منهم على لسان الانبياء عليهم السلام فان ذلك
التوكيد والالزام هو المراد باخذ الميثاق عن سعيد بن جبير قلت لابن عباس ان
اصحاب عبد الله يقرءون وإذ أخذ الله ميثاق النبيين فقال اخذ الله ميثاق
النبيين على قومهم واعلم ان الزام هذا الاظهار لا شك انه مخصوص بعلماء
القوم الذين يعرفون ما في الكتاب المسئلة الثالثة الضمير في قوله ليبيننه
للناس ولا يكتمونه الى ماذا يعود فيه اقوال قال سعيد بن جبير والسدي هو عائد
الى محمد وعلى هذا التقدير يكون الضمير عائدا الى معلوم غير مذكور وقال
الحسن وقتادة يعود على الكتاب في قوله اوتوا الكتاب اي اخذنا ميثاقهم
بان يبينوا للناس ما في التوراة والانجيل من الدلالة على صدق نبوة محمد صلى الله
عليه وسلم المسئلة الرابعة اللام لام التاكيد تدخل على اليمين تقديره استحلفهم
لتبيننه المسئلة الخامسة انما قال ولا تكتمونه ولم يقل ولا تكتمنه لان الواو واو الحال
دون واو العطف والمعنى لتبيننه غير كاتمين فان قيل البيان يضاد الكتمان فلما
امر بالبيان كان الامر به نهيا عن الكتمان فما الفائدة في ذكر النهي عن الكتمان قلنا المراد
من البيان ذكر تلك الآيات الدالة على نبوة محمد من التوراة والانجيل والمراد
من النهي عن الكتمان ان لا يلقوا فيها التاويلات الفاسدة والشبهات المعطلة
والله اعلم المسئلة السادسة اعلم ان ظاهر هذه الآية وان كان مختصا
باليهود والنصارى فانه لا يبعد ايضا دخول المسلمين فيه لانهم اهل القرآن وهو اشرف
الكتب حتى ان الحجاج ارسل الى الحسن ما الذي بلغني عنك فقال ما كل الذي بلغك
قلته ولا كل ما قلته بلغك قال انت الذي قلت النفاق كان مقموعا فاصبح قد تعمم
وتقلد سيفا فقال نعم فقال وما الذي حملك على هذا ونحن نكرهه قال لان الله اخذ
ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه وقال قتادة مثل علم لا يقال به
مثل كنز لا ينفق منه ومثل حكمة لا تخرج كمثل صنم قائم لا ياكل ولا يشرب وكان
يقول طوبى لعالم ناطق ولمستمع واع هذا علم علما فبذله وهذا سمع خيرا
فوعاه قال عليه السلام من كتم علما عن اهله الجم بلجام من نار وعن علي رضي الله عنه
ما اخذ الله على اهل الجهل ان يتعلموا حتى اخذ على اهل العلم ان يعلموا ثم قال تعالى فنبذوه
وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا والمراد انهم لم يراعوه ولم يلتفتوا
اليه والنبذ وراء الظهر مثل في الطرح وترك الاعتداد ونقيضه جعله نصب عينيه والقاه
بين عينيه وقوله واشتروا به ثمنا قليلا معناه انهم اخفوا الحق ليتوسلوا به الى وجدان
شيء من الدنيا فكل من لم يبين الحق للناس وكتم شيئا منه لغرض فاسد من تسهيل على
الظلمة وتطييب لقلوبهم او لجر منفعة او لتقية وخوف او لبخل بالعلم دخل تحت هذا
الوعيد قوله تعالى لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم
بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم ولله ملك السموات والأرض والله على كل شيء قدير
اعلم ان هذا من جملة ما دخل تحت قوله ولتسمعن من الذين أشركوا أذى كثيرا فبين تعالى ان من جملة

انواع هذا الاذى انهم يفرحون بما اتوا به من انواع الخبث والتضريب والتلبيس على ضعفة المسلمين ويحبون ان يحمدوا بانهم اهل البر والتقوى والصدق والديانة ولا شك ان الانسان يتاذى بمشاهدة مثل هذه الاحوال فامر النبي صلى الله عليه وسلم بالمصابرة عليها وبين ما لهم من الوعيد الشديد وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرا عاصم وحمزة والكسائي بالتاء المنقطة من فوق وقرا ابن كثير ونافع وابو عمرو وابن عامر بالياء المنقطة من تحت وكذا في قوله ولا تحسبنهم اما القراءة الاولى ففيها وجهان ان تقرا كلاهما بفتح التاء والثاني ان تقرا كلاهما بضم التاء فمن قرا بالتاء وفتح الباء فيهما جعل التقدير ولا تحسبن يا محمد ويا ايها السامع ومن ضم التاء فيهما جعل الخطاب للمؤمنين احد المفعولين الذين يفرحون والثاني بمفازة وقوله فلا تحسبنهم تاكيد للاول وحسنت اعادته لطول الكلام كقولك لا تظن زيدا اذا جاءك وكلمك في كذا وكذا فلا تظننه صادقا واما القراءة الثالثة وهي بالياء المنقطة من تحت في قوله ويحسبن ففيها ايضا وجهان الاول بفتح الياء فيهما جعل الفعل فيهما للرسول والباقي كما علمت والوجه الثاني بفتح التاء في الاول وضمها في الثاني وهي قراءة ابي عمرو ووجهه انه جعل الفعل للذين يفرحون ولم يذكر واحدا من مفعوليه ثم اعاد قوله ولا تحسبنهم بضم التاء وقوله هم رفع باسناد الفعل اليه والمفعول الاول محذوف التقدير ولا تحسبن هؤلاء الذين يفرحون انفسهم بمفازة من العذاب المسئلة الثانية اعلم انه تعالى وصف هؤلاء القوم بانهم يفرحون بفعلهم ويحبون ايضا ان يحمدوا بما لم يفعلوا والمفسرون ذكروا فيه وجوها الاول ان هؤلاء اليهود يحرفون نصوص التوراة ويفسرونها بتفسيرات باطلة ويروجونها على الاغمار من الناس ويفرحون بهذا الصنع ثم يحبون ان يحمدوا بانهم اهل الدين والديانة والعفاف والصدق والبعد عن الكذب وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما وانت اذا انصفت عرفت ان احوال اكثر الخلق كذلك فانهم ياتون بجميع وجوه الحيل في تحصيل الدنيا ويفرحون بوجدان مطلوبهم ثم يحبون ان يحمدوا بانهم اهل العفاف والصدق والدين الثاني روي انه عليه السلام سال اليهود عن شيء مما في التوراة فكتموا الحق واخبروا بخلافه واروه انهم قد صدقوا وفرحوا بذلك التلبيس وطلبوا من الرسول عليه السلام ان يثني عليهم بذلك فاطلع الله رسوله على هذا السر والمعنى ان اليهود فرحوا بما فعلوه من التلبيس وتوقعوا منك ان تثني عليهم بالصدق والوفا الثالث يفرحون بما فعلوا من كتمان النصوص الدالة على مبعث محمد صلى الله عليه وسلم ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا من اتباع دين ابرهيم حيث ادعوا ان ابرهيم كان على اليهودية وانهم على دينه الرابع انه نزل في المنافقين فانهم يفرحون بما اتوا من اظهار الايمان للمسلمين على سبيل النفاق من حيث انهم كانوا يتوصلون بذلك الى تحصيل مصالحهم في الدنيا ثم كانوا يتوقعون من الرسول صلى الله عليه وسلم ان يحمدهم على الايمان الذي ما كان موجودا في قلوبهم الخامس قال ابو سعيد الخدري رضي الله عنه نزلت في رجال من المنافقين كانوا يتخلفون عن رسول الله في الغزو ويفرحون بقعودهم عنه فاذا قدم اعتذروا اليه فيقبل عذرهم ثم طمعوا ان يثني عليهم كما يثني على المسلمين المجاهدين السادس المراد منه كتمانهم ما في التوراة من اخذ الميثاق عليهم بالاعتراف

بمحمد عليه السلام وبالاقرار بدينه ثم انهم فرحوا بكتمانهم لذلك واعراضهم عن نصوص الله ثم زعموا انهم ابناء الله واحباؤه وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة واعلم ان الاولى ان يحمل على الكل لان جميع هذه الوجوه تشترك في قدر واحد وهو ان الانسان ياتي بالفعل الذي لا ينبغي ويفرح به ثم يتوقع من الناس ان يصفوه بسداد السيرة واستقامة الطريقة والزهد والاقبال على طاعة الله تعالى المسئلة الثالثة قوله بما اتوا فيه بحثان الاول قال الفراء بما اتوا يريد فعلوا كقوله واللذان ياتيانها منكم وقوله لقد جئت شيئا فريا اي فعلت قال صاحب الكشاف واتى وجاء يستعملان بمعنى فعل قال تعالى انه كان وعده ماتيا لقد جئت شيئا فريا ويدل عليه قراءة ابي يفرحون بما فعلوا البحث الثاني قرئ اتوا بمعنى اعطوا وعن علي رضي الله عنه بما اوتوا المسئلة الرابعة قوله بمفازة من العذاب اي بمنجاة منه من قولهم فاز فلان اذا نجا وقال الفراء اي ببعيد من العذاب لان الفوز معناه التباعد من المكروه وذكرنا ذلك في قوله فقد فاز ثم حقق ذلك بقوله ولهم عذاب ولا شبهة ان الاية واردة في الكفار والمنافقين الذين امر الله رسوله بالصبر على اذاهم ثم قال ولله ملك السموات والارض والله على كل شيء قدير اي لهم عذاب اليم ممن له ملك السموات والارض فكيف يرجو النجاة من كان معذبه هو القادر الغالب قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب واعلم ان المقصود من هذا الكتاب الكريم جذب القلوب والارواح من الاشتغال بالخلق الى الاستغراق في معرفة الحق فلما طال الكلام في تقرير الاحكام والجواب عن شبهات المبطلين عاد الى اثارة القلوب بذكر ما يدل على التوحيد والالهية والكبرياء والجلال فذكر هذه الاية قال ابن عمر قلت لعائشة اخبريني باعجب ما رايت من رسول الله صلى الله عليه وسلم فبكت واطالت ثم قالت كل امره عجب اتاني في ليلتي فدخل في لحافي حتى الصق جلده بجلدي ثم قال يا عائشة هل لك ان تاذني لي الليلة في عبادة ربي فقلت يا رسول الله اني لاحب قربك واحب هواك قد اذنت فقام الى قربة من ماء في البيت فتوضا ولم يكثر من صب الماء ثم قام يصلي فقرا القران ثم جعل يبكي ثم رفع يديه فجعل يبكي حتى رايت دموعه قد بلت الارض فاتاه بلال يؤذنه بصلاة الغداة فراه يبكي فقال يا رسول الله اتبكي وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر قال يا بلال افلا اكون عبدا شكورا ثم قال وما لي لا ابكي وقد انزل الله في هذه الليلة ان في خلق السموات والارض ثم قال ويل لمن قراها ولم يتفكر فيها وروي ويل لمن لاكها بين فكيه ولم يتامل فيها وعن علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا قام من الليل يتسوك ثم ينظر الى السماء ثم يقول ان في خلق السموات والارض وحكي ان الرجل من بني اسرائيل كان اذا عبد الله ثلاثين سنة اظلته سحابة فعبدها فتى من فتيانهم فما اظلته السحابة فقالت له امه لعل فرطة صدرت منك في مدتك قال ما اذكر قالت لعلك نظرت مرة الى السماء ولم تعتبر قال لعل قالت فما اتيت الا من ذلك واعلم انه تعالى ذكر هذه الاية في سورة البقرة وذكرها هنا ايضا وختم هذه الاية في سورة البقرة بقوله لايات لقوم يعقلون وختمها هنا بقوله لايات لاولي الالباب وذكر في سورة البقرة مع هذه الدلائل الثلاثة خمسة انواع

اخرى حتى كان المجموع ثمانية انواع من الدلايل وها هنا اكتفى بذكر هذه الانواع الثلاثة
وهي السموات والارض واختلاف الليل والنهار فهذه اسولة ثلاثة السوال الاول
ما الفائدة في اعادة الاية الواحدة باللفظ الواحد في سورتين والسوال الثاني لم
اكتفى ها هنا باعادة ثلاثة انواع من الدلايل وحذف الخمسة الباقية والسوال الثالث
لم قال هناك لقوم يعقلون وقال ها هنا لاولي الالباب واقول والله اعلم باسرار كتابه
ان سويدا البصيرة تجري مجرى سواد البصر فكما ان سواد البصر لا يقدر على تحديق نحو شيئين
ان يستقصي في النظر الى شيئين بل اذا احدق بصره نحو شيء تعذر عليه في تلك
الحالة تحديق البصر نحو شيء اخر فكذلك ها هنا اذا احدق الانسان حدقة عقله نحو
ملاحظة معقول امتنع عليه في تلك الحالة تحديق حدقة العقل نحو معقول اخر فعلى هذا كلما
كان اشتغال العقل بالالتفات الى المعقولات المختلفة اكثر كان حرمانه عن الاستقصاء
في تلك التعقلات والادراكات اكثر فعلى هذا السالك الى الله لا بد له في اول الامر من
تكثير الدلائل فاذا استنار القلب بنور معرفة الله صار اشتغاله بتلك الدلايل
كالحجاب له عن استغراق القلب في معرفة الله فالانسان في اول امره كان طالبا
لتكثير الدلايل فعند وقوع هذا النور في القلب يصير طالبا لتقليل الدلايل حتى اذا
ازالت الظلمة المتولدة من اشتغال القلب بغير الله كمل فيه تجلي انوار معرفة الله
واليه الاشارة بقوله اخلع نعليك انك بالوادي المقدس طوى والنعلان هما
المقدمتان اللتان بهما يتوصل العقل الى المعرفة فلما وصل الى المعرفة امر بخلعهما وقيل
له انك تريد ان تضع قدمك في وادي قدس الوحدانية فاترك الاشتغال بالدليل اذا عرفت
هذه القاعدة فذكر في سورة البقرة ثمانية انواع من الدلايل ثم اعاد في هذه السورة ثلاثة
انواع منها تنبيها على ان العارف بعد صيرورته عارفا لا بد له من تقليل الالتفات الى
الدلايل ليكمل له استغراق في معرفة المدلول فكان الغرض من اعادة ثلاثة انواع من
الدلايل وحذف البقية التنبيه على ما ذكرناه ثم انه تعالى استقصى في هذه الاية الدلا
السماوية وحذف الدلايل الخمسة الباقية التي هي الدلايل الارضية وذلك لان الدلايل
السماوية اقهر واقهر والعجايب فيها اكثر وانتقال القلب منها الى عظمة الله وكبريائه اشد ثم ختم
تلك الاية بقوله لقوم يعقلون وختم هذه الاية بقوله لاولي الالباب لان العقل
له ظاهر وله لب ففي اول الامر يكون عقلا وفي كمال الحال يكون لبا وهذا ايضا يقوي ما ذكرناه
فهذا ما خطر بالبال والله اعلم باسرار كلامه العظيم الكريم الحكيم قوله تعالى الذين يذكرون
الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا
باطلا سبحانك فقنا عذاب النار ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته وما للظالمين
من انصار ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان ان امنوا بربكم فامنا ربنا فاغفر لنا
ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار ربنا واتنا ما وعدتنا على رسلك
ولا تخزنا يوم القيامة انك لا تخلف الميعاد اعلم انه تعالى لما ذكر هذه الدلايل
الالهية والقدرة والحكمة وهي ما يتصل بتقرير الربوبية ذكر بعدها ما يتصل بالعبودية
واصناف العبودية ثلاثة اقسام التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالجوارح
فقوله يذكرون الله اشارة الى عبودية اللسان وقوله قياما وقعودا وعلى جنوبهم اشارة

الى عبودية اللسان الجوارح والاعضا وقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض اشارة
الى عبودية العقل والفكر والروح والانسان ليس الا هذا المجموع فاذا كان اللسان
مستغرقا في الذكر والاركان في الشكر والجنان في الفكر كان هذا العبد مستغرقا
بجميع اجزايه في العبودية فالاية الاولى دالة على كمال الربوبية وهذه الاية دالة
على كمال العبودية فما احسن هذا الترتيب في جذب الاسفل من الخلق الى الخالق الحق
في نقل الاسرار من جانب عالم الغرور الى جانب الملك الغفور ونقول في الاية مسائل
المسئلة الاولى للمفسرين في هذه الاية قولان الاول ان يكون المراد منه كون الانسان
دايم الذكر لربه فان الاحوال ليست الا هذه الثلاثة ثم لما وصفهم بكونهم ذاكرين فيها كان
ذلك دليلا على كونهم مواظبين على الذكر غير فاترين عنه البتة والقول الثاني ان
المراد من الذكر الصلاة والمعنى انهم يصلون في حال القيام فان عجزوا ففي حال القعود
وان عجزوا ففي حال الاضطجاع والمعنى انهم لا يتركون الصلاة في شيء من الاحوال والحمل
على الاول اولى لان الايات الكثيرة ناطقة بفضيلة الذكر وقال عليه السلام من احب
ان يرتع في رياض الجنة فليكثر ذكر الله المسئلة الثانية يحتمل ان يكون المراد بهذا
الذكر هو الذكر باللسان وان يكون المراد منه الذكر بالقلب والاكمل ان يكون المراد
الجمع بين الامرين والله اعلم المسئلة الثالثة قال الشافعي رحمه الله اذا صلى المريض
مضطجعا وجب ان يصلي على جنبه وقال ابو حنيفة رحمه الله بل يصلي مستلقيا
حتى اذا وجد خفة قعد وحجة الشافعي رضي الله عنه ظاهر هذه الاية وهو
انه تعالى مدح من ذكره حال الاضطجاع على الجنب فكان هذا الموضع اولى واعلم ان فيه
دقيقة طبية وهي انه ثبت في المباحث الطبية ان كون الانسان مستلقيا على قفاه
يمنع من استكمال الفكر والتدبر واما كونه مضطجعا على الجنب فانه غير مانع منه وهذا
المقام يراد فيه التدبر والفكر فكان هذا الوضع اولى ولان الاضطجاع على الجنب يمنع
من النوم المغرق فكان هذا الوضع اولى لكونه اقرب الى اليقظة والى الاشتغال
بالذكر المسئلة الرابعة محل على جنوبهم نصب على الحال عطفا على ما قبله
كانه قيل قياما وقعودا ومضطجعين واعلم انه سبحانه لما وصفهم بالذكر وثبت
ان الذكر لا يكمل الا مع الفكر لا جرم قال بعده ويتفكرون في خلق السموات والارض
وفيه مسايل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى رغب في ذكر الله ولما آل الامر الى
الفكر لم يرغب في الفكر في الله بل رغب في الفكر في احوال السموات والارض وعلى وفق
هذه الاية قال صلى الله عليه وسلم تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق والسبب
في ذلك ان الاستدلال بالخلق على الخالق لا يمكن وقوعه على نعت المماثلة انما يمكن
وقوعه على نعت المخالفة فانا نستدل بحدوث هذه المحسوسات على قدم خالقها
وبكميتها وكيفيتها وشكلها على براءة خالقها عن الكمية والكيفية والشكل وقوله
عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه والمراد من عرف نفسه بالحدوث عرف
ربه بالقدم ومن عرف نفسه بالامكان عرف ربه بالوجوب ومن عرف نفسه بالحاجة
عرف ربه بالاستغناء فكان التفكر في الخلق ممكنا من هذا الوجه اما التفكر في
الخالق فهو غير ممكن البتة لانا لا نتصور حقيقته المخصوصة الا بالسلوب فنقول انه

ليس بجوهر ولا عرض ولا مركب ولا في الجهة ولا شك ان حقيقته المخصوصة
مغايرة لهذه السلوب وتلك الحقيقة المخصوصة لا سبيل للعقل الى معرفتها
فيصير العقل كالواله المدهوش المتحير في هذا الموقف فلهذا السبب نهى الرسول
صلوات الله عليه عن التفكر في الله وامر بالتفكر في المخلوقات فلهذه الدقيقة امر الله
في هذه الايات بذكره ولما ذكر التفكر لم يامر بالتفكر فيه بل بالفكر في مخلوقاته المسئلة
الثانية اعلم ان الشي الذي لا يمكن معرفته بحقيقته المخصوصة وانما يمكن معرفته
باثاره وافعاله فكلما كانت افعاله اشرف واعلى كان وقوف العقل على كماله وذلك الفاعل
اكمل ومثاله ان العامي يعظم اعتقاده في القران ولكنه يكون اعتقادا تقليديا اجماليا
اما المفسر المحقق الذي لا يزال يطلع في كل اية على اسرار عجيبة ودقايق
لطيفة فانه يكون اعتقاده في عظمة القران اكمل اذا عرفت هذا فنقول دلايل
التوحيد محصورة في قسمين دلايل الافاق ودلايل الانفس ولا شك ان دلايل
الافاق اجل واعظم كما قال تعالى لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولما كان الامر كذلك لا جرم امر في هذه الاية بالفكر
في خلق السموات والارض لان دلايلها اعجب وشواهدها اعظم ثم كيف لا نقول
ذلك ولو ان الانسان نظر الى ورقة صغيرة من اوراق الشجر راى في تلك
الورقة عرقا واحدا ممتدا في وسطها ثم يتشعب من كل جانب من ذلك العرق عروق
كثيرة الى جانبين ثم يتشعب من كل واحد منها عروق دقيقة لا يزال يتشعب من كل
عرق عروق اخر حتى تصير في الدقة بحيث لا يراها البصر وعند هذا يعلم ان
للخالق في تدبير تلك الورقة على هذه الخلقة حكما بالغة واسرارا عجيبة وان
الله تعالى اودع فيها قوة جاذبة لغذائها من قعر الارض ثم ان ذلك الغذاء
يجري في تلك العروق حتى يتوزع على كل جزء من اجزاء تلك الورقة وكتب
التدبير في ايجادها وايصال ذلك الغذاء بتقدير العزيز العليم ولو اراد الانسان
ان يعرف كيفية تلك الورقة وكيف التدبير في ايجادها وايداع القوى الغاذية
والنامية فيها لعجز عنه فاذا عرف ان عقله قاصر عن الوقوف على كيفية خلقة تلك
الورقة الصغيرة فحينئذ يقيس تلك الورقة الى السموات مع ما فيها من
البحار والجبال والمعادن والنبات والحيوان عرف ان تلك الورقة بالنسبة
الى هذه الاشيا كالعدم واذا عرف قصور عقله عن احوال ذلك الشي الحقير
عرف انه لا سبيل له البتة الى الاطلاع على عجايب حكمة الله تعالى في خلق
السموات والارض واذا عرف بهذا البرهان النير قصور عقله وفهمه عن
الاحاطة بهذا المقام لم يبق معه الا الاعتراف بان الخالق اجل واعظم من ان يحيط
به وصف الواصفين ومعارف العارفين بل يسلم ان كل ما خلقه ففيه حكم بالغة
واسرار عظيمة وان كان لا سبيل الى معرفتها فعند ذلك يقول سبحانك والمراد منه
اشتغاله بالتهليل والتسبيح والتمجيد والتعظيم ثم عند ذلك يشتغل بالدعا فيقول
فقنا عذاب النار وعن النبي صلى الله عليه وسلم بينما رجل مستلق على فراشه اذ رفع
راسه فنظر الى النجوم والى السماء وقال اشهد ان لك ربا وخالقا اللهم اغفر

فنظر

فنظر الله اليه فغفر له وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا عبادة كالتفكر وقيل الفكر
تذهب الغفلة وتحدث للقلب الخشية كما ينبت الماء الزرع وعن النبي صلى الله
عليه وسلم لا تفضلوني على يونس بن متى فانه كان يرفع له كل يوم مثل عمل اهل
الارض قالوا وانما كان ذلك العمل هو التفكر في معرفة الله لان احدا لا يقدر ان يعمل
بجوارحه مثل عمل اهل الارض المسئلة الثالثة دلت الاية على ان اعلى مراتب
الصديقين التفكر في دلايل الذات والصفات وان التقليد امر باطل لا عبرة
به ولا التفات اليه واعلم انه تعالى حكى عن هولاء العباد الصالحين المواظبين
على الذكر والفكر انهم ذكروا خمسة انواع من الدعا الاول قوله ربنا ما خلقت
هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار وفيه مسايل المسئلة الاولى في الاية اضمار
وفيه وجهان قال الواحدي التقدير ويقولون ربنا ما خلقت هذا باطلا وقال صاحب
الكشاف انه في محل الحال يعني يتفكرون قايلين المسئلة الثانية هذا في قوله هذا
ما خلقت كناية عن المخلوق يعني ما خلقت هذا المخلوق العجيب باطلا وفي كلمة هذا ضرب
من التعظيم كقوله ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم المسئلة الثالثة في نصب
قوله وجوه الاول انه نعت مصدر محذوف اي خلقا باطلا الثاني انه بنزع الخافض
تقديره بالباطل وللباطل الثالث قال صاحب الكشاف يجوز ان يكون باطلا حالا
من هذا المسئلة الرابعة قالت المعتزلة ان كل ما يفعله الله تعالى فهو انما يفعله
لغرض الاحسان الى العبد ولاجل الحكمة والمراد منها رعاية مصالح العباد واحتجوا
عليه بهذه الاية لانه تعالى لو لم يخلق السموات والارض لغرض لكان قد خلقها باطلا
وذلك ضد هذه الاية قالوا وظهر بهذه الاية ان الذي يقوله المجبرة ان الله تعالى
اراد بخلق السموات والارض صدور الظلم والباطل من اكثر عباده وليكفروا بخالقهما
فذلك رد لهذه الاية وقوله سبحانك تنزيه له عن خلقه لهما باطلا وعن كل قبح
وذكر الواحدي كلاما يصلح ان يكون جوابا عن هذه الشبهة فقال الباطل عبارة
عن الزايل الذاهب الذي لا يكون له قوة ولا صلابة ولا بقاء وخلق السموات والارض
خلق متقن محكم الا ترى الى قوله ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع
البصر هل ترى من فطور وقال وبنينا فوقكم سبعا شدادا فكان المراد من قوله
ما خلقت هذا باطلا هذا المعنى لا ما ذكره المعتزلة فان قيل هذا الوجه مدفوع من وجوه
الاول لو كان المراد بالباطل الرخو والمتلاشي لكان قوله سبحانك تنزيها لله ان يخلق
مثل هذا الخلق ومعلوم ان ذلك باطل الثاني انه انما يحسن وصل قوله فقنا
عذاب النار لانه اخبر به اذا حملناه على المعنى الذي ذكرناه لان التقدير ما خلقته
باطلا بغير حكمة بل خلقته بحكمة عظيمة وهي ان تجعلها مساكن للمكلفين يشتغلوا
بطاعتك ويحترزوا عن معصيتك فقنا عذاب النار لانها جزاء من عصاك ولم يطع امرك
اما اذا فسرنا قوله ما خلقت هذا باطلا بما ذكر حسن هذا النظم اما اذا فسرناه
بانك خلقته محكما شديد التركيب لم يحسن هذا النظم الثالث انه تعالى ذكر هذا
في اية اخرى افحسبتم انما خلقناكم عبثا الى قوله فتعالى الله الملك الحق عن ان يكون

فعله عبثا فان يمتنع كونه باطلا اولى والجواب اعلم ان بديهة العقل شاهدة
بان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته وشاهدة بان كل ممكن لذاته
فلا بد ان ينتهي في رجحانه الى الواجب لذاته وليس في هذه القضية
تخصيص بكون ذلك الممكن مغايرا لافعال العباد بل هذه القضية على عمومها
يقضي العقل بصحتها واذا كان كذلك وجب ان يكون الخير والشر
بقضاء الله واذا كان كذلك امتنع ان يكون المراد بهذه الاية تعليل افعال
الله تعالى بالمصالح اذا عرفت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون تاويل الاية
ما حكيناه عن الواحدي قوله لو كان كذلك لكان قوله سبحانك تنزيها لك
عن فعل ما لا فائدة فيه ولا صلاح به وذلك باطل قلنا لم لا يجوز ان يكون
المراد ربنا ما خلقت هذا رخوا فاسد التركيب بل خلقته صلبا محكما وقوله
سبحانك معناه انك وان خلقت السموات والارض صلبة شديدة باقية
فانت منزه عن الاحتياج اليها والانتفاع بها فيكون قوله سبحانك معناه
هذا قوله ثانيا انما حسن وصل قوله فقنا عذاب النار به اذا فسرناه بقولنا
قلنا لا نسلم بل وجه النظم انه لما قال سبحانك اعترف بكونه غنيا عن كل
ما سواه فعند ما وصفه بالغنى اقر لنفسه بالعجز والحاجة اليه في الدنيا
والاخرة فقال فقنا عذاب النار وهذا الوجه في حسن النظم ان لم يكن
احسن مما ذكرتم لم يكن اقل منه واما سائر الايات التي ذكرتموها فهي دالة
على ان افعاله منزهة عن ان تكون موصوفة بكونها عبثا ولعبا وباطلا ونحن
نقول بموجبه فان افعال الله كلها حكمة وصواب لانه تعالى لا يتصرف الا في
ملكه فكان حكمة وصوابا على الاطلاق فهذا في هذه المناظرة والله اعلم المسئلة
الخامسة احتج حكماء الاسلام بهذه الاية على انه تعالى خلق الافلاك والكواكب
واودع في كل واحد منها قوى مخصوصة وجعلها بحيث يحصل من حركاتها واتصال
بعضها ببعض مصالح هذا العالم ومنافع سكان هذه البقعة الارضية قالوا
لانها لو لم تكن كذلك لكانت باطلة وذلك رد للاية قالوا وليس لقائل ان
يقول الفائدة فيها الاستدلال بها على وجود الصانع المختار وذلك لان كل ذرة
من ذرات الهواء والماء تشارك الافلاك والكواكب في هذا المعنى فحينئذ لا يبقى
لخصوص كونه فلكا وشمسا وقمرا فائدة فيكون باطلا وهذا خلاف هذا النص اجاب
المتكلمون عنه بان قالوا لم لا يكفي في هذا المعنى كونها اسبابا على مجرى العادة لا على
سبيل الحقيقة اما قوله تعالى سبحانك ففيه مسائل المسئلة الاولى هذا
اقرار بعجز العقول عن الاحاطة باثار حكمة الله في خلق السموات والارض يعني ان
الخلق اذا تفكروا في هذه الاجسام العظيمة لم يعرفوا منها الا هذا القدر
وهو ان خالقها ما خلقها باطلا بل خلقها لحكم عجيبة واسرار عظيمة وان كانت العقول
قاصرة عن معرفتها المسئلة الثانية المقصود منه تعليم الله عباده كيفية
الدعاء وذلك ان من اراد الدعاء فلا بد وان يقدم الثناء ثم يذكر بعده الدعاء كما في هذه

الاية واما قوله تعالى فقنا عذاب النار فاعلم انه تعالى لما حكى عن هؤلاء العباد
المخلصين ان السنتهم مستغرقة بذكر الله وابدانهم في طاعة الله
وقلوبهم في التفكر في دلائل عظمة الله ذكر انهم مع هذه الطاعات يطلبون
من الله ان يقيهم عذاب النار ولولا انه يحسن من الله تعذيبهم والا كان
هذا الدعاء عبثا فان كان المعتزلة ظنوا ان اول الاية حجة لهم فليعلموا ان هذه
الاية حجة لنا في انه لا يقبح من الله شيء اصلا ومثل هذا التضرع ما حكاه الله
تعالى عن ابرهيم عليه السلام في قوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم
الدين النوع الثاني من دعواتهم قوله تعالى حكاية عنهم لما سالوا ربهم ان يقيهم
عذاب النار اتبعوا ذلك بما دل على عظم ذلك العقاب وشدته وهو الخزي
ليكون موقع السؤال اعظم لان من سال ربه ان يفعل شيئا او ان لا يفعله اذا
شرح ذلك المطلوب وقوته كانت داعيته في ذلك الدعاء اكمل واخلاصه
في طلبه اشد والدعاء لا يتصل بالاجابة الا اذا كان مقرونا بالاخلاص فهذا تعليم
من الله عباده في كيفية ايراد الدعاء المسئلة الثانية قال الواحدي الاخزاء في
اللغة يرد على معان يقرب بعضها من بعض قال الزجاج اخزى الله العدو ابعده وقال
غيره اخزاه الله اي اهانه وقال شمر اخزاه فضحه وفي القران ولا تخزون في ضيفي
وقال المفضل اخزاه اي اهلكه وقال ابن الانباري الخزي في اللغة الهلاك بتلف
او انقطاع حجة او بوقوع في بلاء وهذه الوجوه متقاربة ثم قال صاحب الكشاف
فقد اخزيته اي فقد بالغت في اخزائه وهو نظير ما يقال من سبق فلانا فقد
سبق ومن تعلم من فلان فقد تعلم المسئلة الثالثة قالت المعتزلة هذه الاية
دالة على ان صاحب الكبيرة من اهل الصلاة ليس بمؤمن وذلك لان صاحب الكبيرة اذا
دخل النار فقد اخزاه الله لدلالة هذه الاية والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزي
الله النبي والذين امنوا فوجب من مجموع هاتين الايتين ان لا يكون صاحب الكبيرة
مؤمنا والجواب ان قوله لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه لا يقتضي نفي الاخزاء مطلقا
وانما يقتضي ان لا يحصل الاخزاء حال ما يكون مع النبي وهذا النفي لا يناقضه اثبات
الاخزاء في الجملة لاحتمال ان يحصل ذلك الاثبات في وقت اخر هذا هو الذي صح عندي
في الجواب وذكر الواحدي في البسيط اجوبة ثلاثة سوى ما ذكرناه احدها انه نقل
عن سعيد بن المسيب والثوري وقتادة ان قوله انك من تدخل النار فقد اخزيته
مخصوص بمن تدخل النار للخلود وهذا الجواب عندي ضعيف لان مذهب
المعتزلة ان كل فاسق دخل النار فانما دخلها للخلود فهذا لا يكون سؤالا عليه وثانيها
قال المدخل في النار مخزى في حال دخوله وان كانت عاقبته ان يخرج منها وهذا
ضعيف ايضا لان موضع الاستدلال ان قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه
يدل على نفي الخزي عن المؤمن على الاطلاق وهذه الاية دلت على حصول الخزي لكل
من دخل النار فيحصل بحكم الايتين بين كونه مؤمنا وبين كونه ممن يدخل النار منافاة
وثالثها قال الاخزاء يحتمل وجهين احدهما الاهانة والاهلاك والثاني التخجيل يقال خزي
خزاية اذا استحيا واخزاه غيره اذا عمل عملا يخجله ويستحيي منه واعلم ان حاصل

هذا الجواب ان لفظ الاخزا لفظ مشترك بين الاخجال وبين الاهلاك واللفظ
المشترك لا يمكن في طرفي النفي والاثبات على معنييه جميعاً واذا كان كذلك جاز ان
يكون النفي بقوله لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه غير المثبت في قوله انك من تدخل
النار فقد اخزيته وعلى هذا سقط الاستدلال الا ان هذا الجواب انما يمشي اذا كان
لفظ الاخزا مشتركا بين هذين المفهومين اما اذا كان لفظا متواطئا مفيدا
لمعنى واحد وكان المعنيان اللذان ذكرهما الواحدي تحت جنس واحد سقط هذا
الجواب لان قوله لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه لنفي الجنس وقوله فقد اخزيته
لاثبات النوع وحينئذ يحصل بينهما منافاة المسئلة الرابعة احتجت المرجية
بهذه الاية في القطع على ان صاحب الكبيرة لا يخزى وكل من دخل النار فانه يخزى فلزم
القطع بان صاحب الكبيرة لا يدخل النار انما قلنا ان صاحب الكبيرة مومن فالمو
والمومن لا يخزى انما قلنا انه مومن لقوله تعالى وان طائفتان من المومنين
اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى
امر الله سمى الباغي حال كونه باغيا مومنا والبغي من الكباير بالاجماع وايضا قال تعالى
يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى سمى القاتل بالعمد العدوان
مومنا فثبت ان صاحب الكبيرة مومن وانما قلنا ان المومن لا يخزى لقوله يوم لا
يخزي الله النبي والذين امنوا معه ولقوله ولا تخزنا يوم القيامة ثم قال تعالى
فاستجاب لهم ربهم وهذه الاستجابة تدل على انه تعالى لا يخزي المومنين
فثبت بما ذكرنا ان صاحب الكبيرة لا يخزى وانما قلنا ان كل من دخل النار فانه يخزى
لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته وحينئذ يتولد من هاتين
المقدمتين القطع بان صاحب الكبيرة لا يدخل والجواب عنه ما تقدم ان قوله
يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه لا يدل على نفي الاخزاء مطلقا بل يدل على
نفي الاخزا حال كونهم مع النبي وذلك لا ينافي حصول الاخزا في وقت اخر والله
اعلم المسئلة الخامسة قوله انك من تدخل النار فقد اخزيته عام دخله
الخصوص في مواضع منها ان قوله تعالى وان منكم الا واردها كان على
ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا يدل على ان كل المومنين يدخلون النار
واهل الثواب مصانون عن الخزي قال تعالى عليها ملائكة غلاظ شداد
المسئلة السادسة احتج حكما الاسلام بهذه الاية على ان العذاب الروحاني
اشد واقوى من العذاب الجسماني قالوا لان الاية دالة على تهديد من عذب بالنار
بالخزي والخزي عبارة عن التخجيل وهو عذاب روحاني فلولا ان العذاب الروحاني
اقوى من العذاب الجسماني والا لما حسن تهديد من عذب بالنار بعذاب الخزي
والخجالة المسئلة السابعة احتجت المعتزلة بهذه الاية على ان الفساق
الذين دخلوا النار لا يخرجون منها بل يبقون هناك مخلدين وقالوا الخزي
هو الهلاك فقوله انك من تدخل النار فقد اخزيته معناه فقد اهلكته ولو كانوا
يخرجون من النار الى الجنة لما صح ان كل من دخل النار فقد اخزيته هلك
والجواب انا لا نفسر الخزي بالاهلاك بل نفسره بالاهانة والتخجيل وعند هذا يزول

كلامكم اما قوله تعالى وما للظالمين من انصار ففيه مسئلتان المسئلة
الاولى المعتزلة تمسكوا به في نفي الشفاعة للفساق وذلك لان الشفاعة نوع
نصرة ونفي الجنس نفي النوع والجواب من وجوه اولها ان القران دل على ان الظالم
على الاطلاق هو الكافر قال تعالى والكافرون هم الظالمون ومما يوكد
هذا انه تعالى حكى عن الكفار انهم خصصوا انفسهم بنفي الشفعاء والانصار
حيث قالوا فما لنا من شافعين ولا صديق حميم وثانيها ان الشفيع لا يمكنه ان يشفع
الا باذن الله قال تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه واذا كان كذلك لم يكن
الشفيع قادرا على النصرة الا بعد الاذن واذا حصل الاذن لم يكن في شفاعته
فايدة في الحقيقة وعند هذا يظهر ان العفو انما حصل من الله وتلك الشفاعة
ما كان لها تاثير في نفس الامر وليس الحكم الا لله فقوله وما للظالمين من انصار
يفيد انه لا حكم الا لله كما قال الا له الحكم وقال الامر يومئذ لله فيفيد هذا التقييد
لا يبقى لتخصيص الظالمين بهذا الحكم فايدة لانا نقول بل فيه فايدة لانه وعد
المومنين المتقين في الدنيا بالفوز والثواب والنجاة من العقاب فلهم يوم
القيامة هذه الحجة اما الفساق فليس لهم ذلك فصح تخصيصهم
بنفي الانصار على الاطلاق الثالث ان هذه الاية عامة وادلة ثبوت الشفاعة
خاصة والخاص مقدم على العام والله اعلم المسئلة الثانية المعتزلة
تمسكوا به في ان الفاسق لا يخرج من النار قالوا لو خرج من النار لكان من
اخرجه منها ناصرا له والاية دالة على انه لا ناصر له البتة والجواب المعارضة بالايات
الدالة على العفو كما ذكرناها في سورة البقرة النوع الثالث من دعواتهم
قوله تعالى ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان ان امنوا بربكم فامنا وفي الاية
مسايل المسئلة الاولى في المنادي قولان احدهما انه محمد صلى الله عليه
وسلم وهو قول الاكثرين والدليل عليه قوله ادع الى سبيل ربك وداعيا
الى الله باذنه ادعوا الى الله والثاني انه هو القران قالوا انه تعالى حكى
عن مومني الانس ذلك كما حكى عن مومني الجن قوله انا سمعنا قرانا عجبا يهدي
الى الرشد قالوا والدليل على ان تفسير الاية بهذا الوجه اولى انه ليس كل
احد لقي النبي صلى الله عليه وسلم اما القران فكل احد سمعه وفهمه قالوا وهذا
وان كان مجازا متعارفا لان القران لما كان مشتملا على الرشد وكان كل من
تامله وصل به الى الهدى اذا وفقه الله لذلك فصار كانه يدعو الى
نفسه وينادي بما فيه من انواع الدلايل كما قيل في جهنم تدعو من ادبر
وتولى اذا كان مصيرهم اليها والفصحا والشعرا يصفون الدهر بانه ينادي
ويعظ ومرادهم منه تصاريف الزمان قال الشاعر

يا واضع الميت في قبره   خاطبك القبر فلم تسمع

المسئلة الثانية
في قوله ينادي للايمان وجوه الاول ان اللام بمعنى الى كقوله ثم يعودون لما نهوا عنه
ثم يعودون لما قالوا بان ربك اوحى لها الحمد لله الذي هدانا لهذا ويقال دعاه
لكذا والى كذا وندبه له واليه وناداه له واليه وهداه للطريق واليه والسبب

في امانة كل واحد من هاتين اللفظتين مقام الاخرى ان معنى انتهاء الغاية
ومعنى الاختصاص حاصلان جميعا الثاني قال ابو عبيدة هذا على التقديم والتاخير
اي سمعنا مناديا ينادي للايمان كما يقال جاء منادي الامير فنادى بكذا وكذا
الثالث ان هذه اللام لام الاجل والمعنى سمعنا مناديا كان نداؤه ليؤمن الناس
اي كان المنادي ينادي لهذا الغرض لاجل ان قال ان امنوا بربكم اي ليؤمن
الناس وهو كقوله وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله المسئلة الثالثة
قوله سمعنا مناديا ينادي نظيره قولك سمعت رجلا يقول كذا وسمعت زيدا
يتكلم فتوقع الفعل على الرجل وتحذف المسموع لانك وصفته بما يسمع او جعلته
حالا عنه فاغناك عن ذكره ولولا الوصف والحال لم يكن بد منه وان يقال سمعت
كلام فلان او قوله المسئلة الرابعة ههنا سؤال وهو ان يقال ما الفائدة
في الجمع بين المنادي وينادي وجوابه ذكر النداء مطلقا ثم مقيدا بالايمان
تفخيما لشان المنادي لانه لا منادي اعظم من مناد ينادي للايمان ونظيره
قولك مررت بهاد يهدي للاسلام وذلك لان المنادي اذا اطلق ذهب
الوهم الى مناد للحرب او لاطفاء النائرة او لاغاثة المكروب او لكفاية بعض النوازل
وكذلك الهادي قد يطلق على من يهدي الى الطريق ويهدي الى الاسلام فقد
رفعت من شان المنادي والهادي وفخمته المسئلة الخامسة قوله ان امنوا
فيه حذف واضمار والتقدير بان امنوا ثم حكى عنهم انهم قالوا بعد ذلك
فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى اعلم انهم طلبوا من الله تعالى في هذا الدعاء ثلاثة اشيا
اولها غفران الذنوب وثانيها تكفير السيئات وثالثها ان يكون وفاتهم
مع الابرار اما الغفر فهو الستر والتغطية والتكفير ايضا هو التغطية
رجل مكفر بالسلاح اي مغطى والكفر ايضا منه قال لبيد
في ليلة كفر النجوم ظلامها ... اذا عرفت هذا فالمغفرة
والتكفير بحسب اللغة معناهما واحد اما المفسرون فذكروا فيه وجوها احدها
ان المراد بهما شيء واحد وانما اعيد ذلك للتاكيد لان الالحاح في الدعاء والمبالغة
منه مندوب وثانيها المراد بالاول ما تقدم من الذنوب وبالثاني المستانف
وثالثها ان يريد بالغفران ما يزول بالتوبة وبالتكفير ما تكفره الطاعات
العظيمة ورابعها ان يكون المراد بالاول ما اتى به الانسان مع العلم بكونه معصية وذنبا
وبالثاني ما اتى به الانسان مع جهله بكونه معصية وذنبا واما قوله وتوفنا
مع الابرار ففيه بحثان الاول ان الابرار جمع بر او بار كرب وارباب وصاحب واصحاب
الثاني ذكر القفال في تفسير هذه المعية وجهين الاول ان وفاتهم معهم
هي ان يموتوا على مثل اعمالهم حتى يكونوا في درجاتهم يوم القيمة قد يقول الرجل
انا مع الشافعي في هذه المسئلة ويريد به كونه مساويا له في ذلك الاعتقاد
والثاني يقال فلان في العطاء مع اصحاب الالوف اي هو مشارك لهم في انه يعطي
الفا والثاني ان يكون المراد منه كونهم في جملة اتباع الابرار واشياعهم ومنه

قوله فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين المسئلة
الثانية احتج اصحابنا على حصول العفو بدون التوبة بهذه الاية اعني قوله
حكاية عنهم فاغفر لنا ذنوبنا والاستدلال به من وجهين الاول انهم
طلبوا غفران الذنوب ولم يكن للتوبة فيه ذكر فدل على انهم طلبوا المغفرة
مطلقا ثم ان الله تعالى اجابهم اليه لانه قال في اخر الاية فاستجاب لهم
ربهم وهذا صريح في انه تعالى قد يعفو عن الذنب وان لم توجد التوبة والثاني
وهو انه تعالى حكى عنهم انهم لما اخبروا عن انفسهم انهم امنوا فعند هذا
قالوا فاغفر لنا ذنوبنا والفاء في قوله فاغفر فاء الجزاء وهذا يدل على ان مجرد الايمان
سبب لحسن طلب المغفرة من الله ثم ان الله تعالى اجابهم اليه لانه قال
في قوله فاستجاب لهم ربهم فدلت هذه الاية على ان مجرد الايمان
سبب لحصول الغفران اما من الابتداء وهو بان يعفو عنهم ولا يدخلهم
النار او بان يدخلهم النار ويعذبهم مدة ثم يعفو عنهم ويخرجهم من النار
فثبتت دلالة الاية من هذين الوجهين على حصول العفو المسئلة الثالثة
احتج اصحابنا بهذه الاية على ان هؤلاء ان شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم
في حق اصحاب الكبائر مقبولة يوم القيمة وذلك لان هذه الاية دلت
على ان هؤلاء المؤمنين طلبوا من الله غفران ذنوبهم مطلقا من غير
ان قيدوا ذلك بالتوبة فاجاب الله قولهم واعطاهم مطلوبهم فاذا قبل شفاعة
المذنبين في العفو عن الذنب فلان يقبل شفاعة محمد عليه السلام فيه كان اولى
النوع الرابع من دعائهم قوله تعالى حكاية عنهم ربنا واتنا ما وعدتنا على
رسلك فلا فيه حذف المضاف ولا تخزنا يوم القيمة انك لا تخلف الميعاد وفيه
مسائل المسئلة الاولى قوله واتنا ما وعدتنا على رسلك فيه حذف المضاف
ثم فيه وجوه احدها ربنا اتنا ما وعدتنا على السنة رسلك وثانيها واتنا ما
وعدتنا على تصديق رسلك والدليل عليه ان هذه الاية مذكورة عقيب
ذكر المنادي للايمان وهو الرسول وعقيب قوله امنا وهو التصديق المسئلة الثانية
ههنا سؤال وهو ان الخلف في وعد الله محال فكيف طلبوا بالدعاء ما علموا انه لا محالة
واقع والجواب عنه من وجوه الاول انه ليس المقصود من الدعاء طلب الفعل بل
المقصود منه اظهار الخضوع والذلة والعبودية وقد امرنا بالدعاء في اشيا
نعلم قطعا انها توجد لا محالة كقوله رب احكم بالحق وقوله فاغفر للذين تابوا
واتبعوا سبيلك الوجه الثاني في الجواب ان وعد الله لا يتناول احاد الامة
باعيانهم بل انما يتناولهم بحسب اوصافهم فانه تعالى وعد المتقين
بالثواب ووعد الفساق بالعقاب فقوله واتنا ما وعدتنا معناه وفقنا للاعمال
التي بها نصير اهلا لوعدك واعصمنا من الاعمال التي الطاعة والعصمة عن المعصية
الوجه الثالث ان الله بما نصير اهلا للعقاب والخزي وعلى هذا التقدير يكون المقصود
من هذه الاية طلب التوفيق على الطاعة والعصمة عن المعصية الوجه الثالث ان الله
تعالى وعد المتقين ان ينصرهم في الدنيا ويقهر عدوهم فهم طلبوا تعجيل ذلك وعلى هذا التقدير يزول

الاشكال المسئلة الثالثة دلت الاية على انهم انما طلبوا منافع الاخرة بحكم الوعد
لا بحكم الاستحقاق لانهم قالوا ربنا واتنا ما وعدتنا على رسلك وفي اخر
الكلام قالوا انك لا تخلف الميعاد وهذا يدل على ان المقتضي لحصول منافع
الاخرة هو الوعد لا الاستحقاق والله اعلم بالصواب المسئلة الرابعة
ها هنا سؤال اخر وهو انه متى حصل الثواب كان اندفاع العقاب لازما لا محالة فقوله
اتنا ما وعدتنا على رسلك طلب للثواب فبعد طلب الثواب كيف طلب ترك
العقاب وهو قوله ولا تخزنا يوم القيمة بل لو طلب ترك العقاب اولا ثم ايصال
الثواب كان الكلام مستقيما والجواب من وجهين الاول ان الثواب شرطه
ان يكون منفعة مقرونة بالتعظيم والسرور فقوله اتنا ما وعدتنا على رسلك
المراد منه المنافع وقوله ولا تخزنا المراد منه التعظيم الثاني انا قد بينا ان
المقصود من هذه الاية طلب التوفيق على الطاعة والعصمة عن المعصية وعلى
هذا التقدير يحسن النظم كانه قيل وفقنا للطاعات واذا وفقتنا لها فاعصمنا
عما يبطلها ويزيلها وتوقعنا في الخزي والنكال والحاصل كانه قيل وفقنا لطاعتك
فانا لا نقدر على اكتسابها والاستدامة فيها الا بتوفيقك وهو اشارة الى ان العبد
لا يمكنه عمل من الاعمال ولا فعل من الافعال ولا لمحة ولا حركة الا باعانة الله
وتوفيقه المسئلة الخامسة قوله ولا تخزنا بشبهة قوله وبدا لهم من الله ما
لم يكونوا يحتسبون فانه ربما ظن الانسان انه على الاعتقاد الحق والعمل الصالح
ثم تبين يوم القيمة ان اعتقاده كان ضلالا وعمله كان ذنبا فهناك تحصل
الخجالة العظيمة والحسرة الكاملة والاسف الشديد ثم قال حكماء الاسلام وذلك
هو العذاب الروحاني قالوا وهذا العذاب اشد من العذاب الجسماني ومما يدل على
هذا انه سبحانه حكى عن هولاء العباد المومنين انهم طلبوا قبل هذا فقنا عذاب النار وهو اخر الاحتراز عن العذاب الروحاني وهو قوله ولا تخزنا يوم
القيمة وذلك يدل على ان العذاب الروحاني اشد من العذاب الجسماني قوله تعالى
فاستجاب لهم ربهم اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى بعضكم
من بعض فالذين هاجروا واخرجوا من ديارهم واوذوا في سبيلي وقاتلوا
وقتلوا لاكفرن عنهم سيئاتهم ولادخلنهم جنات تجري من تحتها
الانهار ثوابا من عند الله والله عنده حسن الثواب اعلم انه تعالى لما حكى
عنهم انهم عرفوا الله بالدليل وهو قوله ان في خلق السموات والارض الى قوله
لايات ثم حكى مواظبتهم على الذكر وهو قوله الذين يذكرون الله وعلى الفكر وهو قوله
ويتفكرون في خلق السموات والارض ثم حكى عنهم انهم اثنوا على الله وهو قوله
ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك ثم حكى عنهم انهم بعد الثنا اشتغلوا بالدعا
وهو من قولهم فقنا عذاب النار الى قوله انك لا تخلف الميعاد بين في هذه الاية
انه استجاب دعاهم فقال فاستجاب لهم ربهم وفي الاية مسايل المسئلة
الاولى في الاية دليل على ان استجابة الدعاء مشروط بهذه الامور فلما كان حصول
هذه الشرايط عزيزا لا جرم كان الشخص الذي يكون مجاب الدعا عزيزا المسئلة

الثانية قال صاحب الكشاف يقال استجابه واستجاب له قال الشاعر
وداع دعا يا من يجيب الى الندا فلم يستجبه عند ذاك مجيب
وقال تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول المسئلة
الثالثة اني لا اضيع قرى بالفتح والتقدير باني لا اضيع وبالكسر على ارادة
القول وقرى لا اضيع بالتشديد المسئلة الرابعة من في قوله من ذكر قيل
للتبيين كقوله اجتنبوا الرجس من الاوثان وقيل انها موكدة للنفي عمل عامل
ذكرا او انثى المسئلة الخامسة اعلم انه ليس المراد انه لا يضيع نفس العمل لان
العمل كما وجد تلاشى وفنى بل المراد انه لا يضيع ثواب العمل والاضاعة عبارة عن
ترك الاثابة فقوله لا اضيع نفي للنفي فيكون اثباتا فيصير المعنى اني اوصل ثواب
جميع اعمالكم اليكم اذا ثبت ما قلنا فالاية دالة على ان احدا من المومنين
لا يبقى في النار مخلدا والدليل عليه انه بايمانه استحق ثوابا وبمعصيته استحق
عقابا فلا بد من وصولهما اليه بحكم هذه الاية والجمع بينهما محال فاما ان يقدم
الثواب ثم ينتقل الى العقاب وهو باطل بالاجماع او يقدم العقاب ثم ينقل الى
الثواب وهو المطلوب المسئلة السادسة جمهور المفسرين فسروا الاية
بان معناها انه تعالى قبل منهم انه يجازيهم على اعمالهم وطاعاتهم
ويوصل ثواب تلك الاعمال اليهم فان قيل القوم طلبوا اولا غفران الذنوب وثانيا
اعطاء الثواب فقوله اني لا اضيع عمل عامل منكم اجابة لهم في اعطاء الثواب فاين
الاجابة في طلب غفران الذنوب قلنا انه لا يلزم من اسقاط العقاب حصول
الثواب لكن يلزم من حصول الثواب سقوط العقاب فصار قوله اني لا اضيع
عمل عامل منكم اجابة لدعائهم في المطلوبين وعندي في الاية احتمال اخر وهو ان
المراد من قوله اني لا اضيع عمل عامل منكم المراد منه اني لا اضيع دعاكم وعدم
اضاعة الدعا عبارة عن اجابة الدعا فكان المراد منه انه قد حصلت اجابة دعايكم
في كل ما طلبتموه وسالتموه اما قوله تعالى من ذكر او انثى فالمعنى انه لا تفاوت
في الاجابة وفي الثواب بين الذكر والانثى اذا كانا جميعا في التمسك بالطاعة على
السوية وهذا يدل على ان الفضل في باب الدين بالاعمال لا بساير صفات العاملين
لان كون بعضهم ذكرا او انثى او من نسب خسيس او شريف لا تاثير له في هذا الباب
ومثله قوله تعالى ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وروى
ان ام سلمه قالت يا رسول الله اني اسمع الله يذكر الرجال في الهجرة ولا يذكر النسا
فنزلت هذه الاية اما قوله بعضكم من بعض ففيه وجوه احسنها ان يقال من بمعنى
الكاف اي بعضكم كبعض في الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية قال القفال
هذا من قولهم فلان مني اي على خلقي وسيرتي قال تعالى من شرب منه فليس
مني ومن لم يطعمه فانه مني وقال عليه السلام من غشنا فليس منا وقال ليس منا
من حمل علينا السلاح وقوله بعضهم من بعض اي بعضهم يشبه بعضا في استحقاق
الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية فكيف يمكن ادخال التفاوت فيه
ثم قال تعالى فالذين هاجروا واخرجوا من ديارهم واوذوا في سبيلي وقاتلوا

وقتلوا لأكفرن عنهم سيئاتهم ولأدخلنهم جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا
من عند الله والمراد من قوله الذين هاجروا الذين اختاروا المهاجرة
من اوطانهم في خدمة الرسول والمراد من الذين اخرجوا من ديارهم الذين الجاهم
الكفار الى الخروج ولا شك ان رتبة الاولين افضل لانهم اختاروا خدمة
الرسول وملازمته على الاختيار فكانوا افضل وقوله واوذوا في سبيلي اي من
اجله وبسببه وقاتلوا وقتلوا لان المقاتلة قبل القتل وقرا نافع وعاصم وابو عمرو
وقاتلوا بالالف وقتلوا مخففة والمعنى انهم قاتلوا مع الاعداء حتى قتلوا وقرا ابن
كثير وابن عامر وقاتلوا وقتلوا مشددة قيل التشديد يدل على المبالغة وتكرير القتل
فيهم كقوله مفتحة لهم الابواب وقتل وقطعوا عن الحسن وقرا حمزة والكسائي وقتلوا
بغير الف في الاول وقاتلوا بالالف بعده وفيه وجوه الاول ان الواو لا توجب الترتيب
كما في قوله واسجدي واركعي والثاني على قولهم قتلنا ورب الكعبة اذا ظهرت امارات
القتل واذا قتل قومه وعشائره والثالث باضمار قد اي قتلوا وقد قاتلوا ثم
انه تعالى وعد من فعل هذا بامور ثلاثة اولها محو السيئات وغفران الذنوب
وهو قوله لأكفرن عنهم سيئاتهم وذلك هو الذي طلبوه فاغفر لنا ذنوبنا
وكفر عنا سيئاتنا وثانيها اعطاء الثواب العظيم وهو قوله ولأدخلنهم
جنات تجري من تحتها الانهار وهو الذي طلبوه بقولهم وآتنا ما
وعدتنا على رسلك وثالثها ان يكون ذلك الثواب ثوابا عظيما
مقرونا بالتعظيم والاجلال وهو قوله من عند الله وهو الذي طلبوه
بقولهم ولا تخزنا يوم القيامة لانه سبحانه هو العظيم الذي لا نهاية
لعظمته واذا قال السلطان العظيم لعبده اني اخلع عليك خلعة من
عندي دل ذلك على كون تلك الخلعة في نهاية الشرف وقوله ثوابا مصدر
مؤكد والتقدير لأثيبنهم ثوابا من عند الله اي لأثيبنهم اثابة او تثويبا
من عند الله لان قوله لأكفرن عنهم ولأدخلنهم في معنى لأثيبنهم ثم قال
والله عنده حسن الثواب وهو تاكيد لكون ذلك الثواب في غاية الشرف
لانه تعالى لما كان قادرا على كل المقدورات عالما بكل المعلومات غنيا عن
كل الحاجات كان لا محالة في غاية الكرم والجود والاحسان فكان عنده
حسن الثواب روي عن جعفر الصادق انه قال من حزبه امر فقال خمس
مرات ربنا انجاه الله مما يخاف واعطاه ما اراد وقرا هذه الآية فان الله
تعالى حكى عنهم انهم قالوا خمس مرات ربنا ثم اخبر انه استجاب لهم
قوله تعالى لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل ثم مأواهم
جهنم وبئس المهاد اعلم انه تعالى لما وعد المؤمنين بالثواب العظيم وكانوا
في الدنيا في نهاية الفقر والشدة والكفار كانوا في النعيم ذكر الله في هذه الآية
ما يسليهم ويصبرهم على تلك الشدة فقال لا يغرنك وفيه مسائل المسألة
الاولى قد ذكرنا ان الغرور مصدر قولك غررت الرجل بما يستحسنه في
الظاهر ثم يجده عند التفتيش على خلاف ما يحبه فيقول غرني ظاهره اي

قبلته على غفلة من غير امتحانه وتقول العرب في الثوب اذا نشرته اعيد الى طيه
رددته على غره المسألة الثانية المخاطب في قوله لا يغرنك من هو فيه
قولان الاول انه الرسول صلى الله عليه وسلم ولكن المراد هو الامة
قال قتادة والله ما غروا نبي الله صلى الله عليه وسلم حتى
قبضه الله والخطاب وان كان له الا ان المراد غيره ويمكن ان
يقال السبب لعدم اغترار الرسول بذلك هو تواتر هذه الآيات
عليه كما قال ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا فسقط
قول قتاده ونظيره قوله ولا تكن من الكافرين ولا تكونن من المشركين
ولا تطع المكذبين والثاني ان هذا خطاب لكل من سمعه من المكلفين
كانه قيل لا يغرنك ايها السامع المسألة الثالثة تقلب الذين كفروا
في البلاد فيه وجهان الاول نزلت في مشركي مكة كانوا يتجرون ويتنعمون
فقال بعض المؤمنين ان اعداء الله فيما نرى من الخير وقد هلكنا من الجوع والجهد
فنزلت هذه الآية والثاني قال الفراء كانت اليهود تضرب في الارض
فتقلب الاموال فنزلت هذه الآية والمراد بتقلب الذين كفروا في البلاد
تصرفهم في التجارات والمكاسب اي لا يغرنكم امنهم وتصرفهم
في البلاد كيف شاؤوا وانتم معاشر المؤمنين خائفون محصورون فان
ذلك يبقى الى مدة قليلة ثم ينتقلون الى اشد العذاب ثم قال تعالى متاع
قليل وانما وصفه الله اي تقلبهم متاع قليل وقال الفراء ذلك متاع قليل
وقال الزجاج ذلك الكسب والربح متاع قليل وانما وصفه الله تعالى بالقلة
لان نعيم الدنيا مشوب بالآفات والحسرات ثم انه بالعاقبة ينقطع وينقضي
وكيف لا يكون قليلا وقد كان معدوما من الازل الى الآن وسيصير معدوما من
الآن الى الابد فاذا قابلت زمان الوجود بما مضى وما ياتي وهو الازل والابد
كان اقل من ان يجوز وصفه بانه قليل ثم قال تعالى ثم مأواهم جهنم يعني انه
مع قلته سبب للوقوع في نار جهنم ابد الآباد والنعمة القليلة اذا كانت
سببا للمضرة العظيمة لم يعد ذلك نعمة عظيمة وهو كقوله انما نملي لهم
ليزدادوا اثما وقوله واملي لهم ان كيدي متين ثم قال وبئس المهاد اي الفراش
والدليل على انه بئس المهاد قوله تعالى لهم من فوقهم ظلل من النار
ومن تحتهم ظلل فهم بين اطباق النيران ومن فوقهم غواش اي ياكلون
النار ويشربون النار والله اعلم قوله تعالى لكن الذين اتقوا ربهم لهم
جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها نزلا من عند الله وما عند الله خير
للابرار اعلم انه تعالى لما ذكر الوعيد اتبعه بالوعد والنزل ما يهيا للضيف
وقوله لكن الذين اتقوا ربهم يتناول جميع الطاعات لانه يدخل في التقوى
الاحتراز عن المنهيات وعن ترك المامورات واحتج بعض اصحابنا بهذه
الآية على الرؤية لانه لما كانت الجنة نزلا فلا بد من الرؤية لتكون خلعة
ونظيره قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس

نزلا وايضا قوله نصب على الحال من جنات لتخصصها بالوصف والعامل على اللام ويجوز ان يكون بمعنى مصدر موكد لان خلودهم فيها انزالهم فيها او نزولهم وقال الفراء هو نصب على التفسير كما تقول هو لك هبة وبيعا وصدقة ثم قال وما عند الله خير للابرار مما يتقلب فيه الكفار من القليل من الكثير الدايم الزايل وقرا مسلمة بن محارب والاعمش نزلا بسكون الزاى وقرا يزيد بن القعقاع لكن الذين اتقوا بالتشديد قوله تعالى وان من اهل الكتاب لمن يومن بالله وما انزل اليكم وما انزل اليهم خاشعين لله لا يشترون بايات الله ثمنا قليلا اعلم انه لما ذكر حال المومنين وكان قد ذكر حال الكفار وقيل ان مصيرهم الى النار بين في هذه الاية ان من امن منهم كان داخلا في صفة الذين اتقوا فقال وان من اهل الكتاب واختلفوا في نزولها فقال ابن عباس وجابر وقتادة نزلت في النجاشي حين مات وصلى عليه النبي صلى الله عليه وسلم فقال المنافقون انه يصلي على نصراني لم يره قط وقال ابن جريج وابن زيد نزلت في عبد الله بن سلام واصحابه وقيل نزلت في اربعين من اهل نجران واثنين وثلاثين من الحبشة وثمانية من الروم وكانوا على دين عيسى فاسلموا وقال مجاهد نزلت في مومني اهل الكتاب كلهم وهذا هو الاولى لانه لما ذكر الكفار وان مصيرهم الى العقاب بين فيمن امن منهم ان مصيرهم الى الثواب واعلم انه تعالى وصفهم بصفات اولها الايمان بالله وثانيها الايمان بما انزل على محمد وثالثها الايمان بما انزل على الانبيا الذين كانوا قبل محمد ورابعها كونهم خاشعين لله وهو حال من فاعل يومن لان من في معنى الجمع وخامسها انهم لا يشترون بايات الله ثمنا قليلا كما كان يفعله اهل الكتاب ممن كان يكتم امر الرسول وصحة نبوته ثم قال تعالى في صفتهم اولئك لهم اجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب والفايدة في كونه سريع الحساب كونه عالما بجميع المعلومات فيعلم ما لكل احد من الثواب والعقاب قوله تعالى اولئك لهم اجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب اعلم انه تعالى ذكر في هذه السورة انواعا كثيرة من علوم الاصول والفروع اما الاصول فما يتعلق بعلم التوحيد والعدل والنبوة والمعاد واما الفروع فما يتعلق بالتكاليف والاحكام نحو الحج والجهاد وغيرهما ختم هذه السورة بهذه الاية المشتملة على جميع الاداب وذلك لان احوال الانسان قسمان منها ما يتعلق به وحده ومنها ما يكون مشتركا بينه وبين غيره اما القسم الاول فلا بد فيه من الصبر واما القسم الثاني فلا بد فيه من المصابرة اما الصبر فيندرج تحت انواع اولها ان يصبر على مشقة النظر والاستدلال في معرفة التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وعلى مشقة استنباط الجواب عن شبهات المخالفين وثانيها ان يصبر على مشقة الاحتراز عن المنهيات وثالثها الصبر على شدايد الدنيا وافاتها من المرض والفقر والقحط والخوف فقوله اصبروا يدخل تحته هذه الاقسام وتحت كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة انواع لا نهاية لها واما المصابرة فهي

عبارة

عبارة عن تحمل المكاره الواقعة بينه وبين الغير ويدخل فيه تحمل الاخلاق الردية من اهل البيت ومن الجيران ومن الاقارب ويدخل فيه ترك الانتقام ممن اساء اليك كما قال واعرض عن الجاهلين وقال واذا مروا باللغو مروا كراما ويدخل فيه الايثار على الغير كما قال ويوثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة ويدخل فيه العفو عمن ظلمك كما قال وان تعفوا اقرب للتقوى ويدخل فيه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فان المقدم عليه ربما وصل اليه بسببه ضرر ويدخل فيه الجهاد فانه تعريض النفس للهلاك ويدخل فيه المصابرة مع المبطلين وحل شكوكهم والجواب عن شبههم والاحتيال في ازالة تلك الاباطيل عن قلوبهم فثبت ان قوله اصبروا يتناول كل ما يتعلق به وحده وقوله وصابروا يتناول كل ما كان مشتركا بينه وبين غيره واعلم ان الانسان وان تكلف الصبر والمصابرة الا ان فيه اخلاقا ذميمة تحمله على اضدادها وهي الشهوة والغضب والحرص والانسان ما لم يكن طول عمره مجاهدا لها وقاهرا لها لا يمكنه الصبر والمصابرة فلهذا قال ورابطوا ولما كانت هذه المجاهدة فعلا من الافعال ولا بد للانسان في كل فعل يفعله من داعية وغرض وجب ان يكون لهذه المجاهدة غرض وباعث وذلك هو تقوى الله لنيل الفلاح والنجاح فلهذا قال واتقوا الله لعلكم تفلحون وتمام التحقيق فيه ان الافعال مصدرها القوى فهو تعالى امر بالصبر والمصابرة وذلك عبارة عن الاتيان بالافعال الحسنة والاحتراز عن الافعال القبيحة ولما كانت الافعال صادرة عن القوى امر بعد ذلك بمجاهدة القوى التي هي مصادر للافعال الذميمة وذلك هو المراد من المرابطة ثم ذكر ما يحصل به دفع هذه القوى الداعية الى القبايح والمنكرات وذلك هو تقوى الله ثم ذكر ما لاجله وجب ترجيح تقوى الله على سائر القوى والاخلاق وهو الفلاح فظهر ان هذه الاية التي هي خاتمة لهذه السورة مشتملة على كنوز الحكم والاسرار الروحانية وانها على اختصارها كالمتمم لكل ما تقدم ذكره في هذه السورة من علوم الاصول والفروع فهذا ما عندي فيه ولنذكر ما قاله المفسرون قال الحسن اصبروا على دينكم فلا تتركوه بسبب الفقر والجوع وصابروا على عدوكم فلا تفشلوا بسبب وقوع الهزيمة يوم احد وقال الفراء اصبروا مع نبيكم وصابروا عدوكم فلا ينبغي ان يكونوا اصبر منكم وقال الاصم لما كثرت تكاليف الله في هذه السورة امرهم بمصابرة الاعدا اما قوله ورابطوا ففيه قولان الاول انه عبارة عن ان يربط هولاء خيولهم في الثغر وهولاء خيولهم بحيث يكون كل واحد من الخصمين مستعدا للقتال الاخر قال تعالى ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وعن النبي صلى الله عليه وسلم من رابط يوما وليلة في سبيل الله كان مثل صيام شهر وقيامه لا يفطر ولا ينفتل عن صلاته الا لحاجة الثاني ان معنى المرابطة انتظار الصلاة بعد الصلاة ويدل عليه وجهان الاول ما روي عن ابي سلمة بن عبد الرحمن انه قال لم يكن في زمن رسول الله غزو يرابط فيه وانما نزلت الاية في انتظار الصلاة بعد الصلاة

الثاني ما روي في حديث ابو هريرة حين ذكر انتظار الصلاة بعد الصلاة ثم قال
فذلكم الرباط ثلاث مرات واعلم انه يمكن حمل اللفظ على الكل واصل الرباط من الربط
وهو الشد يقال لكل من صبر على امر انه ربط قلبه عليه وقال اخرون الرباط
هو اللزوم والثبات وهذا المعنى ايضا راجع الى ما ذكرنا من الصبر وربط
النفس ثم هذا الثبات والدوام يجوز ان يكون على الجهاد ويجوز ان يكون على
الصلاة والله اعلم بالصواب تم تفسير سورة ال عمران بحمد الله وعونه
وحسن توفيقه وهي اخر هذا الجزء الاول من تجزيه اربعة ويتلوه الجزء
الثاني وهو من تفسير سيدنا ومولانا الشيخ الامام العالم العلامة
الفهام المحقق المدقق وحيد دهره وفريد عصره المجدد لمعالم
الاسلام مروجها الامام الفخر الرازي اعاذ الله تعالى
علينا وعلى المسلمين من بركاته علومه وتحقيقاته وخلواته
وجلواته ومدده في الدين والدنيا والاخرة
ووافق الفراغ من تعليقه في صبيحة اليوم
المبارك يوم الاثنين الرابع من مشتمل
شهر رمضان المعظم قدره وحرمته
من شهور سنة خمس والف من الهجرة
النبوية وذلك من كتابة العبد
الفقير غفر الله عنه

والشافعي مذهبا والحرث بالبحرة منشاء وموطنا غفر الله تعالى له ولوالديه ولمن
نظر فيه ورأى عيبا واصلحه ولمن دعا له بالرحمة والمغفرة ولجميع المسلمين من ذكر وانثى امين